

**Título:**

Indicios para una fenomenología de la incorporación:  
acerca de comer y ser comido

**Tema:**

Comunicación, Sociedad y Cultura

**Tesista:**

Matías Bruera

**Director:**

Alejandro Kaufman

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
FACULTAD DE PERIODISMO Y COMUNICACIÓN SOCIAL

LA PLATA, OCTUBRE DE 2021

# Índice

## I. La comida y las palabras

|   |    |
|---|----|
| §1.1. Logofagia   | 7  |
| §1.2. Abstracción e incorporación                             | 9  |
| §1.3. Fenomenología de la incorporación                       | 14 |
| §1.4. Epistemocrítica culinaria o el sueño <i>interruptus</i> | 33 |
| §1.5. Mesianismo e incorporación                              | 39 |
| §1.6. Grafofagia  | 63 |

## II. La comida y el pensamiento

|  |     |
|--|-----|
| §2.1. Comida, utopía y distopía  | 73  |
| §2.2. Comida memoria y olvido:<br>de la lotofagia homérica a los higos maduros benjaminianos | 80  |
| §2.3. Pienso, existo y me alimento: Descartes  | 87  |
| §2.4. Sobre gustos, empirismos: Hume   | 98  |
| §2.5. Criticar, convivir, obedecer: Kant   | 103 |
| §2.6. Comida e higienismo  | 112 |

## III. La comida sentida y la vida detenida. Representación y reproducción alimentaria

|  |     |
|--|-----|
| §3.1 La comida y su representación   |     |
| • 3.1.1. ¿Fósiles mudos? Naturaleza muerta   | 122 |
| • 3.1.2 La vida reposada del alimento<br>ante el fetichismo de la mercancía  | 125 |
| • 3.1.3 Del macro-objeto-mundo al<br>micro-mundo-objeto: el alimento<br>y lo doméstico en primer plano                                       | 131 |
| • 3.1.4 Parerga y paralipomena: aderezos u<br>ornatos de la representación   | 135 |
| • 3.1.5 El gusto: cédula de reconocimiento.<br>Del discernimiento literal de los<br>alimentos incorporados a la<br>belleza estética figurada | 138 |
| • 3.1.6 Sensorio: jerarquías y bastardías  | 150 |
| • 3.1.7 Vestigios de un alma en retirada:<br>la e-vidente presencia del alimento<br>que insiste en su ausencia                               | 159 |
| • 3.1.8 <i>Souvenir</i>  | 163 |
| §3.2 (Neo)barrocofagia   | 166 |

#### **IV. La comida y las formas**

|   |     |
|---|-----|
| §4.1. La mesa y su fetichismo: espejismo de soberanía   | 188 |
| §4.2. Comida y utensilios o la ficción de lo unario   | 212 |
| §4.3 Excursus: <i>El asa</i><br>[de un vaso, un jarro, una cesta, una colodra, una olla, un cántaro o una vasija] | 225 |

#### **V. La comida y el cuerpo**

|   |     |
|---|-----|
| §5.1. Comida y poder:<br>la boca afina su decir en la muela de las definiciones   | 231 |
| §5.2. Deseo de incorporación y traición del alimento:<br>comer y descomer, ingestión y extrusión o la transfiguración de la boca en ano | 242 |

#### **VI. La comida y lo animal**

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| § 6.1 Homínidos / Animalidad        |     |
| • 6.1.1 Creaturas                   | 258 |
| • 6.1.2 Dios, la bestia y el Estado | 260 |
| • 6.1.3 Omnívoros                   | 263 |
| • 6.1.4 Antropofagia                | 267 |
| § 6.2 Humanismo / Animalidad        |     |
| • 6.2.1 Autómatas                   | 271 |
| • 6.2.2 Animal simbólico            | 273 |
| • 6.2.3 Concepto animal             | 275 |
| • 6.2.4 Paradoja animal             | 277 |
| § 6.3 Posthumanismo / Animalidad    |     |
| • 6.3.1 Reaccionario                | 279 |
| • 6.3.2 Zoopolítica                 | 280 |
| • 6.3.3 Posanimalismo               | 283 |

#### **VII. Comida y bebida**

|   |     |
|---|-----|
| §7.1. La secreta negrura de la leche  | 287 |
| §7.2. Lo apolíneo, lo dionisiaco, las máscaras del vino<br>y su economía-política | 295 |
| §7.3. Coda: cola  | 309 |

#### **VIII. La comida y el hambre**

|   |     |
|---|-----|
| §8.1. Incorporación y dialectica neoliberal:<br>iatrogenia, sapidez y rapidez | 315 |
| •8.1.1 Incorporación e iatrogenia   | 320 |
| •8.1.2 Incorporación y sapidez  | 327 |
| §8.2. Hambre e Incorporación  | 340 |

|                                  |                |
|----------------------------------|----------------|
| <b>Referencia Bibliográficas</b> | <b>368-400</b> |
|----------------------------------|----------------|

*Comí con la honestidad de quien no engaña lo que come: comí esa comida y no su nombre.*

Clarice Lispector, *El reparto de los panes*

*Los mecanismos como el enmascaramiento, el distanciamiento y la evasión propician en nosotros el olvido de los destructivos preliminares de casi todos los actos de creación; incluso de uno tan básico y necesario como es el de la preparación de la comida. Hay pocos libros de cocina que lleven el título Matar y cocinar o Destripar y cocinar, y, aun así, ¿cómo sería posible lo uno sin lo otro?*

Yi-Fu Tuan, *Escapismo*

*El hombre que come tiene cada vez menos compasión  
y al final acaba no teniendo ninguna*

Elias Canetti, *El libro contra la muerte*

*El primer sentido de la palabra cólera fue cultivar la tierra*

Giambattista Vico según Gaston Bachelard

**Exergo**<sup>1</sup>: “La tesis doctoral es un trámite y un rito, dos caras —técnica y mítica— de todo examen. Como rito culmina la secuencia de los ritos iniciativos: el que pasa el examen recibe, de manos de sus pares, la alternativa, el derecho a proclamarse igual a ellos y a actuar igual que ellos. El nuevo doctor recibe un título, es marcado y etiquetado, se le asigna un lugar, el lugar más alto, en el sistema institucional del saber: marca que le separa, lugar distanciado, desde el que puede hablar pero no escuchar, lugar de la comunicación irretroactiva, lugar de —en los dos sentidos de la palabra— dictador. La tarea que se le exige cumplir, la tesis doctoral, es un ejercicio de lectura, de lectura del texto del poder, la escritura de un discurso acorde con ese texto —de una prolongación del texto—: el criterio de evaluación es la concordancia del discurso con el texto; concordancia en la forma, de ahí el estilo— o mejor, ausencia de estilo— que caracteriza a la escritura académica y que llevará a la ablación de toda huella personal, significada por la eliminación en los enunciados del sujeto en primera persona, que desaparecerá detrás del plural, implícito o explícito—, el «nosotros» que denota la «república de los sabios» y connota la «Majestad» —plural mayestático— del poder; concordancia en el contenido, pues el discurso es —denotadamente— una taracea de datos y de citas, una tarea estirada hasta cubrir exhaustivamente una extensión —aún a riesgo de que la comprensión se pierda—, lo que connota un homenaje al dato (significante de la positividad, de la situación actual, instituida, de las relaciones de poder) y a la autoridad (la cita cobija al citante tras la autoridad del citado, pero a la vez erige a éste en autoridad)”. (Ibáñez 1979:5-6)

---

<sup>1</sup> Exergo (fuera de la obra). Según Derrida, “*el exergo* juega con la cita. Citar antes de comenzar es dar el tono, dejando resonar algunas palabras cuyo sentido o forma deberían dominar la escena. Dicho de otro modo, el exergo consiste en capitalizar dentro de una elipse/epipsis. En acumular por adelantado un capital y preparar la plusvalía de un archivo.” (Derrida 1997:15)

## **I. La comida y las palabras**

*Tan solo el hombre aprendió a reemplazar el proceso entero de la incorporación por un acto simbólico. Los movimientos que parten del diafragma y son característicos de la risa, al parecer reemplazan, resumiéndolos, una serie de movimientos peristálticos del vientre*  
Elias Canetti, *Masa y poder*

## 1.1. Logofagia

Las fauces nos definen. Las palabras se exhalan por la boca, “encrucijada pulsional” a través de la cual la comida entra. ¿Cómo versar sobre lo que nos constituye? La semántica es básicamente extrovertida (logomaquia), la incorporación introvertida (logofagia). Un solipsismo lingüístico bullicioso ante un materialismo gástrico circunspecto. El que calla otorga: cede los posibles análisis de un gustoso mundo de lo e-vidente. Ver para creer, o como algunos suponen, no hay más de lo que se nos muestra. “Saber es siempre ver; ver es ver lo que es visto; lo que es visto es lo que se presenta delante de nosotros, lo que se presenta-delante, esto es el ob-jeto. Precisamente en la medida en que está puesto delante, en que es ob-jeto, es visto, conocido; de tal manera que el saber, la conciencia es esta posición-delante como tal, es la ob-jetividad y lo que últimamente la funda”. (Henry 2006:25-26). *Obietus* designaba originalmente algo de poco valor capaz de ser arrojado sin preocupación. El pensamiento difícilmente va a procurar demasiado lejos la aventura de volver a casa. Husmea en lo que lo rodea con solemnidad y gesto adusto. Discrimina sin miramientos entre lo trascendente y lo venial. La comida nunca fue más que una cuota experiencial de la teórica, muy alejada de cualquier instancia de verdad, pues ésta tuvo su proceso consagratorio con la hegemonía del principio de igualdad y diferencia, discriminando cualquier instancia analógica. En el ámbito del conocimiento, el privilegio de la representación ha solapado al de la incorporación. Saber y sabor, cultura y cultivo comparten significaciones aunque no regímenes de verdad. “Qué curiosa desterritorialización, llenar la boca de palabras en lugar de llenarla de alimentos y de ruidos.” (Deleuze & Guattari 2010:67) El pensamiento pudo llegar a reñir con el mundo, estableciendo conocimientos a partir de distanciamientos y perspectivas, pero evidenció miopía con respecto a lo íntimo. El mundo antiguo inauguró un camino a partir del primer proceso de racionalización platónico —asimilando lo culinario al simulacro de la retórica, la cosmética y la sofística (*Gorgias* 463 b-c) y proclamando un cuerpo domesticado y regido por el alma médica y la higiene (465 d) y escindido del alma para filosofar correctamente (*Fedón* 64b-69c)—, continuó con Aristóteles, su contribución al “olvido del ser”, su *aphairèd* (abstracción) e instauración del canon de lo que hasta hoy conocemos como los cinco sentidos, para luego inaugurar la era cristiana con la mirada estoica —otra forma de no lidiar y segregar el cuerpo de toda instancia del conocimiento— al informarle a Lucilo que “muchas cosas nos ayudan y no son parte nuestra, y si lo fuesen no podrían ayudarnos. La comida ayuda al cuerpo del hombre y sin embargo no es parte suya” (Séneca 1884:342)

Desde tiempos inmemoriales, la claridad exterior reputó más para cualquier instancia cognoscente que el lóbrego, oscuro y excrecente mundo interior.

## Bibliografía

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2010) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* Valencia: Pre-Textos.
- HENRY, Michel (2006) *La barbarie* Madrid: Caparrós Editores.
- LIZCANO, Emmánuel (2006) *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones* Madrid: Traficantes de sueños.
- PLATÓN, (1992) *Diálogos II. Gorgias, Menéxemo, Eutidemo, Menón, Cratilo.*

Madrid: Gredos.  
SÉNECA, Lucio Anneo (1884) *Epístolas morales* Madrid: Luis Navarro Editor.

## 1.2. Abstracción e incorporación

La ingesta adánica forja una caída eterna. La palabra humana será a partir de ese acto desposeída de su mágica inmanencia que establecía la relación del hombre con las cosas en su estadía paradisíaca; con la pérdida del Edén se desvanece la simbiosis del nombre y lo nombrado. “El pecado original es en efecto el nacimiento de la *palabra humana*, en la que el nombre ya no vive ileso; la cual salió del lenguaje de los nombres, es decir, del lenguaje concededor o, incluso, dicho de otro modo, de la magia inmanente propia, para volverse expresamente mágica, a saber, desde afuera. Y es que la palabra ha de comunicar *algo* (además de sí misma). Eso es realmente el pecado original propio del espíritu lingüístico. La palabra en tanto que exteriormente comunicadora, parodia de la palabra expresamente mediata sobre la palabra de Dios expresamente inmediata, es decir sobre la palabra creadora de Dios, y ruina al tiempo del espíritu lingüístico adánico y dichoso que se encuentre entre ellas.” (Benjamin 2007:157) Se pierde la correspondencia entre las cosas y el lenguaje, y este último, originariamente nominal, deviene “comunicacional”, en donde alguien comunica un objeto a otro/a. Amén de la mística benjaminiana con su secreta manifestación preabélica capaz de “despertar a las cosas” y su posterior castigo de extraviarse en los laberintos del lenguaje alejándolas, nos interesa rescatar para el tema que nos ocupa, su crítica a la idea instrumental y representacional (porque no vejadora) que subyace al lenguaje del sujeto moderno. El estigma pecaminoso es la abstracción: “el origen de la abstracción (en cuanto facultad del espíritu lingüístico) también hay que buscarlo en el mismo pecado original. [...] Tal vez sea posible suponer que los elementos lingüísticos abstractos tengan sus raíces en la que es la palabra juzgadora, a saber, en el juicio. La inmediatez (y tal es la raíz lingüística) de la comunicabilidad de la abstracción se halla depositada en el juicio. Pero, además, dicha inmediatez en la comunicación de la abstracción se presentó juzgando, cuando en el pecado original el ser humano abandonó la inmediatez en la comunicación de lo concreto; así abandonó al nombre y cayó en el abismo de la mediatez de toda comunicación, de la palabra en tanto que instrumento, de la palabra vana”. (*Ibidem*:158). Hubo un hito —la caída— que desechó la inmediatez en la comunicación de lo concreto, ocluyó la magia del nombre, extravió al hombre de las cosas y produjo, con el lenguaje como mediación, un vínculo abstracto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Althusser planteó que estamos condenados a la abstracción para acceder a lo concreto: “Hemos visto que los individuos, por su lenguaje y sus prácticas, por el saber que surge de esas prácticas y luego por la práctica científica que sigue de esas, nunca sale de la abstracción. Con esto no estoy diciendo que vivamos fuera de lo *concreto*, sino que estamos condenados a la abstracción para apuntar, nombrar, conocer, alcanzar y apropiarnos de lo *concreto*” (Althusser 2015:87) La fenomenología, muy sugerentemente, denomina “lo concreto” no a aquellos datos empíricos provistos por los sentidos, sino las estructuras *a priori* que otorgan de sentidos esos datos aparentes. “Ciencia de la ingenuidad” —diría el filósofo— pues “lo que cuenta es la idea de que el pensamiento objetivante se ve desbordado por una experiencia olvidada de la cual vive”. (Lévinas 2002:54)

Ahora, ¿cuánta distancia implica objetividad? En principio, podríamos responder que la suficiente como para prescindir de las características que presenta la superficie de las cosas. La abstracción desecha cualidades y ordena la experiencia. Desafía la capacidad de asombro cuando prescinde de texturas, olores, sabores y colores, y apela a materias mensurables, invisibles y uniformes. Reduce el mundo al fiel testimonio ocular e invita en paralelo a soñar —descartando artilugios de “genios malignos”— e imaginar singularísimas cosmogonías mediante texturas y mixturas alimentarias: “«Yo he dicho que por lo que yo pienso y creo, todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y éstos fueron los ángeles...»” (Ginzburg 2008:43 ) Estas son las palabras recuperadas de un herético olvidado, ese molinero autodidacta que portaba el alias de Menocchio, y cuyas apreciaciones le costaron la vida, un año antes que a Bruno, a manos de la Inquisición. En perspectiva, podría decirse que si bien ciertas formas lingüísticas están relacionadas con determinadas formas de verdad, la visión del mundo de este lego de Montereale no resulta tan disparatada —ni menos abstracta— respecto de nuestras reverenciadas y modernas teorías del Big-bang y la Evolución. El origen es, invariablemente, germen de la especulación.

Desde siempre, y en particular desde que nacemos, la abstracción nos ayuda a organizar el mundo.<sup>2</sup> Categorizar, tratar con cúmulo de objetos a partir de sus rasgos comunes, apelar al Ser —abstracción tácita o mayor y menos tangible—. En definitiva, cocinar no es más que procurar abstraer. Sin esta domesticación de la experiencia no sólo no existiría la cocina, la comida enlatada o el *summum* de la abstracción culinaria “expresionista”, los caldos en cubos, sino también la medicina, el derecho o la educación.

El todo y las partes. ¿Cuánto de abstracción hay en la extracción de una parte de lo real, cuando esa parte sigue siendo real aunque abstraída y de la misma materia que lo concreto? La técnica del desposte le sirvió a Sócrates para explicar esto y dar cuenta cómo se enacarnan las ideas: “— Pues que, recíprocamente hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros a manera de un mal carnicero” (Platón 1988a:386 / 265e). El lenguaje no es capaz de ofrecer sino abstracciones o imágenes. Ahora, una imagen es una abstracción del mundo en dos dimensiones que —como dice Baudrillard— “quita una dimensión al mundo real e inaugura, de

---

<sup>2</sup> Y esto no atañe solo al mundo moderno como pensaron la experiencia de la enajenación Marx, Benjamin o Simmel, entre otros. Para Worringer (1953) la historia del sujeto debe concebirse desde el espíritu de la abstracción. De hecho, la originaria “voluntad de arte”, en tanto condición psíquica del ser humano, deviene desde siempre de nuestro miedo originario ante la arbitrariedad de los fenómenos exteriores. Así da cuenta, muy anticipada y lúcida, de la “desaparición de las cosas”, de nuestra impotencia ante la enajenación del mundo objetivado, de la jerarquización sensorial, o sea de develar las complejas relaciones ocultas debajo de la superficialidad. Acaso cocinar —como venimos señalando—, ¿no es una forma de abstraer el alimento o la naturaleza? Como dice Serres “la idea abstracta equivale a una grandiosa economía de pensamiento [aunque] la abstracción es el tapón” (2013:58)

ese modo, la potencia de la ilusión” (2006:15-16). Ella fue también la gran aventura del arte moderno que produjo la definitiva desencarnación del mundo.<sup>3</sup>

Toda técnica abstrae: mediatiza o vuelve artificiosa la experiencia. El telescopio, por ejemplo, captando una parte de la realidad intermedia entre la experiencia y la percepción: “Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. Esto quiere decir, en primer lugar: no son ni sus conceptos ni sus leyes. Las ideas no sirven para el conocimiento de los fenómenos, y éstos no pueden ser criterios para la existencia de las ideas. Más bien, el significado de los fenómenos para las ideas se agota en sus elementos conceptuales. Mientras que los fenómenos, con su existencia, comunidad y diferencias, determinan la extensión y contenido de los conceptos que los abarcan, su relación con las ideas es la inversa en la medida en que la idea, en cuanto interpretación de los fenómenos —o, más bien, de sus elementos—, determina primero su mutua pertenencia.” (Benjamin 2006:230)

Prima el intento de conocernos. No por casualidad, uno de los siete sabios de Grecia, que encarna en gran medida la sabiduría y el origen de la especulación científica y filosófica en occidente, padeció no solo un accidente mirando el cielo, sino también, la hilaridad de su observadora: “Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta de Tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía”. (*Teeteto* 174 a-b) Aristóteles, en una defensa gremial, contradujo esa discapacidad con su arte crematístico y aunó al *theoros* con las cosas, al espectador con el mundo.<sup>4</sup> Moraleja

---

<sup>3</sup> Por un lado, esta nota sirve para aclarar que Baudrillard diferencia la imagen, en tanto abstracción, de la virtualidad, diciendo de esta última que “al hacernos entrar en la imagen, al recrear una imagen realista en tres dimensiones (agregando incluso una especie de cuarta dimensión a lo real para volverlo hiperreal), destruye esa ilusión (el equivalente de esta operación en el tiempo es el «tiempo real», por el cual el anillo del tiempo se cierra sobre sí mismo en la instantaneidad, derogando así toda ilusión, tanto del pasado como del futuro). La virtualidad tiende a la ilusión perfecta [...] Su única meta es la prostitución, el exterminio de lo real por su doble” (Baudrillard 2006:16). Su contracara es el *trompe-l'oeil* que reduciendo una dimensión a los objetos concretos, vuelve mágica su presencia y se reencuentra con lo onírico en su forma inmanente (Véase Parágrafo §3.1 La comida y su representación). Por otro lado, el arte en tanto “ilusión exacerbada” o “espejo hiperbólico”, en su expresión moderna se aventuró a la abstracción y “en su fase «irruptiva», primitiva, original, ya fuese expresionista o geométrica, formaba parte todavía de una historia heroica de la pintura, de una deconstrucción de la representación y de un estallido del objeto. Al volatilizar su objeto, el sujeto de la pintura se aventuraba hacia los confines de su propia desaparición. Pero las formas múltiples de la abstracción contemporánea están más allá de esta peripezia revolucionaria, más allá de esta desaparición «en acto»: ahora muestran rastros del campo indiferenciado, banalizado, desintensificado, de nuestra vida cotidiana, de una banalidad de las imágenes que ha ingresado en las costumbres” (*Ibidem*:21) La desencarnación total de nuestro mundo, ya no en su fase dramática (simulación aurática) sino banalizada (simulación post-aurática) podría ejemplificarse con las dos instancias representacionales de Warhol y sus *Sopas Campbell's*: la de los años '60 en tanto signo-mercancía y anti-originalidad y las *Soup Boxes* de 1986, estereotipo de la simulación, estetización cínica o “genio” publicitario consagrado.

<sup>4</sup> “Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría, cuentan que previendo, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los

(*epimythion*): no es lo mismo abstraer que abstraer-se. Ni en cuestiones de dinero, ni en visiones del mundo.

La abstracción conspira contra el sensorio: se nos propone vivir abstraídos, aunque suframos de manera concreta. No es menos abstracto el mundo que la ideología dominante, de la misma manera que la naturaleza en relación a la cultura<sup>5</sup>.

La forma en que nos apropiamos del mundo, de nuestra realidad, de cómo nos comportamos con los objetos es, para Marx, la *afirmación de la realidad humana*. Ahora la propiedad privada nos ha estupidizado y hecho creer que cualquier objeto o cosa solo es *nuestra* cuando la poseemos: “cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado por nosotros*” (Marx 1980:148) La superación de la propiedad privada le permite referirse a los sentidos como “teóricos en su práctica”, o sea al igual que la reflexión teórica ellos pueden relacionarse con los objetos sin la ambición utilitaria o funcional, evitando remitir su uso —como ocurre en el capitalismo— sólo a su valor de cambio y a su razón instrumental —perseguir un fin—, y sin consideración por su especificidad sensible. Sólo así los sentidos se convierten en potencias dematerializadoras. Pero, si bien “hay que atenerse a lo fenoménico, a la percepción (Marx 1982:50), debemos saber que “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días” y son ilimitados salvo la extrema necesidad de tener hambre pues, “el sentido que es presa de esa grosera necesidad práctica, tiene solo un sentido limitado” (Marx 1980:150) Así, la historia de los sentidos o el lugar del cuerpo en la historia nos cuenta el devenir de las instituciones sociales: “Para Marx, nuestras capacidades sensoriales no nos vienen dadas ni son fijas, sino que cuentan con una compleja historia propia. Evolucionan a medida que la humanidad se pone a trabajar sobre el mundo material y, en ese proceso, transforma su propia constitución sensorial. Así, el cuerpo, un fenómeno natural, es también un producto social, como lo es casi todo lo que vemos, tocamos y saboreamos. [...]Es como si la historia de la autoproducción humana, en un sentido del término que incluye oler una rosa y comerse un melocotón, fuera el cuerpo material en el que el espíritu humano está encarnado. Lo que desde un punto de vista es una acumulación de fuerzas productivas es también, visto desde otro ángulo, la historia del sensorio humano. Las capacidades sensoriales y las instituciones sociales son dos caras de la misma moneda”. (Eagleton 2017b:43)

Abstraídos y/o distraídos, esa no es la cuestión, sino la incorporación. Quien lo entendió fue el materialismo —no marxiano, sí feuerbachiano— que reescribió

---

molinos de aceite de Mileto y de Quíos, alquilándolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, y él los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan. Así se dice que de esta manera Tales dio pruebas de su sabiduría” (1259a)

<sup>5</sup> “La naturaleza siempre se da filtrada por la cultura (como ocurre, por ejemplo, en las cartas de los restaurantes)” (Eagleton 2017b:49)

en silencio la protohistoria de la teoría y forjó una prognosis no filistéa basada en la asimilación. Para el gran Espíritu del idealista no hay humor, ni realismo sensual. Una idea protofilosófica brilla en el firmamento y a modo de principio inquebrantable rige tácitamente en el devenir de la profesionalización del pensamiento: se puede pensar sin ver, pero no ver sin pensar. Todavía se escuchan, sin embargo, la caída del sabio de Mileto y la risa de la muchacha de Tracia y permiten ser reintrepretados y esgrimir que, más allá de las consecuencias, siempre es sugerente “convertir en objeto de saber, algo que, en principio, no valía para ningún objeto del saber real”: “las relaciones entre cercanía y lejanía —con las que se juega enfrentándolas en la anécdota de Tales— son todavía en el realismo de Feuerbach los recursos conceptuales para la determinación del comienzo de la filosofía y de su distancia a él. Lo que queda ante los pies y se pasa por alto ya no es el modelo de lo real, sino —más crudamente— aquello que se “incorpora”: respirar y comer. De este modo, lo más cercano se acerca tanto que sólo puede ser lo más lejano en el tiempo: la última aproximación de la sabiduría del hombre a él mismo: que *es lo que come*” (Blumenberg 2000:156-157)

## Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (2015) *Iniciación a la filosofía para no filósofos* Buenos Aires: Paidós.
- ARISTÓTELES (1998) *Política* Madrid: Gredos.
- BAUDRILLARD, Jean (2006) *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas* Buenos Aires: Amorrortu.
- BENJAMIN, W. (2006) *Obras, libro I/vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Obras, libro II/vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- BLUMENBERG, Hans (2000) *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de la teoría* Valencia: Pre-Textos.
- EAGLETON, Terry (2017b) *Materialismo* Barcelona: Península.
- GINZBURG, Carlo (2008) *El queso y los gusanos. El cosmos según el molinero del siglo XVI* Península: Barcelona.
- LÉVINAS, Emmanuel (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* Salamanca: Sígueme.
- MARX, K. (1980) *Manuscritos: economía y filosofía* Madrid: Alianza.
- (1982) “Tesis Doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza” en *Escritos de juventud 1835-1844* México: FCE.
- PLATÓN (1988a) *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista, Político* Madrid: Gredos.
- SERRES, Michel (2013) *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...* Buenos Aires: FCE.
- WORRINGER, Wilhem (1953) *Abstracción y naturaleza* México: FCE.

### 1.3. Fenomenología de la incorporación

“Traer a la luz del día”, ¿no es una alegoría tratándose, en este caso, de una operación íntima? Cuál lúcido epígrafe de Clarice Lispector, el fenomenólogo sentencia en sus investigaciones introductorias: “Tenemos que traer a la conciencia el estado de cosas, con independencia de la palabra, y a continuación fijar, a partir del texto, en qué sentido el estado de cosas es mencionado por la palabra” (Heidegger 2008:27). Develar las palabras, pues a partir de la inflación semántica del tema alimentario, exigiría arrebatárselas de su sentido corriente para lo que habla en ellas y nos dirige la palabra: “lo que la palabra dice habla ya en el lenguaje antes de que el pensamiento lo tome en consideración y lo denomine con un nombre propio. El decir del pensamiento lleva de propio a la palabra eso que no está hablado. Y lo que el pensar lleva así a la palabra no es inventado, sino que ha sido hallado, y ha sido hallado en presencia de lo que se presenta que ha llegado ya al lenguaje”. (2005:193)

Alimentarse, comer, incorporar.... A no embrigarse con las nominaciones o las sofisticas “imágenes sonoras” [*eidóla legómena*]<sup>1</sup> (Sofista 234c6). A no perdernos en nosotros, ni en el objeto. A no aceptar nada como evidente por sí mismo. Ya hemos vuelto a caer —y así podría leerse, como un *revival*, buena parte de la historia del pensamiento occidental— de las alturas de la conciencia al abismo de la existencia (o de demostrar a dejar mostrarse). Vamos, desestimando el espectáculo de las esencias, en busca del fenómeno que se nos muestra en tanto objeto no puro para descifrar el reino del sentido e intentar comprender sin prejuicios ni *a priori*. Procederemos a tratar como un problema autónomo la manera en que aparecen las cosas. “Fenomenología quiere, pues, decir [...] permitir

---

<sup>1</sup> Más allá de esa referencia concreta a la discusión platónica-sofística de esos diálogos llamados “críticos” (pues reexaminan cuestiones tratadas en otros anteriores —en especial la Teoría de las Formas o Ideas y su relación con el mundo fenoménico y sensible—), Foucault le da “otra vuelta de tuerca” cuando señala lo irreductible de la figura y el texto: “No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis”. (Foucault 1986:21) Es una sugerente visión para un ámbito tan visual —“la comida entra por los ojos”— como el alimentario. Pero las palabras, como las existencias son suplementos de la realidad y los signos socorristas autorizados. Así, otra forma de encarar una crítica a la palabra como suplemento tiránico a través de la letra o la escritura queda explicitado en Derrida cuando traza un recorrido que empieza en Platón, se inscribe muy lúcidamente en Rousseau y llega al Lévi-Strauss de *Tristes Trópicos*. Si de citar se trata hay un pasaje muy lúcido en que señala un emparentamiento de la escritura y el dinero en nuestras sociedades capitalistas: “El movimiento de abstracción analítica en la circulación de signos arbitrarios, es paralelo a aquél por el que se constituye la moneda. El dinero reemplaza a las cosas por sus signos. No solamente en el interior de una sociedad sino de una cultura a otra. Por esta razón es que el alfabeto es comercial. Debe ser concebido dentro del momento monetario de la racionalidad económica. La descripción crítica del dinero es la reflexión fiel del discurso sobre la escritura. En ambos casos se sustituye la cosa con un suplemento anónimo. Así como el concepto no retiene más que lo comparable de las cosas diversas, así como la moneda da «medida común» a objetos inconmensurables para constituirlos en mercancías, también la escritura alfabética transcribe, dentro de un sistema de significantes arbitrarios y comunes significados heterogéneos: las lenguas vivientes.” (Derrida 1986:378)

ver lo que se nos muestra, tal y como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. [...] «¡a las cosas mismas!» (Heidegger 1990:45) *-zu den Sachen!* —era el lema de Husserl, el filósofo más progresista para Adorno, pues, a pesar de sus contradicciones que el frankfurtiano ejemplificó con un adagio inglés acerca de la incorporación y la posesión culinaria —*he wanted to eat the cake and have it too*—, vio en esa búsqueda la salvación de la filosofía de la unívoca impostura idealista<sup>2</sup>. La reflexión no es solo el libre volverse del yo autoconciente hacia sí mismo, transformando las vivencias en objetos a considerar, pues podemos señalar que hay conciencia no reflexiva sobre uno, o sea un saber de nuestro propio acto en el mismo acto intencional en el que intentamos saber del objeto. Captar sus posibilidades o entregarnos al sentido que puramente se da en una situación concreta que siempre es la facticidad. Debemos apartarnos de las cosas —tal como se nos dan: caóticas e informes— y darles forma y sentido. No se trata de emanar hacia ellas; conscientes de que no hay “cosa en sí”, debemos encontrar el acceso a las cosas mismas haciéndonos de su sentido. (*Ibidem*:48) Hacer explícito lo que está implícito en nuestro saber ordinario. Fenómeno es aquello que debe ser descubierto, puesto de relieve desde el ocultamiento; eso nos garantiza que se trata de algo que se muestra y no solo algo que aparece en el sentido de lo aparente.<sup>3</sup> Ya se nos advertía sobre el riesgo de “convertir la observación en concepto, el concepto en palabras” aunque intentando “proceder con estas palabras como si fueran objetos”. (Goethe 2002:55 § 14) Ahora, debemos saber que aquello que se nos ha mostrado y que hemos nombrado, no se nos entrega de inmediato sino que debemos contemplarlo e interpretarlo. Lo yerto se convierte en expresión. El pensamiento vive siguiendo el itinerario del desocultamiento o al hacer presente lo que antes estaba oculto, o sea al “des-cubrir”. *Aletheia*, un procedimiento que nos permita develar la opacidad del mundo y nuestras conductas, o sea incorporar a la cuestión del sentido “el lado diurno de lo existente”. (Sloterdijk 2006:170)

---

<sup>2</sup> Adorno discutió con los fenomenólogos, aunque reconoció a Husserl su intento de conjugar razón y realidad. Si bien su vocación fue ir hacia las cosas, no logró abandonar el concepto central de la tradición idealista, o sea la razón universal y absoluta. En un pasaje de su *Dialéctica negativa*, además de criticar la moda de la ontología del ser en Heidegger y por lo tanto su debilitamiento, tiene para Husserl —más allá del reconocimiento de sus virtudes— una sugerente crítica “gremial”: “Husserl mantuvo su filosofía en los límites de la especialización, y a pesar de todas las llamadas preguntas por el fundamento dejó intacto hasta sus últimos años el concepto de ciencia estricta; así trató de armonizar inmediatamente con las reglas de juego científicas algo cuyo sentido es propiamente criticarlas; *he wanted to eat the cake and have it too* [...] En vida a Husserl se le solía reprochar como irracionalismo el carácter paracientífico de la intuición categorial; pero su obra, considerada como un todo, se opone al irracionalismo y es su contaminación con la ciencia lo que habría que reprocharle”. (Adorno 1984:73)

<sup>3</sup> Marion lo explica muy bien como un contra-método ateniéndose al vínculo con los sentidos: “En todas las ciencias —y, por tanto, en metafísica— se trata de demostrar. Demostrar consiste en fundamentar la apariencia para conocerla, para reconducirla al fundamento, para conducirla a la certeza. Sin embargo, en fenomenología —es decir, al menos como intención, en el intento de pensar bajo un modo no-metafísico— se trata de mostrar. Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición para recibirla exactamente como se da [...] Mostrar, dejar aparecer y cumplir la aparición no implica ningún privilegio de la visión [...] El privilegio de aparecer en su apariencia se nombra 'manifestación' —manifestación de una cosa a partir de ella misma y como ella misma, privilegio de manifestarse, de hacerse ver, de mostrarse.”. (Marion 2008:40-41)

Amén del riesgo de quedar enmarañado en la jerga filosófica, y *epojé* mediante, resulta sugerente la misión del fenomenólogo al intentar un pensar radicalmente diferente al reflexivo-teorético y tratar de evitar así las infiltraciones involuntarias del lenguaje representativo. Somos herederos de ciertas representaciones públicas que repetimos como mantras y que se regeneran constantemente, ante las cuales hay que asumir una crítica histórica que destruya y en paralelo se apropie del sentido genuino de esas representaciones. Desmembrar las interpretaciones heredadas y dominantes de la vida social —en especial las pre-interpretaciones metafísicas— como condición de comprensión originaria de los conceptos y representaciones de la facticidad. Apelar a una hermenéutica de la sospecha. Desentrañar todo lo que el hombre ha producido y cómo él se ha producido en cuanto ser histórico y práctico.

“Nosotros decimos «verdad» y habitualmente la entendemos como corrección en el representar”. (Heidegger 1994a:15) Nuevamente el fenomenólogo “mete la cola” y apela a correr al lector de los modos “naturalizados” de pensar —acto intelectual— que se nos imponen y sustituyen cierta autenticidad por su representar conceptual. ¿Cuánto de ausencia y de presencia representa la representación? Ella es presencia en ausencia, pues al ser presentada representa su ausencia, o más bien al suplantarla la duplica. Se trata de un bosquejo construido por nosotros, más allá de la vista: representarse “es ver algo con el ojo interno”. (Wittgenstein 2007: 13e §66) Y prestos a realizar genealogías podríamos señalar que “desde Platón hasta Diderot, se busca el rostro bajo la mueca, el adentro debajo del afuera, la presencia bajo la representación. En la teoría del signo que la *Lógica de Port-Royal* elaboró en el siglo XVII, la representación se convierte en el dispositivo único que engloba tanto el discurso como la imagen, tanto el poder como el teatro, tanto la muerte como la vida. Desde la traducción de la Biblia que opone de Saci a Barcos, hasta las tumbas y retratos de los reyes, pasando por el *Tratado de la comedia* de Nicole, se evalúa la representación, entre opacidad y transparencia, entre pérdida y salvación”. (Enaudeau 1998:19-20) De Descartes a Kant, pasando por Hegel, los positivistas, el vitalismo y hasta el propio existencialismo —o sea toda la filosofía moderna— está impregnada del prejuicio de que en la vida intelectual, el concepto es una imagen de la realidad.

Ahora, el placer del espectador —del texto, lector o consumidor podría agregar Barthes— y su solipsismo en conjunción con las bellas formas cautivantes de nuestra atención, disfrazan o desdoblan nuestro yo en una instancia lúdica que estereotipa la representación. Su semiótica “es precisamente eso: cuando nada sale, cuando nada salta fuera del marco, del cuadro, del libro, de la pantalla”. (Barthes 1991:92) Escenario, marco, recorte, ventana o circunscripción retiniana que delimita el imaginario representado y que estipula que, independientemente del grado de verosimilitud o de imitación, “seguirá habiendo representación, en la medida en que un sujeto (autor, lector, espectador o curioso) dirija su *mirada* hacia un horizonte y él recorte la base de un triángulo cuyo vértice esté en su ojo (o en su mente)” (Barthes 1992: 93-94). Sin embargo, como ya hemos aludido, el goce o el cuerpo complican todo, salvo para aquellos que se animan a meditarlo: ahí entra en escena la representación culinaria que pone en juego los sentidos, y por placer o defecto invitan a duplicar el realismo y la representación: “En un texto antiguo que acabo de leer (un episodio de la vida eclesiástica relatado por Stendhal), se

suceden los alimentos nombrados: leche, tartas, queso a la crema de Chantilly, confituras de Bar, naranjas de Malta, fresas con almíbar. ¿Es un placer de pura representación (sólo experimentado por el lector goloso)? Pero a mí no me gustan la leche ni los alimentos azucarados, y me proyecto muy poco en el detalle de estas comidas infantiles. Aquí ocurre otra cosa relacionada sin duda con otro sentido de la palabra «representación». Cuando en un debate alguien *representa* algo a su interlocutor no hace más que alegar el *último estado* de la realidad, lo inmanejable que hay en ella. De la misma manera, tal vez, el novelista, al citar, nombrar, notificar la comida (tratándola como notable), impone al lector el último estado de la materia, lo que en ella no puede ser sobrepasado, dejado de lado (aunque no es el mismo caso de los nombres citados anteriormente: *marxismo, idealismo, etc.*). ¡*Es eso!* Este grito no debe ser entendido como una iluminación de la inteligencia sino como el límite mismo de la nominación, de la imaginación. En resumen, habría dos realismos: el primero descifra lo «real» (lo que se demuestra pero no se ve); el segundo dice la «realidad» (lo que se ve pero no se demuestra); la novela, que puede mezclar los dos realismos, agrega a lo inteligible de lo «real» la cola fantasmática de la «realidad»: sorpresa por que se comiese en 1791 una «ensalada de naranjas al ron», como en nuestros actuales restaurantes: esbozo de inteligible histórico y empecinamiento de la cosa (la naranja, el ron) por *estar allí*”. (Barthes 1991:73-74)

La historia del pensamiento occidental se funda en el desapego. El sinuoso transitar crítico de la verdad —que caprichosamente pudiéramos señalar en el camino que va de Nietzsche a Heidegger, sigue en Foucault para recalar en Sloterdijk— pone en duda la creciente autoafirmación y representación realizada con esfuerzo por el racionalismo moderno, pues “no es ni un contingente seguro de hechos ni una mera propiedad de las proposiciones, sino un ir y venir, un centelleo temático actual y un hundimiento en la noche atemática” (Sloterdijk 2006:327) Ahora, en ese devenir está el cuerpo, que a través de su quiasmo carnal y sensible obtura el pensamiento. “Desde el momento en que uno deja de pensar la percepción como la acción del puro objeto físico sobre el cuerpo humano y lo percibido como el resultado «interior» de tal acción, pareciera que toda distinción de lo verdadero y de lo falso, del saber metódico y de las fantasías, de la ciencia y de la imaginación, se cayera a pedazos” (Merleau-Ponty 2010:35-36) El cuerpo no es objetivo, pues nunca será objeto entre los objetos; el cuerpo no es nuestro, estamos “sujetos” a él sin poder sustraernos, ni distanciarnos ni verlo en perspectiva desde afuera. “El cuerpo pertenece al mundo de las cosas, como el mundo es carne universal” (*Ibidem*:125) Ahora, no como lo estereotipa la ciencia que separa y al hacerlo neutraliza: para ella la conciencia es un espectador aséptico, el mundo un espectáculo objetivo; la subjetividad, un interior sin exterior y el cuerpo, un exterior sin interioridad. Existe el mundo del cuerpo, el cual es interpretado sin conceptos y donde resulta ser la “medida de todas las cosas”. De manera iniciática el saber, más virgen de especulaciones conceptuales, privilegió la percepción como forma de conocimiento<sup>4</sup> y eso se opone con suma claridad en un pasaje del texto del fenomenólogo francés: “Pues yo que, antes de la reflexión, me creía situado en un mundo actual por mi cuerpo, en medio de otros hombres situados en él por su cuerpo, yo que creía verlos percibir el mismo mundo que

---

<sup>4</sup> Véase Simondon, cuyo *Curso* dictado en los años ´60 será trabajado más adelante.

percibo y que creía ser uno de ellos viendo su propio mundo, ¿dónde encontré, si no es en esa iniciación ingenua y en esas percepciones confusas el sentido de «a primera vista» que he querido abordar por la reflexión?”. (*Ibidem*:54) La conciencia —reflexividad del cuerpo en sí— no ve lo que permite que ella vea, o sea su corporeidad, su ligazón con el *ser* o la carne de la que participa y por principio niega y que deviene objeto. Es el *punctum caecum* o la ceguera de la conciencia. (*Ibidem*:219) Algo intuyó la poesía cuando exhaló: “*E caddi come corpo morto cade*” (“Y caí desplomado, **como** cae un cuerpo muerto” —el destacado es nuestro—)<sup>5</sup>.

Más allá de resultados, la discusión entre la razón y los sentidos —que también explicitaremos con mayor detalle en el capítulo acerca de la mirada filosófica sobre los mismos— tiene algo de saldada, y nos parece oportuno complejizar el análisis sobre el tema alimentario pensando a partir de otras directrices: oponiendo al discurso hegemónico —algunos creen inevitable— de la representación el de la incorporación: “En la historia europea del espíritu hay una curiosa tradición, no extinta completamente todavía, según la cual verdad es algo que no puede articularse por el habla, y menos aún por la escritura, sino solo por el canto, aunque la mayoría de las veces por la comida. En este concepto de verdad no se trata de presentación o representación de una cosa en otro medio, sino de la incorporación o integración de una cosa en otra. Es claro que aquí chocan dos modelos radicalmente distintos de adecuación posibilitadora de verdad: mientras que en la verdad que generalmente se toma en consideración y estima, la verdad representativa, se habla de una adecuación entre el intelecto y la cosa, o entre la proposición y el estado de cosas, la verdad más bien menospreciada, la incorporativa, tiende a la adecuación del contenido al receptáculo, o del consumidor a lo consumido”. (Sloterdijk 2003b: 469)

Podríamos decir —como alguna vez se dijo de la locura en relación a la razón— que la incorporación es la esencia de la representación, su pregunta y hasta su fundamento. Se trata de disímiles concepciones de verdad y correspondencia —la asepsia y la visceralidad—, además de dimensiones no equiparables de adecuación y de “poder-ser-lo-mismo”. Hay resoluciones que complican las sentencias: mientras que en lo que respecta a las verdades representativas puede decirse cuándo se dan los presupuestos para la correspondencia con la realidad, no sucede lo mismo con las verdades incorporativas pues es indiscernible el momento en que se realizan. La instancia asimilativa es difusa y esa es una parte significativa de su peculiaridad respecto de su campo veritativo. Una cosa es “asumir algo” y otra “dejarse asumir en algo”, son dos formas de vincularse con el mundo. “Por consunción asumen o asimilan comidas y bebidas, y al tomar sitio en una ronda de consumidores hacen visible su asunción o asimilación a los comensales”. (*Ibidem*:470) Se puede ser asimilador o

---

<sup>5</sup> Se trata del cierre del Canto V de *La divina comedia* del Dante que acontece en el segundo círculo del Infierno y refiere a la lujuria. Entre los padecientes, el poeta nos cuenta que reconoce a Francesca Rimini y su amante Pablo Malatesta, y que ante el relato de ella siente piedad y algo similar al desaparecer de su fuerza y el desplome que produce en el cuerpo la muerte. Una asimilación tan clara como problemática y paradójica pues toda la cercanía entre la experiencia del poeta y la experiencia del cuerpo que, ya “tomado” por la muerte, se viene definitivamente abajo, está fundamentada en aquel “como” que, mientras acerca, definitivamente aleja. (V -141-142)

asimilado, recipiente o contenido, consumidor o consumido. No hay muchas más opciones, solo se trata de comer o ser comido. Todo lo que nos rodea, incluyéndonos, vive de la muerte de todo.

Por ello todo análisis sobre la incorporación parte de la dimensión insoslayable de su verdad —trasfondo necesario pero no suficiente para su interpretación—: biológica. “El campo de las verdades de incorporación tiene importancia fundamental para la construcción de la razón humana, dado que en él se pone en vigor la diferencia, de vital importancia, entre verdadero y falso. Como en el campo de las verdades de representación, también aquí —y sobre todo aquí— lo falso conlleva en última instancia la muerte; por el contrario puede valer como verdadero lo que posibilita y amplía la vida. [...] Por eso, incluso en una cultura como la moderna, extremadamente orientada a la verdad representativa, bajo ninguna circunstancia puede descuidarse o abandonarse la conciencia de las relaciones incorporativas o participativas y sus valores de verdad y error. Hay motivos para constatar que la crítica de las relaciones incorporativas está hoy más descuidada que nunca”. (*Ibidem*:471)

Algunos piensan que es erróneo hablar de incorporación cuando se trata del cuerpo alimentado y que con referencia a él —abierto y expuesto— solo hay “salidas, torsiones ensanchamientos, escotaduras o desatascamientos, travesías, balanceos”, o sea “comer no es incorporar sino abrir el cuerpo a lo que tragamos, exhalar el adentro con sabor a pescado o a higo” (Nancy 2011:21 §32) Otra forma de “traer a la luz del día”, porque lo sugerente de este análisis postrero y cúlmine, es pensar el cuerpo más allá de su instancia significante, o sea sin estar sometido al orden del sentido. Así, reconociendo la impotencia generalizada y “sistemática” del pensamiento para hacer justicia a la evidencia del cuerpo —*corpus* y no *logos*—. Hablar a partir de él y no de él. Como veníamos diciendo, ante él, todo se desestabiliza, por eso referenciarlo filosóficamente —sujeto o individuo— o teológicamente —dios encarnado— es una forma de abstraerlo, desterritorializarlo, cerrarlo sobre sí, desmaterializarlo. Otros, a su vez, saldan esta cuestión mediante una fenomenología de la carne y distinguiéndola del cuerpo.<sup>6</sup> Ahora, el materialismo del siglo XIX comprendió, como pocos, la incursión de la carne en el pensamiento. Uno de sus eximios progenitores —Ludwig Feuerbach, no en vano el legador de la frase mas trascendente de la filosofía alimentaria<sup>7</sup>—

---

<sup>6</sup> La nota al pie obedece a una referencia insoslayable, aunque tiene vocación de dejar plantada la cuestión sin profundizarla pues sería interminable. Destacamos como un inteto sugerente el análisis de Michel Henri que separa cuerpo y carne y le otorga a esta última, en tanto encarnación, una sensibilidad significativa: “la encarnación no consiste en tener un cuerpo, en presentarse —a modo de un «ser corporal» y por ende material— como parte integrante del universo al que se otorga el mismo calificativo. La encarnación consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne. Por tanto, los seres encarnados no son cuerpos inertes que no sienten ni experimentan nada, no teniendo consciencia ni de ellos mismos ni de las cosas. Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor, que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su sustancia —una sustancia impresional por tanto— *comienzan y acaban con lo que ella experimenta*. [...] Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí; por otro, la materia ciega, opaca, inerte”. (Henri 2001:11)

<sup>7</sup> Reseñando el libro del fisiólogo materialista Jacob Moleschott *Lehre der Nahrungsmittel Für das Volk (Doctrina sobre los alimentos: Para el pueblo)* el mismo año de su publicación (1850), Feuerbach escribió la trascendente frase: “*Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt*

estima que no hay *cogito* sin cuerpo, sin pasión, sin dolor. La asepsia, distancia, inapetencia y desencarnamiento, primero del cristianismo y luego de la filosofía hegemónica moderna encuentran en esta época, no por casualidad, una insensibilidad que se impone a partir de nuevas técnicas anestésicas conjugadas por un saber científico como paradigma civilizatorio.<sup>8</sup> Hay un proceso idealista de separación cárnica de lo humano y del mundo que exige, según Feuerbach, volver a encarnarla para rehabilitar cierta sensibilidad frente a la circunspección racional, el deseo frente a la impavidez autoconciente, la inmediatez frente a lo general y la diferencia frente al absoluto. Interesante resulta que, detrás de este reproche no solo hallamos vocación epistémica, sino también el primer mojón de la crítica de la economía-política, pues se lee al idealismo —en conjunción con la moral cristiana— como la lógica representación filosófica del orden burgués. Es un tránsito que va de la recuperación de lo deseante a partir del hombre real (Feuerbach) a la expresión del trabajo concreto en su forma social dada (Marx) o de la sensualidad emancipada a la lucha de clases<sup>9</sup>, debate que continúa y que no profundizaremos aquí.

---

*Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er isst*. "Si se quiere mejorar al pueblo, en vez de discursos contra los pecados denle mejores alimentos. El hombre es lo que come". La misma, tan enunciada como interpretada, explícita para algunos la preocupación del filósofo materialista por el acceso de la prole a la buena alimentación, otros señalan el destaque del alimento como materialización de una cultura, y no faltan los que, sugerentemente sin negar las anteriores y evidentes exégesis, realzan cierta ironía o empatía semántica (*ist*: es, *isst*: come). La reseña de Feuerbach (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*) puede encontrarse completa en [http://www.ludwig-feuerbach.de/natur\\_rev.htm](http://www.ludwig-feuerbach.de/natur_rev.htm).

<sup>8</sup> "La primera anestesia con cloroformo la realizó Simpson en 1847. Pero es hacia 1840 que la anestesia moderna surge en los Estados Unidos con el empleo del éter y del protóxido de azoe, para intervenciones dentales, inaugurando una sucesión de descubrimientos ininterrumpidos: las primeras anestésias locales con cocaína se practicaron en 1884, seguidas por la introducción de la raquianestesia (1898), y esta última por el descubrimiento de la procaína (1905) y luego ciclópano (1930). Luego vendrán los anestésicos barbitúricos administrados por vía intravenosa (1932-1934), y luego toda la gama de coadyuvantes de la anestesia —curare, hipotensión controlada, hibernación artificial..." (Brossat 2008:55) Es interesante que el autor citado —basándose en Ernst Renan— vincula el legado norteamericano de la supresión del dolor —dispositivo anestésico o antidoloríferos— y la imposición el sistema democrático —la guerra por otros medios—. En nuestro caso, desarrollaremos más adelante (Capítulo IV, parágrafo §4.1. Comida y mesa, espejismo de soberanía) como el acto de comer "juntos" escenifica microsocialmente y de manera refleja normativiza lo que sucede en el ámbito social más amplio.

<sup>9</sup> Es altamente clarificadora la explicación de Eagleton: "Marx se veía a sí mismo como el precursor de un nuevo estilo de materialismo. Todo el materialismo previo, afirma en la primera de sus tesis sobre Feuerbach, ha cometido el error de concebir «la cosa, la realidad, la sensualidad [...] solo en la forma del objeto o de la contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no subjetivamente». Su compatriota Ludwig Feuerbach tenía razón, sostiene, al partir de la naturaleza corpórea de la humanidad. El problema era que no entendía esa naturaleza como algo activo. Para él, como para todos los empiristas, los sentidos son esencialmente órganos pasivos, mientras que para Marx se trata de rasgos constitutivos de la práctica humana, maneras de implicarse con el mundo. Es cierto que los empiristas basan el conocimiento y la actividad en el cuerpo, como el propio Marx. El problema, según él, es sencillamente que aquellos tienen una concepción falsa del cuerpo. Términos como «datos sensoriales» e «impresiones sensoriales», por no hablar de la curiosa idea de los conceptos como imágenes que tenemos en la mente, revelan una visión reificada de lo que es ser de carne y hueso". (Eagleton 2017b:42) Contemporáneamente, este tema es trabajado por Espósito, para quien el lenguaje, al designar, produce un signo, o sea un efecto de despojamiento. Niega su "presencia real" y la remite a un plano inmaterial. Eso es la mercancía, en

Antes, sería necio no reconocer, el esfuerzo hegeliano como el último gran intento de conjugar ciencia y filosofía dejando de lado todo tipo de experiencia —el cual Adorno criticará ejemplificando su errónea postura con una metáfora alimentaria o incorporativa—<sup>10</sup>. Hacemos referencia a un siglo XIX que, en su discurso hegemónico, vivía con entusiasmo la expansión revolucionaria del conocimiento científico y la esperanza prospectiva civilizatoria sobre la firmeza de un orden moral socialmente sancionado. En este contexto Hegel ya había señalado en ocasión de su crítica a la certeza sensible en su espirituosa *Fenomenología* —*geist* en tanto masa gelatinosa según Russell—: “cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental del saber, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran”. (Hegel 1992:69)<sup>11</sup>

---

donde el producto de consumo multiplicado, pierde su singularidad con un destino de desecho asegurado. Su tesis es: “la única manera de desatar este nudo metafísico entre cosa y persona es abordarlo desde el punto de vista del cuerpo. Dado que el cuerpo humano no coincide ni con la persona, ni con la cosa, abre una perspectiva que es ajena a la escisión que cada una de ellas proyecta sobre la otra.” (Espósito 2016:15)

<sup>10</sup> “Hegel, eterniza en su antigua irracionalidad la impotencia del espíritu que se presenta como omnipotente. [...] El *consensus* científico estaría dispuesto a conceder que también la experiencia implica teoría. Pero esta sería un «punto de vista», en el mejor de los casos una hipótesis. Representantes conciliadores del cientismo exigen de lo que llaman ciencia honesta o limpia, que rinda cuentas de tales presupuestos. Precisamente esta exigencia es incompatible con la experiencia espiritual. Si esta tuviese un punto de vista, sería el del comensal con respecto al asado. Ella vive de él devorándolo; sólo cuando este desaparece en ella, se podría hablar de filosofía.” (Adorno 1984:38)

<sup>11</sup> Entre las numerosas interpretaciones sobre este pasaje destacamos dos que nos parecen muy significativas: la de Fink “el hombre que en el olvido del ser se ha inmerso en lo sensible no sabe ya nada del sentido profundo del misterio ancestral del pan y el vino, ese sacramento de la tierra donde, en la aniquilación de lo manifestado por los sentidos, en el cambio de lo pasajero, se celebra el ser que no perece y que permanece en el grandioso lenguaje, con el que, de vez en cuando, intercepta el estricto sendero de la disciplina intelectual mediante una imagen poética, dice Hegel: «... cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad (*Realität*) de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no solo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él» (2011:124-125); y la de Dri, que le dedica un capítulo entero de su riguroso y profundo trabajo sobre toda esa obra del autor alemán: “Este ejemplo es sumamente pertinente para aclarar la posición de Hegel en lo referente a la realidad del mundo o, en otras palabras, en lo referente a su idealismo. Para los iniciados en los misterios eleusinos, el pan y el vino eran importantes en la medida en que significaban otra cosa que el mero pan y el mero vino. Estos no eran otra cosa que el lugar de la significación que unía a los iniciados. El verdadero significado o la esencia de las cosas sensibles está en el espíritu o en los hombres que se comunican mediante ellas”. (Dri 2006:86) Merece la pena mencionar que este pasaje sirve de

En su “dramático acontecer” la *Fenomenología* explicita que la conciencia que piensa un objeto muta y así lo modifica indefectiblemente de tal modo que la verdad se conoce tan solo en la absoluta superación de la objetividad de lo pensado a través del saber “absoluto” (Gadamer 2016:41) A pesar de esto, dicho pasaje clarifica su adscripción al idealismo (y por qué no, a la francmasonería) y su repelencia a las mentalidades positivístico-materialistas que otorgan la suprema realidad a los objetos sensibles. Para Eleusis<sup>12</sup> —ciudad agrícola y excelsa productora de trigo y cebada—, sus misterios y sus iniciados, y ante ciertos ritos psicodélicos, el ayuno, el *kykeon* (cebada y poleo), la fertilidad, fecundidad, sexualidad divinizada de la madre-tierra y los mitos de Deméter y Perséfone<sup>13</sup>, el

---

proemio para la explicación que ofrece Jameson de la ética hegeliana —que en tanto sistema “codificado” y en última instancia “metafísico”— puede delinearse con una amplitud ideológica inusitada, y que antes de deseo y dialéctica del amo y el esclavo, dicho pasaje “vindica el juicio que Brecht hizo de él como un gran escritor de comedias” (Véase Jameson 2015:64). No podemos dejar de mencionar también la sugerente crítica epistémica materialista a ese pasaje, corriente que a la postre aparecerá más desarrollada en nuestro trabajo: “La filosofía hegeliana no ha rebasado la contradicción entre el pensar y el ser [...] Al comienzo de la fenomenología nos encontramos únicamente con la contradicción entre la *palabra*, que es general, y la *cosa*, que siempre es particular. Y el pensamiento que solamente reposa sobre la palabra no rebasa esta contradicción. Pero así como la palabra no es la cosa, así tampoco el ser *enunciado o pensado* es el ser real. Si se objeta que Hegel no se plantea la cuestión del ser desde el punto de vista práctico, sino únicamente desde el punto de vista teórico, debe responderse que aquel punto de vista es aquí enteramente pertinente. La pregunta por el ser es precisamente una pregunta práctica, una pregunta en la que está comprometido nuestro ser, una pregunta de vida o muerte. Y si nos atenemos a la legitimidad de nuestro ser, no dejaremos que él nos sea arrebatado por la lógica. También debe ser reconocido por la lógica a menos que se obstine en contradecirse con el ser real. Por lo demás, incluso desde el punto de vista práctico —el punto de vista del comer y del beber— es invocado por la fenomenología para refutar la verdad del ser sensible, esto es, del ser singular. Aquí tampoco debo yo mi existencia, ahora y siempre, al pan lingüístico o lógico —al pan en sí— sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan «indecible». El ser, fundado en multitud de indecibles semejantes, es por ello él mismo algo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida, sólo allí se rebela el misterio del ser. [...] La existencia, aún siendo indecible, tiene para sí misma sentido y razón.” (Feuerbach 1976:76-77 - §28)

<sup>12</sup> Eleusis es la referencia a la incursión poética juvenil, embriagada de panteísmo, de Hegel en el exilio veraniego de 1796 cuyos remitentes son su amigo Hölderlin y Ceres o Deméter, la diosa griega de la tierra: “¡Oh Ceres, que reinaste en Eleusis!”. La más intrépida hermenéutica del mismo es la de D’Hont, que se mofa de las asépticas (Rosenkranz, Dilthey, Haym, Bertaux, etc.) y expresa que el poema ayuda a elucidar aspectos poco conocidos de la opaca personalidad de su autor, pues su lírica, como un manifiesto, exhuma secrecía, paganismo, afición masónica, cierta dosis de misticismo y por qué no, un deseo homosexual (D’Hondt 2013:109 y ss.) Es apasionante, e inabarcable en un trabajo como éste el tema de los misterios eleusinos y su vínculo con la tierra, sus productos, la alimentación y la embriaguez, y que ha sido tratado magistralmente en los siguientes libros: Kerényi, Karl (2004) *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija* Madrid: Siruela. Jung, C. G. & Kerényi, K. (2004) *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos* Madrid: Siruela. González Cortés, María Teresa (2000) *Eleusis, los secretos de Occidente. Historia agraria y bélica de la sexualidad* Madrid: Ediciones Clásicas. Gordon Wasson, R., Hofmann, A., Ruck, C.A.P. (1985) *El camino a Eleusis. Una solución al misterio de los enigmas* México: FCE; Colli, Giorgio (2006) *La sabiduría griega I y II* Madrid: Trotta

<sup>13</sup> En el origen no sólo está el verbo sino también lo femenino: “En Eleusis dominaba la gran diosa, que revelaba el misterio de la inmortalidad, siendo al mismo tiempo madre e hija, un ser femenino que se hacía renacer a sí mismo eternamente” Habría que emparentarlo en tanto santuario con Epidauro —la de los “buenos viñedos”—, aunque diferenciarlo en cuanto al género pues en éste

ejemplo hegeliano es sumamente didáctico: ni el pan (Ceres) ni el vino (Baco) son lo que son a primera vista pues asumen una profunda significación, y así la verdad de las cosas sensibles se halla en el espíritu, el cual no es algo por fuera que posee su verdad sino “fenómeno” cuya verdad se manifiesta en los sujetos. Hasta la actitud “animal” participa de dicha sabiduría en su devorar, no respetando las cosas sensibles. Misiva “natural” del infravalor de los objetos sensibles (Dri 2006:86). Para el idealismo sólo existe el “sujeto”, su actividad y el conocimiento que adquiere de sí mismo; nada hay detrás de él o fuera de su alcance. Es la instancia cúlmine de una filosofía descarnada e inapetente, tan insensible como inmaterial, en donde el cuerpo es la excrecencia del *cogito*. “El cuerpo significativo solo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo de un *espíritu* que lo desincorpora”. (Nancy 2010:50)

Feuerbach, cuyo humanismo es un piadoso ateísmo, representa la transición de la dialéctica idealista a la materialista o la iniciática “rebelión antropológica”<sup>14</sup>. Crítica epistémica y antiteológica contra la depravación cristiana de la carne que el pensamieto moderno había sumado utilitariamente a la moral puritana del trabajo y al interés histórico de la razón. Y esto no es poco, pues el hombre finito y con él, el cuerpo vuelve al centro de la escena, como así también la inmediatez de la vida y el deseo. Desde tiempos aristotélicos fuimos signados como *zōon logon ekhon*, o sea seres vivos que disponemos de logos —razón y lenguaje o “ser vivo capaz de discurso”, como dice Arendt<sup>15</sup>—, y en tanto “animales simbólicos” capaces de cumplir con dicha naturaleza que consiste en conocer a través de una representación simbólica verdadera de la realidad. Es el pasaje de esa vida teórica, pasiva o contemplativa que desdeñaba el cuerpo y el trabajo manual transitando hacia la acción y/o el devenir concreto.

---

domina “el principio masculino, que iluminando su oscuridad se abre camino con plenitud vigorosa. A Epidauro se acercaban mujeres infértiles con el deseo de que el dios les engendrara un hijo” (Kerényi 2009:73)

<sup>14</sup> Del ser con la razón como estandarte hegeliano, se pasa a lo humano feuerbachiano y a lo social marxiano. Aunque Buber señala con simpleza cómo Feuerbach realiza anticipadamente a Marx — de lo humano a lo social— cierta “rebelión antropológica”: “El filósofo que se rebela de esta suerte y de quien hemos de considerar discípulo a Marx, a pesar de todas las diferencias y oposiciones es Feuerbach. La reducción sociológica de Marx ha sido precedida por la reducción antropológica de Feuerbach” (Buber 1967:55)

<sup>15</sup> “La definición aristotélica del hombre como *zōon politikon* no solo no guarda relación, sino que se opone a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zōon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir el discurso o la razón sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso”. (Arendt 2009:40) Véase según Arendt las siguientes referencias: *Ética a Nicómaco* 1142a25 y 1178a6 sigs. Más allá de lo florida que pueda resultar esta “cita al pie” me parece que aporta lo suyo en relación a comprender la genealogía de la representación como forma de conocimiento del pensamiento occidental contrapuesta a destaque que proponemos de la incorporación y su respectiva oclusión. ¿Cuál es el grado de “traducción” discursiva de la incorporación?

En ese devenir, Feuerbach, que desentraña la esencia de la religión (“la escisión del hombre consigo mismo”) y desfallece la inmortalidad del alma, adscribe a cierta filosofía somática al asignar nuestro ser a la ingestión. Amén de su frase para la historia, estima ocupar parte de sus escritos revalorizando —como buen materialista— el tema alimentario, lo cual le costó en parte el reconocimiento de sus colegas. Hasta aquellos que valoraban sus primeros textos —como Johann Eduard Erdmann— llegaron a decir que terminó escribiendo “groserías gastro-ontológicas”. El acto de alimentarse o el hambre fueron parte del horizonte habitualmente referido para dar cuenta de la relación del hombre consigo mismo y con lo que lo rodea. Por ejemplo pensar de manera original —aunque el Dante, como en casi todo, y también Proust más adelante, expresaron algo parecido<sup>16</sup>— la relación sujeto-objeto a partir de la falta de sustento: “El dolor del hambre solo consiste en que no hay nada objetivo en el estómago, en que el estómago es objeto de sí mismo, en que sus paredes vacías se rozan entre sí, en lugar de rozar un material. Los sentimientos humanos no poseen por ello una significación empírica, antropológica, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, sino una significación ontológica, *metafísica*: en los sentimientos, incluso en los sentimientos cotidianos, se albergan las verdades más profundas y elevadas”. (Feuerbach 1976:88 - §33) Engels, más allá de su crítica y porqué no, también de su reconocimiento, se valdría de reflexiones por el estilo para criticar el idealismo filisteo y revalorizar su impronta material.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “Hablamos de la fisiología del hambre, que no distingue entre magdalenas o pan duro, y que es enunciada a través de un único atributo distintivo: el hecho de que el sujeto que sufre la sensación se metamorfosea en la sensación misma. Así lo enuncia Dante en el Purgatorio de su comedia divina: «Todos ellos tenían los ojos hundidos y apagados, la faz pálida, y tan demacrada, que a través de la piel se notaba la forma de los huesos». El lenguaje, con su transferencia de sentido, personifica al Hambre convertida en una persona hambrienta que, al padecerla, es devorada y consumida por el hambre misma. De la misma manera que el hambre se hace carne o su falta en el hombre, lo sávido no es un atributo de la cosa, como sería lo visible o lo audible. La indistinción entre sujeto y objeto es paradójicamente tanto una característica del gusto (Proust) como del hambre (Dante). En ambos casos contrapuestos, el sujeto es arrebatado por el objeto”. Véase Bruera 2006:17.

<sup>17</sup> Engels entendió a Feuerbach —más allá de los moteos de “idealista” que le otorgaron en su época (Starcke, por ej.)— y rescató, sin dejar de ser crítico con él por su estrecha mirada social y con todo filisteo famélico de “las migajas de la cultura filosófica que necesita”, el puntapié inicial de ese pensamiento que privilegiando la materia colocaba al espíritu como partícipe necesario. Por eso es que se pregunta: “[...] no se puede en modo alguno evitar que todo cuanto mueve al hombre tenga que pasar necesariamente por su cabeza: hasta el comer y el beber, procesos que comienzan con la sensación de hambre y sed, sentida por la cabeza, y terminan con la sensación de satisfacción, sentida también con la cabeza. Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la forma de sentimientos, de pensamientos de impulsos, de actos de voluntad; en una palabra de «corrientes ideales», convirtiéndose en «factores ideales» bajo esta forma. Y si el hecho de que un hombre se deje llevar por estas «corrientes ideales» y permita que los «factores ideales» influyan en él, si este hecho le convierte en idealista, todo hombre de desarrollo relativamente normal será un idealista innato y ¿de dónde van a salir, entonces, los materialistas?” (Engels 2006:27) Y responde (obviemos su acriticismo sobre los roles de los géneros): “El anhelo de dicha muy rara vez lo satisface el hombre —y nunca en provecho propio ni de otros— ocupándose de sí mismo. Tiene que ponerse en relación con el mundo exterior, encontrar medios para satisfacer aquel anhelo: alimento, un individuo de otro sexo, libros, conversación, debates, una actividad, objetos que consumir y que elaborar. O la moral feuerbachiana da por supuesto que todo hombre dispone de estos medios y objetos de satisfacción, o bien le da consejos excelentes, pero inaplicables, y no vale, por tanto, ni una perra chica, para

Antes de la emancipación humana es necesario que se emancipe su sensualidad. La acción “ateórica” del mero comer y beber implica para Feuerbach el “punto de vista práctico” y es vinculante en su carencia y/o satisfacción del ser subjetivo con el objetivo, a la vez que expresa la existencia, más allá de nosotros, de la naturaleza, en la cual y de la cual vivimos. De ahí la significación civilizatoria de un órgano tan animalizado como el estómago: “a pesar de su menosprecio con que lo consideramos, no es un ser animal, sino humano, pues es un ser universal no limitado a determinada clase de alimentos. Precisamente en virtud de esto es libre el hombre de la furia voraz con que el animal se lanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza, pero ponle el estómago de un león o de un caballo —sin duda dejará de ser un hombre. Un estómago limitado sólo se aviene con un sentido limitado, esto es, animal. La relación moral y razonable del hombre con el estómago reside, pues, también en el solo hecho de tratarlo como un ser humano, y no como un ser animal. Quien considera que la humanidad termina en el estómago y rebaja el estómago a la clase de los animales, también autoriza al hombre a la bestialidad en el comer” (Feuerbach 1976: 108 - §53) Todos nuestros órganos sensibles —incluido el estómago— tienden a lo objetivo: consumimos aquello que podamos digerir o que no contradice nuestra naturaleza. Para este materialismo el dueto sujeto-objeto o yo-tú no es una relación abstracta, extática y ociosa sino simpatética. “El hombre —dice Feuerbach ya en el libro sobre Leibniz— no trae nada al mundo sino hambre y sed, esto es... un *vacío con sentimiento de vacío*, un vacío que es el impulso a llenarse, que *no* es vacío; pues el impulso tiene... de suyo, potencialmente ya en sí, lo que no posee formalmente todavía. Para consuelo de todos los empiristas son hambre y sed dos filósofos *a priori*, anticipan y deducen *a priori* la existencia de sus objetos; no surgen de la percepción sensible... del objeto deseado, sino que le preceden, lo echan de menos aún antes de haberlo poseído o perdido. Hambre y sed —se dice también en una obra tardía—, son el *vinculum substantiale* de Leibniz, pero que Leibniz no hizo más que pensar, sin reconocerlo y demostrarlo en su realidad; son el lazo esencial entre el ser que padece hambre y sed y otros seres... que remedian este padecer” (Citado por Schmidt 1975:224) Más allá de lo subjetivo que parezcan estas sensaciones remiten a lo objetivo. Tener hambre o sed no es mero hecho de la conciencia —sensación de vacío sin objeto— sino sensación de falta de comida o de agua. Satisfacer esa falta vincula el ser subjetivo con el objetivo, en el mismo instante en que da cuenta de su diferencia, o sea de la existencia transubjetiva de la naturaleza: “sin comida y sin bebida soy solo medio hombre, no un hombre entero ¿Por qué? Porque lo que... yo como y bebo... es mi esencia, como yo... soy su esencia... Comer y beber es el cotidiano llegar a ser humana de la naturaleza. Pero si llega a ser humana es como consecuencia de la identidad de sujeto y objeto, que se nos manifiesta en el sentimiento de bienestar” (*Ibidem*:225) Evidentemente para Feuerbach “somos lo que comemos”, y para algunos de los muchos exégetas resulta, en tanto incorporación, una ontología que transita del “en sí al para sí”.<sup>18</sup>

---

quienes carezcan de aquellos recursos. El propio Feuerbach lo declara lisa y llanamente: «En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña; el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu ni en el corazón». (Engels 2006:34)

<sup>18</sup> La frase del materialista estimula ensueños: “Con frecuencia se ha señalado que el verbo latino *esse* quería decir tanto *ser* como *comer*. Dado que la lengua alemana permite el mismo juego de palabras, un escritor alemán vinculó ambos sentidos: «Der Mensch *ist*, was er *isst*». El hombre es lo

Emancipada la sensualidad, es hora de constituir una praxis, real e histórica, liberadora. Feuerbach ha evidenciado que sólo lo sensible es real y que es ahí donde hay que verificar el cambio que hará definitivamente humano al hombre. Pero lo sensible es también obra humana. Así, “la «concepción» feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice «el hombre» en vez de los «hombres históricos reales»” (Marx-Engels 1985:46) Para Marx el hombre es un “ser corporal”, aunque definido por necesidades —corporales y/o espirituales<sup>19</sup>— y con cierta capacidad transformadora para cambiar materialmente sus condiciones de existencia. No es Adán, no hay Edén, sino condiciones de escasez de bienes que impone la naturaleza y que pueden alterarse mediante el trabajo —transformador del mundo y condición de posibilidad de la historia— para llegar a ser lo que es. El hombre es una evidencia, como lo es que ellos hacen la historia. Ahora, para el tema que nos ocupa, un joven Marx considerándonos a los hombres —como a todo ser vivo— naturales, corpóreos, sensibles, objetivos y reales que tienen como objeto de su ser o “exteriorización vital” objetos reales, despersonaliza el hambre al naturalizarlo: “El hambre es una *necesidad* natural; necesita, pues una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial” (Marx 1980:194-195). Más allá de la distinción entre una naturaleza humana general y lo específico de la misma en cada cultura, Marx señala, a su vez, dos tipos de impulsos o apetitos humanos, en donde el hambre junto al instinto sexual forma parte de los “constantes”, los cuales se diferencian de los “relativos” que se corresponden con ciertas estructuras sociales y condiciones de producción (vgr: dinero en economía moderna). En complemento con esto, si bien nos advierte que “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días”, aquellos que son presos de una necesidad práctica deshumanizan la naturaleza y la limitan a su satisfacción: “para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad *animal* para

---

que come. Lo bueno y lo malo ya no son señalados por su primer indicio, por el gusto. Otra instancia, que rebasa la instancia sensible, marca con más fuerza los valores. El coeficiente de mayor existencia, la existencia del alimento, incluso puede ser tan decisiva que las barreras sensibles resulten ineficaces. Basta convencerse con la máxima: lo que es amargo para la boca es bueno para el cuerpo y todo se traga. Tragar: ¿no es en verdad la transacción que hace pasar el en sí al para sí?” (Bachelard 1991:142)

<sup>19</sup> El inicio de *El capital* versa sobre la mercancía y las necesidades: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos. Ni interesa tampoco, desde este punto de vista, *cómo* ese objeto satisface las necesidades humanas, si directamente, como medio de vida, es decir como objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción”. (Marx 1986:3) Y una nota a pie de página en medio de este párrafo desliza sobre el deseo y sus satisfacciones una cita de un texto de Nicholas Barbon que cuestiona ciertas consideraciones de Locke: “Apetencia implica necesidad; es el apetito del espíritu, tan natural en éste como el hambre en el cuerpo... La mayoría (de las cosas) tiene un valor por el hecho de satisfacer las necesidades del espíritu”. (*Ibidem* n. 2)

alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo” (Marx 1980:150) Para el hambre no hay pan duro, o sea gusto, de la misma manera que cualquier existencia individual es, al mismo tiempo, un ser social.<sup>20</sup>

Ahora, de manera genérica y sin distinción, los alimentos que sacian ese hambre y que en tanto bienes sirven al hombre como productor y como consumidor, ¿forman parte de los medios de producción en cualquier ámbito y conformación social? Indudablemente cumplen su rol dentro de los procesos de producción convencionalmente identificados como tales, así como en la producción de ese singular producto que resulta ser —su cuerpo— la fuerza de trabajo. Lo nutricional tiene según los historiadores su incidencia en la capacidad productiva: “La calidad de los alimentos, que influye en la productividad de los consumidores, ha mejorado ciertamente en determinados momentos de la historia. Un historiador opina que los cambios en la alimentación del mundo de la Baja Edad Media fueron responsables de los grandes avances en la producción. «La Edad Media», escribe, «estuvo llena de judías» [*were full of beans*— (*to be full beans* significa también figuradamente “rebosar de vitalidad”)] Y el llamado «ciclo negativo alimentación-productividad» en muchas partes del mundo contemporáneo da fe de la importancia de la nutrición para la producción”. (Cohen 1986:57) En sí, el alimento, en tanto mercancía y/o subsistencia, no resulta posible de ser definido con una claridad indubitable ni para el mismísimo Marx, ya que en variadas oportunidades se contradice e insiste en negarle la condición de ser asimilado a los medios de producción. Es que el alimento no nos la hace fácil: por ejemplo en el trabajo cualquier entremés facilita la “disposición” laboral y no necesariamente garantiza su “capacidad” (no predispuesto a resultar mecanicista, omito los emparentamientos con el aceite o la grasa para la máquina). Y qué decir de los alimentos consumidos fuera del ámbito laboral que, o bien crean o reproducen la fuerza de trabajo: “Consideremos el consumo propiamente dicho [...] es claro que en la nutrición, por ej., que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo, que, en cierto modo, produce al hombre. Producción consumidora.” (Marx 2007:11) Ahora, amén de las constantes capitalistas, ¿siempre el consumo de alimentos persigue reproducir la fuerza de trabajo? Sí, pero no; pues si bien ingiriendo alimentos se produce fuerza de trabajo, el “propósito” del comensal puede no serlo. En ese caso comer no es un proceso de producción en el que los alimentos son sus medios. Aunque en la medida en que no sólo trabajamos para comer, sino que comemos para poder seguir trabajando, el alimento — independientemente del ámbito de consumo— puede ser clasificado como medio de producción de la fuerza de trabajo. Marx no duda en ungir —tanto en *El Capital* édito (1986:134), como inédito— como medio de producción al heno que alimenta al caballo de tiro que ara en el campo (que, agregamos nosotros, parecería no diferir mucho de la acción de alimentarse del labrador que lo guía), sin embargo

---

<sup>20</sup> Eso rescata Fromm dando cuenta del concepto de hombre en Marx y analizando ese pasaje: “Resulta de la mayor importancia para entender la concepción marxista de la actividad el comprender su idea de la relación entre sujeto y objeto. Los sentidos del hombre en tanto que son sentidos animales, solo tienen un sentido limitado. [...] Los sentidos que el hombre tiene, por así decir, naturalmente tienen que conformarse de acuerdo con los objetos exteriores. Cualquier objeto solo puede confirmar una de mis propias facultades.”. (Fromm 1970:43)

insiste en remarcar —tal vez por su vocación anti-ricardiana contra el “*give effect to labour*” que consideraba al alimento, entre otras cosas, “que llevan a cabo el trabajo” y que por lo tanto sirven de capital en el proceso laboral—: “Los medios de subsistencia son una particular forma material de existencia bajo la cual el capital se contrapone al obrero antes de que éste los adquiera mediante la venta de su capacidad de trabajo. Pero no bien comienza el proceso de producción la capacidad de trabajo ya está vendida y los medios de subsistencia han pasado ya, cuanto menos de jure, al fondo de consumo del obrero. **Estos medios de subsistencia no constituyen un elemento del proceso de trabajo, el cual junto a la capacidad de trabajo activa, no presupone nada más que el material de trabajo y los medios de trabajo.** De hecho, el obrero debe conservar su capacidad de trabajo merced a los medios de subsistencia, pero este consumo privado suyo, que es al mismo tiempo reproducción de su capacidad de trabajo, está al margen del proceso de producción de la mercancía.” (Marx 2009:36 / **el destacado es nuestro**) Lo que parece taxativo, se complejiza en esos papeles tardíamente publicados y que refiriendo específicamente al dominio del capital agrega: “Es posible que en la producción capitalista el capital absorba realmente todo el tiempo disponible del obrero, y que, por lo tanto, el consumo de medios de subsistencia aparezca meramente como un mero incidente del proceso laboral, al igual que el consumo de carbón por la máquina de vapor, el de grasa por la rueda o el de heno por el caballo, al igual que todoque todo el consumo privado del esclavo que trabaja”. (*Ibidem*) Así, los vaivenes marxistas para definir el rol del alimento en tanto medio de subsistencia y como medio de producción dentro de los procesos productivos, así como en la producción y reproducción de ese singular producto que es la fuerza de trabajo, presenta sus dificultades: una cosa es la lectura epidérmica de la comida que no excede en los análisis sociales su rol estereotipado y naturalizado por la cultura, y otra muy distinta intentar pensar su fenomenología basal física y metafísica. Una cosa es el consumo o el digesto, y otra muy distinta la incorporación o “ingestión” —“*creative ingestion*” como objetivo esencial de la lectura según el poeta Ben Jonson— . Por eso “los alimentos tomados para mantener en funcionamiento la fuerza de trabajo pueden ser comparados con el combustible y, por consiguiente, pueden ser considerados como un tipo especial de material instrumental. Pero los alimentos no son sólo combustible, dado que entran en la creación de la propia fuerza de trabajo y contribuyen a componer el producto, y por consiguiente funcionan como verdaderas materias primas. Aparte de los utensilios de cocina, si algo sirve como instrumento en la producción de fuerza de trabajo ese algo es las manos, los dientes, etc. (pero no los órganos de la digestión, ya que si ignoramos las proezas del yoga, la intencionalidad desaparece una vez que el alimento pasa por la boca del que come)” (Cohen 1986:60)

Marx descreyó de la “mediación social” (Tocqueville) o de la adaptación (Ranke) e impulsó la innovación social, con la conciencia histórica como estandarte de la liberación humana y así años después sofisticó su mirada (desestereotipando la idea de hambre) sobre la implicancia mutua y dialéctica de la re-producción y el consumo capitalista en donde todo objeto particular debe ser particularmente consumido y a su vez mediado por la producción: “El hambre es el hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto de consumo sino también el modo de

consumo lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor”. (Marx 1989:42) Necesidades creadas, ¿tal vez? Asombra la lucidez y lo anticipatorio del pensamiento marxiano, que no se conforma con secularizar el “reino del espíritu” o allanar el devenir de la economía-política por sobre la filosofía, sino que desnuda la ingenuidad de cierta antropología (*homo economicus*) al encontrar en el objeto consumido el inicio del proceso, o sea en la producción más que en el consumo pues determina su forma real —*v. gr.* un bien que determina modo y contenido del consumo—. Amén de la cualidad amorfa de la necesidad biológica, es la producción la que crea el deseo específico —generación de la demanda— a través de la mediación de una “forma-objeto”. Este pasaje da para todo: del consumo subsumido al “reino de lo natural” y la producción a la historia (Sahlins) pasando por la conciencia de la necesidad como producto social (Harvey) y la “capacidad de consumo como fuente de las necesidades de la sociedad capitalista donde se critica la distinción entre necesidades “naturales” y las “producidas por la sociedad” (Heller), a la sugerente perspectiva de la “presencia de una ausencia” (Hinkelammert)<sup>21</sup> Y hasta podríamos agregar, casi caprichosamente, que la propia

---

<sup>21</sup>“El pasaje es famoso por lo difícil; trataremos de ver claramente qué sucede. Esencialmente, lo que sucede es una trasposición de la relación de reciprocidad a la jerarquía entre producción y consumo. El consumo, que se inicia en condiciones de interdependencia mutua con la producción, queda al fin subordinado a la producción: cambio de status con el cual se corresponde un cambio en el tiempo, al pasarse de la «imagen preexistente» a la consecuencia objetiva. Esta redefinición de la relación exige asignar al consumo toda la vaguedad de un «impulso» y a la vez otorgar a la producción toda la cualidad de definición propia del objeto. He aquí, pues, un símbolo condensado del desengaño antropológico en el programa de Marx: la recaída de la «imaginación» en la «percepción» y, en consecuencia, de la cultura en la naturaleza. Como «necesidad» o «impulso», el consumo es situado, en este momento, en el reino de lo natural, en tanto que, como fuente de la forma-objeto, solo la producción es histórica”. (Sahlins 1988:156). “Algo tan elemental como es el hombre no puede medirse al margen de una situación social. Marx por ejemplo sugiere que *el hambre es el hambre* [...] La conciencia de la necesidad es un producto social; no es sino una parte de la superestructura ideológica que descansa sobre una base económica efectiva. El nivel de necesidad varía de una sociedad a otra; depende del modo de producción en sí mismo. En *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx examina la compleja relación existente entre producción, consumo, distribución, necesidad, cambio y circulación” (Harvey 1977:228) “Las «necesidades naturales» se refieren al mero mantenimiento de la vida humana (autoconservación) y son «naturalmente necesarias» simplemente porque sin su satisfacción el hombre no puede conservarse como ser natural. Estas necesidades no son idénticas a las propias de los animales, puesto que el hombre para su misma autoconservación necesita también de ciertas condiciones (calefacción, vestidos) que para el animal no representan una «necesidad». Por consiguiente las necesidades fundamentales para el mantenimiento del hombre como ser natural son también sociales (es conocida la afirmación de los *Grundrisse* que sostiene que el hambre que se satisface mediante cuchillo y tenedor es distinto de la satisfecha con carne cruda): los modos de satisfacción hacen social la necesidad misma. Sin embargo, el enunciado del concepto de «necesidades naturales» como un «conjunto de necesidades» independiente, enfrenteado con el concepto de necesidades «sociales» o «socialmente producidas» es contradictorio: o por lo menos no puede encuadrarse coherentemente en ese contexto de la teoría marxiana de la necesidad.” (Heller 1986:31) “Deshumanizar, sojuzgar, abandonar y despreciar aun ser humano, presupone mecanismos de dominación, que hacen presente lo que no es, es decir su reconocimiento como ser humano. De una manera no-intencional tienen que reconocer que es un ser humano y no un esclavo, para poder esclavizarlo. Sin saber que el ser humano no es esclavo, no puede funcionar la estructura de dominación del esclavismo. Esa es la contradicción interna que atraviesa todas las estructuras de dominación. Tampoco se puede odiar a un animal tanto como se puede odiar a un ser humano. Para eso tendría que suponerse que sea un ser humano [...] No se puede derivar nada de la naturaleza como tal [...] La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los

Rosa de Luxemburgo en una eskuela de 1916 a Franz Mehring apeló a los mismos instrumentos culinarios para dar cuenta de que las ambiciones socialistas exceden la conciencia de la necesidad, o sea la satisfacción de la necesidades materiales y aspiran a una nueva cultura, una nueva forma de vivir ante una disímil concepción del mundo: “Con cada línea escrita por su pluma maravillosa, ha enseñado usted a nuestros obreros que el socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento cultural, una concepción grande y soberana del mundo”. (Mehring 2013: 579) Si bien, con el desarrollo, el consumo ha pasado de ser cada vez más una necesidad individual a una expresión social, resultó además un aspecto mutante en la estructura tradicional económica del capitalismo y advino mediador esencial en la restructuración del capital a partir de una “costra” cultural que en conjunción con la económica produjo mayor enajenación y alienación humana —que como intensamente señalaron los frankfurtianos— convirtió a la mercancía en fantasmagoría y a la cultura en industria. Benjamin había partido del análisis de Marx —“la producción le da su *finish* al consumo”— en el cual ya estaba contenido el hecho de que en el proceso del consumo, en tanto cualidad, se produce la manipulación subjetiva a través del deseo y la necesidades. Además del valor de uso de la mercancía, en el acto de la adquisición se adiciona la seducción de la apariencia sensible que se vuelve así portadora de una función económica. Ser capaz de regenerar la demanda provee al capital el poder de reestructurar la percepción, de reorganizar la sensibilidad, de forjar las necesidades y sus satisfacciones. Para Benjamin la necesidad suprema del capital es la apropiación mercantil completa del individuo a partir de orientar su atención, domesticar sus anhelos, redefinir su cuerpo, colonizar la percepción de sí mismo y de la realidad, modelar su pensamiento y su lenguaje, y reestructurar su valoración sensitiva.

El alfabeto —instancia privilegiada de orden y representación a través de sus grafías— posee sus verdades, aunque el analfabeto también.<sup>22</sup> Volviendo a lo que nos ocupa: el consumo de alimentos, que más que consumo es incorporación, si uno come para alimentarse ¿cuál es la verdad relacionada con el comer y la incorporación de alimentos? ó ¿cuáles son los alimentos verdaderos? “Esta claro que aquí nos la habemos no sólo con concepciones diferentes de verdad y correspondencia, sino que entran en juego también dimensiones en absoluto

---

seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello que está presente por ausencia en estas relaciones. [...] Eso se refiere al ser humano entero. Marx lo tiene presente, cuando dice, por ejemplo, que el hambre que se satisface con tenedor y cuchillo es un hambre muy distinta del hambre que se satisface devorando la comida [...] Por eso puede ser deshumanizado en todas las expresiones de su vida y es deshumanizado de esta manera”. (Hinkelammert 2010:246-247)

<sup>22</sup> Si dudan sobre esta idea lean la transcripción de la conferencia bergaminiana “La decadencia del analfabetismo” en la cual opone los valores académicos y alfabéticos estériles a los valores analfabetos y espontáneos creadores y representantes de la cultura popular y pueril. “De tal modo se literaturizó la cultura que llegó el hombre a encontrarse las letras hasta en la sopa. *El hombre de letras* quiso alfabetizar hasta su alimento: y esta ridícula exgeración alegórica fue bastante significativa, pues estas letras eran de la misma pasta, no que nuestros sueños, sino que nuestras letras; de la misma pasta de una literatura o poesía letrada o literaturizada en la que también se pasteuriza y esteriliza alfabéticamente el pensamiento.” (Bergamín 2000:30)

equiparables, de adecuación y poder-ser-lo-mismo. Mientras que en el caso de las verdades representativas la mayoría de las veces puede indicarse con precisión cuándo se dan los presupuestos para su correspondencia con la realidad, en el de las verdades incorporativas no puede decirse con total precisión desde qué momento han de considerarse ratificadas. Las correspondencias que surgen por asimilaciones son constitutivamente vagas, pero tal vaguedad no habría que comprenderla como una carencia, sino que constituye la suerte y el modo de ser peculiar de ese campo veritativo". (Sloterdijk 2003b:469-470)

## Bibliografía

- AA. VV. Duque, Félix edit. (2008) *Heidegger, sendas que vienen 1* Madrid: Círculo de Bellas Artes -UAM.
- ADORNO, Th. W. (1984) *Dialéctica negativa* Madrid: Taurus.
- ALIGHIERI, Dante (1870) *La divina comedia* Barcelona: Imprenta de Narciso Ramírez y C.<sup>a</sup>
- ARENDT, Hannah (2009) *La condición humana* Buenos Aires: Paidós.
- BACHELARD, Gaston (1991) *La tierra y los ensueños de la voluntad* México: FCE.
- BARTHES, Roland (1991) *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* Barcelona: Paidós.
- BERGAMÍN José (2000) *La importancia del demonio* Madrid: Siruela.
- BROSSAT, Alain (2008) *La democracia inmunitaria* Santiago: Palinodia.
- BRUERA, Matías (2006) *La Argentina fermentada* Buenos Aires: Paidós.
- BUBER, Martín (1967) *¿Qué es el hombre?* México: FCE.
- COHEN, Gerald A. (1986) *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* Madrid: Siglo XXI & Editorial Pablo Iglesias.
- D'HONDT, Jacques (2013) *Hegel*, Buenos Aires: Tusquets.
- DERRIDA, Jacques (1986) *De la gramatología* México: Siglo XXI.
- DRI, Rubén (2006) *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV* Tomo 2 Buenos Aires: Biblos.
- EAGLETON, Terry (2017b) *Materialismo* Barcelona: Península.
- ENAUDEAU, Corinne (1999) *La paradoja de la representación* Buenos Aires: Paidós.
- ENGELS, F. & MARX, K. (2006) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica y otros escritos sobre Feuerbach* Madrid: Fundación Federico Engels.
- ESPÓSITO, Roberto (2016) *Las personas y las cosas* Buenos Aires: Katz.
- FEUERBACH, Ludwig (1976) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/ Principios de la filosofía del futuro* Barcelona: Labor.
- FINK, Eugene (2011) *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu* Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, Michel (1986) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* Buenos Aires: Siglo XXI.
- FROMM, Erich (1970) *Marx y su concepto del hombre* México: FCE.
- GADAMER, Hans-Georg (2016) *El movimiento fenomenológico* Madrid: Síntesis.
- GOETHE, J. W. von (2002) *Goethe y la ciencia* Madrid: Siruela.

- HARVEY, David (1977) *Urbanismo y desigualdad social* Madrid: Siglo XXI.
- HEGEL, G.W.F. (1992) *Fenomenología del espíritu* Buenos Aires:FCE.
- HEIDEGGER, Martín (2008) *Introducción a la investigación fenomenológica* Madrid: Síntesis.
- \_\_\_\_\_ (1990) *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1994a) *Conferencias y artículos* Barcelona: del Serbal.
- \_\_\_\_\_ (2005) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- HELLER, Agnes (1986) *Teoría de las necesidades en Marx* Barcelona: Península.
- HENRI, Michel (2001) *Encarnación. Una filosofía de la carne* Salamanca: Sígueme.
- HINKELAMMERT, Franz (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* San José: Arlekin.
- JAMESON, Frederic (2015) *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu* Madrid: Akal.
- KERÉNYI, Karl (2009) *Imágenes primigenias de la religión griega I El médico divino I* Madrid: Sexto Piso.
- MARION, Jean-Luc (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* Madrid: Síntesis.
- MARX, Karl (1986) *El Capital. Crítica de la Economía Política* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2009) *El Capital. Libro I Capítulo VI (inedito). Resultado del proceso inmediato de producción* México:Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Manuscritos: economía y filosofía* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Introducción general a la crítica de la economía política /1857* México: Siglo XXI.
- MARX, K. – ENGELS, F. (1985) *La ideología alemana* Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MEHRING, Franz (2013) *Marx. Historia de una vida* Buenos Aires: Marat.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2010) *Lo visible y lo invisible* Buenos Aires: Nueva Visión.
- NANCY, Jean-Luc (2010) *Corpus* Madrid: Arena.
- \_\_\_\_\_ (2011) *58 Indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* Buenos Aires: La Cebra.
- PLATÓN (1992) *Diálogos V. Parmenides, Teeteto, Sofista, Politico*. Madrid: Gredos.
- SÁEZ RUEDA, Luis (2012) *Movimientos filosóficos actuales* Madrid: Trotta.
- SAHLINS, Marshall (1988) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* Barcelona: Gedisa.
- SCHMIDT, Alfred (1975) *Feuerbach o la sensualidad emancipada* Madrid: Taurus.
- SLOTERDIJK, Peter (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microsferología* Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Esferas III. Espumas. Esferología plural* Madrid: Siruela.
- VAN DER LEEUW, G.(1964) *Fenomenología de la religión* México: FCE.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2006) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología Vol I* México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología Vol II* México: UNAM.

#### 1.4. Epistemocrítica culinaria o el sueño *interruptus*

No necesariamente la palabra es la única que puede significar; cualquier conducta dirigida al mundo puede hacerlo, aunque de manera refleja se tienda a reducir la esfera de la significación a la del lenguaje discursivo. El acto del discurso es nuestra más fiel ergonomía. Ahora bien, imaginemos un crítico socio-cultural, a modo de prestidigitador, vivificando objetos mudos, dialogando con trastos silenciosos o leyendo detrás de las palabras. “Lo que le atrae no es solo contemplar la vida fosilizada —y despertarla, como en la alegoría—, sino también considerar cosa viva haciéndola presentarse como pasada, «prehistórica», para que entregue prontamente su significación. La filosofía se apropia ella misma el fetichismo de la mercancía: todo tiene que convertirse por arte de magia en cosa, para que ella pueda conjurar el mal de la coseidad”. (Adorno 1962:249) En tan pocos autores como en Benjamin, con su “mirada de medusa” uno imagina que su vínculo con lo que lo rodea experimenta, cual taumaturgo, cómo “a las significaciones les brotan la palabras, lejos de que esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones”. (Heidegger 1990:180) Todo lo que existe se expresa, lo cual explicita que la expresión es indicio de la existencia. Para Benjamin la diferencia de la lengua es su indiferencia, pues su esencia es díptica ya que por un lado no existe hasta que algo se expresa —lo que existe es anterior a su manifestación—, y por otro no hay nada que no participe de la lengua —ella es anterior a lo existente—. Se trata, en definitiva, de meras dilucidaciones sobre la episteme, ya que el más mínimo detalle de su mirada supone consecuentemente poner en cuestión todo el armazón gnoseológico imperante. Cualquier instancia cognoscitiva en la cual un sujeto “ilumina” su diversidad respecto de un objeto, conjuntamente oscurece la misma cuando la lengua toma el lugar del objeto. Ella es una realidad desplegada que —con sus caracteres funcionales de expresión, comunicación y representación— se manifiesta a través de su intrumentalidad, sosegando su irrealidad. En su movimiento representacional resulta un producto de la abstracción del entender acumulativo o la expresión liminar de la fetichista idealización de lo real.

Hay instantes fecundos. Evocar es recuperar sensaciones encerradas en una botella devuelta por el azaroso flujo de las aguas heraclíteas —donde no nos bañamos nunca dos veces— y que expresa las apariciones variables, sensibles y contingentes en las cuales nada subsiste de manera controlada de tal que de lugar a un conocimiento sólido. La ciencia que todo lo abstrae nomenció a eso “proust effect”, e intentó con su impronta vocacional aislar toda instancia tributaria de la sensibilidad. Toda abstracción científica es doble: por un lado la “que define al mundo científico en cuanto tal —en la medida en que pone fuera de juego en el ser de la naturaleza a las cualidades sensibles y a los predicados afectivos que le pertenecen *a priori*, para retener de él tan solo las formas susceptibles de prestarse a una determinación ideal—. [...] Pero el desarrollo, por otra parte infinito, de este saber ideal no se continúa dentro de la legitimidad más que en la medida en que sea claramente consciente de los límites de su campo de investigación, límites que él mismo ha trazado. No puede escapársele, en efecto, que el apartar las propiedades sensibles y afectivas del mundo presupone apartar la vida misma, es decir, lo que constituye la humanidad del hombre. Se encuentra aquí la segunda abstracción de la que procede la ciencia en el sentido que damos hoy a este

término: la abstracción de la Vida, es decir, de lo único que verdaderamente importa” (Henry 2006:35)

¿Qué habrá sentido Benjamin cuando, en mayo de 1925, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt und Main lo convidó a que retirara su postulación y le rechazó su tesis de habilitación sobre el origen del drama barroco? Nunca podremos “encarnar” su sensación pero si acceder a su trasliteración semántica: por un lado, su proemio “epistemocrítico” —auténtico manifiesto místico-gnoseológico o *jutspe*<sup>1</sup>— inaugurando recorridos alternativos al pensamiento representacional. Con una sacralidad “secular y mundana” se aproximaba “a los objetos profanos con religiosa reverencia” (Buck-Morss 1981:32), no los ultraja sino los rodea y recurre a la “verdadera contemplación [*cuyo*] apartamiento del procedimiento deductivo va ligado a un retorno cada vez más hondo, cada vez más ferviente, a los fenómenos, los cuales nunca corren el peligro de resultar objetos de un asombro turbio, por cuanto su exposición es igualmente la exposición de las ideas, y solo en ello se salva lo que poseen de individual” (Benjamin 2006:242); por otro, reinventar durante la próxima primavera, el universo encantado de lo onírico:

“Quisiera contar, por segunda vez, el cuento de la Bella Durmiente. Ella dormía en su seto de zarzas. Y luego, al cabo de equis años, se despierta. Pero no la despierta el beso de un príncipe feliz. La ha despertado el cocinero, al darle al pinche la sonora bofetada que resonó por todo el palacio con toda la fuerza acumulada durante tantos años. Una hermosa criatura duerme tras el seto espinoso de las páginas siguientes. Que no se le acerque ningún príncipe azul pertrechado con las deslumbrantes armas de la ciencia. Pues al darle el beso, le ha de clavar los dientes. Es, antes bien, el autor quien, como jefe de cocina, se ha reservado para si el derecho a despertarla. Ya va siendo hora de que la bofetada resuene por las estancias de la ciencia. Entonces despertará también esta pobre verdad que se pinchó con la anticuada rueda cuando se disponía, indebidamente, a tejerse en el desván de un talar profesoral” (Carta a Scholem del 5 de abril de 1926, citado por Buck-Morss 1995:40)

En lo onírico —como en la memoria involuntaria proustiana— hay algo redencional. La esfera de los sueños resulta un momento teleológico pues “aguarda secretamente el despertar” (Benjamin 2005:395) La durmiente —como la bella

---

<sup>1</sup> Benjamin parece reconocer esta intro al *Trauerspiel* como “una extravagante *hutzpá* –ni más ni menos que el prolegómeno a una teoría del conocimiento” (Buck-Morss 1995:39). Si bien la palabra de origen ídish “*jutspe*” no tiene una traducción unívoca, puede explicitarse como una mezcla de atrevimiento, arrojo e insolencia entre la impertinencia verbal y el ardor intelectual desde una posición subalterna contra una que se halla por encima. Toda una petición de principio.

protagonista del relato— sólo se entrega a la muerte si es revocable —ejemplo clásico del pensamiento dialéctico—. <sup>2</sup>

De todas las posibles versiones de ese relato inmemorial, Benjamin elige la más cercana y la más ligera. <sup>3</sup> Con este tema había comenzado su derrotero ensayístico, oficiando de desvelador juvenil en 1911 <sup>4</sup>. Existen tantas exégesis sobre las diferentes versiones “originales” <sup>5</sup>, como sobre la “reloaded” benjaminiana; estas

---

<sup>2</sup> Pesadillas, sueños, despertares e insomnios. La revolución y la resurrección duermen el sueño de los justos, y tal vez alguien las despierte, como la bella durmiente. Hay pesadillas de las que se intenta despertar a los hombres —el mundo habitado por zombies omnubilados por la zarabanda de las mercancías— (Marx y Benjamin, recargados); sueños banales o utópicos y sueños que poseen su potencial emancipador en vigilia (Bloch); despertares renacientes (Proust) o insurrectos (Blanqui); insomnios kafkianos —alter ego benjaminiano—: “—Quizás tras mi insomnio sólo se esconda un gran miedo a la muerte. A lo mejor tengo miedo de que mi alma, que siempre me abandona en sueños, algún día no pueda regresar a mi cuerpo. Quizás el imsonio sólo sea la conciencia muy despierta de los propios pecados y esté temiendo la posibilidad de un juicio rápido. Quizás el mismo imsonio ya sea el pecado. Tal vez sea una rebelión contra lo natural”. (Janouch 2006:163)

<sup>3</sup> De todas las versiones existentes sobre este relato devenidas de la tradición oral hasta las más recordadas: Basile, Perrault y hermanos Grimm, Benjamin opta por reversionar está última. La misma es, sugerentemente, una exposición “mutilada” de las anteriores, que incluían el posible acto antropofágico intrafamiliar (abuela paterna pretende comer a sus nietos) de los descendientes de los protagonistas.

<sup>4</sup> Benjamin había apelado en su primer texto teórico —“La Bella durmiente” (Revista *Der Anfang*, 1991)— al célebre relato para señalar a la juventud como la gran protagonista que, al ser despertada y asumiendo el rol de Hamlet, fuera capaz de “enderezar el mundo desquiciado” y llevar a cabo ciertas transformaciones sociales radicales (2007:9-13). Imposible no citar aquí cierto discurso de Derrida que se hizo libro y en el cual queda absolutamente clara la opción epistémica benjaminiana según se opte por una respuesta afirmativa o negativa a los siguientes interrogantes: “¿Sueña uno siempre en la cama? ¿y de noche? ¿Se es responsable de esos sueños? ¿Puede uno responder de ellos? Suponed que estoy soñando. Mi sueño sería feliz, como el de Benjamin [...] ¿Cuál es la diferencia entre soñar y creer que se sueña? Y en primer lugar, ¿quién tiene derecho a plantear esa pregunta? ¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? ¿Podría un soñador por otra parte hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría nombrar el sueño en general? ¿Podría analizarlo de forma justa e incluso servirse de la palabra «sueño» con plena conciencia sin interrumpir y traicionar, sí, *traicionar* el sueño?” (Derrida 2004:23)

<sup>5</sup> Exégesis —para todos los gustos: desde las más citadas como los *Comentarios sobre los cuentos infantiles y del hogar de los hermanos Grimm*, de Bolte, J. & Polivka, G., pasando por los análisis morfológicos y estructuralistas de Vladimir Propp, las versiones tamizadas por el psicoanálisis de Bruno Bettelheim, la mirada feminista de Yvonne Verdier o el lúcido análisis culturalista de Mary Douglas- que no reproduciremos, que leímos e invitamos a leer. Sin embargo destacamos, conscientes de no poder analizarlo en este trabajo, la fuerte impronta endocanibal que siempre está presente en los relatos pre-modernos y que las versiones contemporáneas han tamizado y ocluido. El caso paradigmático podría referirse a la intervención divina —“mitos como estructuras invertidas” — en el cenit de la cultura occidental: “Max Muler que defendía la nobleza y la dignidad de los dioses griegos, se sintió desconcertado ante los relatos del canibalismo divino. Que Cronos engullera a sus hijos le parecía una forma de comportamiento vulgar y en absoluto propia de un dios. Pero superó el dilema afirmando que los relatos en los que los personajes se comían entre sí no eran una desagradable prueba de canibalismo primitivo, se trataba de hermosas alegorías de la naturaleza: Cronos entendido como el dios del tiempo, se tragaba el día (y al amanecer lo regurgitaba). Pero si algunos de ellos son mitos sobre la naturaleza ¿por qué no lo son todos? La interpretación llega al colmo de la broma con la Caperucita Roja parodiada por E. B. Tylor (1871)

últimas, coincidentes todas en resaltar lo evidente: la heroína es la verdad que no puede ser despertada por la ciencia succionante —el príncipe—, aunque sí por la bofetada del cocinero —Benjamin— a su ayudante.<sup>6</sup> Lo unívoco representacional no es propio del pensamiento fenoménico benjaminiano, sino el “rodeo”<sup>7</sup> o un sutil

---

como la diosa de la aurora. (Douglas 1998:24-25) También es destacable el trabajo de Campbell sobre el mito del héroe en general, que apelando al psicoanálisis desarrolla por un lado, lo que denomina la “Dama de la Casa del Sueño” o las imágenes inconscientes en los roles de las madres buenas y malvadas en el cuento de los hermanos Grimm, así como la diversidad de ensoñaciones paternas de engullir a los hijos. (Campbell 1959:64-65, 105, 128-129). No podemos tampoco dejar de mencionar uno de esos textos imprescindibles sobre este tema —“Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mama Oca”— que critica con mucha lucidez la ignorancia exegética “psi” (Fromm, Bethelheim) y rescata de las versiones orales de muchos de ellos transmitidas por los campesinos franceses, su ambiente de pesadilla y su forma directa de referirse a ciertos “tabúes” — que los Grimm, Perrault y las interpretaciones “psi” aligeran—: “En una versión anterior de «La Bella Durmiente» (cuento tipo 410), por ejemplo, el Príncipe Encantador, que ya está casado, viola a la princesa, y ella tiene varios hijos con él sin despertar. Sus hijos finalmente rompen el encantamiento cuando la muerden mientras les da de mamar. El cuento después desarrolla otro tema: los intentos de la suegra del príncipe, una ogresa, por comerse a sus descendientes bastardos”. (Darnton 2002:20)

<sup>6</sup> “La academia era «anticuada». La adormecida verdad de la metafísica, que Benjamin como autor creía capaz de «despertar», tendría que vestirse de otro modo, ya no con la vedada toga académica”, así lo analizaba Buck Morss (1995:40). Rouanet también se hace eco de la versión oficial sobre el cuento: “Essa nova versão, a Princesa não é acordada pelo beijo do seu noivo, e sim pela sonora bofetada dada pelo cozinheiro em seu ajudante. O cozinheiro é próprio Benjamin, a bofetada é a que ele pretende dar na ciência oficial, e a heroína é a Verdade, que dorme nas páginas do seu livro. Com essa parábola, Benjamin estava aludindo ao desfecho anticlimático de suas ambições acadêmicas.” Aunque, más adelante, termina optando por una interpretación un poco diferente, en la que ningún protagonista del cuento —salvo el relator— es benefactor del conocimiento: “Nem ciência nem crítica: comentário. O comentador não quer seduzir a Princesa, nem assustá-la, mas torná-la visível: «não desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça»” (Rouanet 1984:11-12) Forster, siguiendo la lectura de Rouanet opta por la versión “antisistema” más estipulada: “Todo sistema atenta, desde esta perspectiva, contra la posibilidad misma de aproximarse a la verdad; opera, antes bien, como un gigantesco obturador”. (Forster 1991:120)

<sup>7</sup> Hay pocas palabras que sintetizan como ésta, el ideario fenomenológico benjaminiano de la “verosimilitud”: “La quintaesencia de su método es la exposición. El método es rodeo. La exposición en cuanto rodeo: ése es el carácter metódico del tratado (...) Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. Pues, al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo.” (Benjamin 2007: 224) Este concepto reaparecerá en Althusser, y su “gran rodeo” el cual parece, más que hacerse eco de la intención benjaminiana de salvar a los fenómenos, abocarse a realizar un circunloquio sobre la propia filosofía —cercana y lejana en tiempo y espacio— y volverla a la vida cotidiana y práctica de lo humano. “Una filosofía que quiera verdadera, honestamente *conocerse*, saber qué lugar ocupa en el mundo filosófico y lo que la distingue como propia de las demás, tiene que hacer el Gran Rodeo por la historia de la filosofía, meterse con las obras próximas y lejanas y las más lejanas de ella misma que pueda alcanzar, para poder regresar a casa cargada de comparaciones y descubrir un poco más lo que ella misma es. Todas las grandes filosofías hacen ese Gran Rodeo: Kant fue a buscar cómo reconocerse en el lejano Platón y en el cercano Descartes, y Marx fue a buscar al otro extremo del mundo en Aristóteles, y en el más cercano pero también en el más lejano, en Hegel, elementos para definirse. Por lo tanto también nosotros haremos ese Gran Rodeo. Lo haremos sirviéndonos de los filósofos más cercanos y los más lejanos. *Pero, al mismo tiempo, haremos otro Gran Rodeo*: nos alejaremos de la filosofía de los filósofos para analizar las prácticas concretas de las personas. Trataremos a nuestro propio riesgo, de hacer *el Gran Rodeo por la no filosofía* para saber qué puede

juego de coextensividades que no anula ni formaliza, eliminando las diferencias. ¿Es casualidad la elección del personaje que el filósofo crítico de la episteme imperante elige para sí? No, frente a la ciencia oficial que afirma su forma de conocer desde el exterior hacia el interior apelando a un dispositivo conceptual de carácter instrumental que impone sus reglas de juego, el cocinero es el que propone ir en busca de una verdad que habita los intersticios a través de la palabra que anuda la compleja trama del mundo. Para ello realiza un acto de incorporación al autoexponerse mediante una aprehensión no-intencional o vislumbre de la idea mediante “anamnesis”. El devenir del pensamiento posee sus duetos: “episteme” y “doxa” (Platón); “fenómeno” y “noúmeno” (Kant); “actitud teórica” y “actitud natural” (Husserl); “óntico” y “ontológico” (Heidegger); o realidad y apariencia que se expresa en Benjamin como conocimiento y verdad: “el objeto del conocimiento, en cuanto objeto determinado en la intención conceptual, no es un modo alguno de la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención.” (Benjamin 2006:231) Ni más ni menos que incorporarla mediante “el giro dialéctico de la rememoración” o la “irrupción de la conciencia despierta” pues hay un saber no-consciente de lo que fue y su afloramiento tiene la estructura del despertar. (*Idem* 2005: 394).

---

ser, una vez *de regreso a casa*, la filosofía (Althusser 2015:63-64). Alguna vez Fredric Jameson (2011:48) se había aventurado a vincular las “constelaciones” de Benjamin con la “causalidad estructural” althusseriana, aunque Rancière parecería realizar la mejor síntesis respecto del tema que nos ocupa: “Ningún olvido de la política, pues; sino un *rodeo* para recobrar la especificidad de la política marxista. Y todo se juega en ese rodeo; no en la simple oposición de la teoría y la práctica o del sueño y la realidad, sino en la doble relación que ese rodeo implicaba de la filosofía con la política.” (Rancière 1975:58)

## Bibliografía

- ADORNO, Th. W. (1962) *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* Barcelona: Ariel.
- ALTHUSSER, Louis (2005) *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* Buenos Aires: Paidós.
- BENJAMIN, W. (2006) *Obras, libro I / vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El libro de los pasajes* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2007) "La bella durmiente" en *Obras, libro II / vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- BUCK-MORSS, Susan (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (1981) *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* México: Siglo XXI.
- CAMPBELL, Joseph (1959) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* México: FCE.
- DARNTON, Robert (2002) *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* México: FCE.
- DERRIDA, Jacques (2004) *Acabados. Discurso de Frankfurt* Madrid: Siglo XXI.
- DOUGLAS, Mary (1998) *Estilos de pensar. Ensayos sobre el buen gusto* Barcelona: Gedisa.
- FORSTER, Ricardo (1991) *W. Benjamin / Th. W. Adorno El ensayo como filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- HEIDEGGER, Martin (1990) *El ser y el tiempo* Buenos Aires: FCE.
- HENRY, Michel (2006) *La barbarie* Madrid: Caparrós Editores.
- JAMESON, Frederic (2011) "Lecturas de Benjamin" en *Revista Minerva* #17 IV Época Madrid: Círculo de Bellas Artes pp. 39-48.
- JANOUGH, Gustav (2006) *Conversaciones con Kafka* Barcelona: Destino.
- RANCIÈRE, Jacques (1975) *La lección de Althusser* Buenos Aires: Galerna.
- ROUANET, Sergio P. (1984) "Presentación" en W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão.* São Paulo: Brasilenses.

## 1.5. Mesianismo e incorporación

Huelga explicitar el imaginario vinculante entre la ingestión y lo soteriológico.

Sugerentemente Benjamin insistía —cosa que sorprendió a Scholem, su guía en temas hebreos— en que debía tenerse conocimientos cabalísticos para comprender su estudio sobre el *Trauerspiel*: “El método de exégesis cabalística era descifrar tanto los textos como los fenómenos naturales como jeroglíficos en los cuales aún los detalles más ínfimos servían para revelar una verdad no buscada a través de las palabras de los textos o el significado cotidiano del fenómeno. El método terminaba con una lógica de correspondencias a través de las fronteras del esquema conceptual.” (Buck-Morss 1981:66 n. 223) Habiendo realizado una construcción antiidealista del mundo inteligible, Benjamin descubría afinidades entre el misticismo y el materialismo.

El capitalismo es voraz. Ancla su desarrollo en el concepto dominante de tiempo continuo y lineal. Benjamin descarna el abuso teleológico del historicismo y positivismo en donde el final está echado —“homogéneo y vacío”—<sup>1</sup>, y a su vez anula la opresión pretérita. Relativo a la dilatación del tiempo se evidencia un oxímoron epistémico: mientras la teoría de la relatividad tiene una gravitación profunda al trastocar la noción de tiempo que avanza inmutablemente en la gnoseología física, relativiza esa crítica en el campo filosófico y de las ciencias sociales. Esta inercia “gregoriana” de las humanidades podría en gran medida explicarse a partir de que bajo la imposición del capital, todo puede relativizarse, menos el orden existente o la medida que se utiliza, en tanto equivalente general, para comparar lo incomparable: los diferentes trabajos de seres humanos distintos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Tesis XIII que en su crítica a los teóricos de la socialdemocracia por su emparentamiento con las doctrinas burguesas señala: “La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser dissociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto” (Benjamin 2009:48)

<sup>2</sup> “Marx no pudo desarrollar esta crítica, en su época, con la misma radicalidad que la desarrolla Benjamin; pero en su crítica al concepto de valor, desarrollado por la economía política está ya implícito el germen para esta crítica. El pensamiento burgués, que en física acepta por fin —con ciertas excepciones— la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales. En la física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la física nuclear y en la astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la filosofía y en las ciencias sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués. ¿Por qué? Porque, como demostró Marx, la economía capitalista se basa necesariamente sobre el concepto del *tiempo* como algo lineal e inmutable. Esta concepción es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma económica existente hoy en día prácticamente sobre toda la tierra, para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos” (Gandler 2009:38)

La memoria de los caídos es nutricia. El *angelus novus* mira hacia atrás e intenta quebrar el *continuum* de la historia<sup>3</sup>. Por eso Benjamin —cual Josué moderno—, más que apelar a un futuro redencional se alimenta de las opresiones del pasado a fin de poder conjugar en el presente las fuerzas revolucionarias. El dolor no admite la espera pasiva y obediente de las religiones tradicionales, la tradición cabalística le indica que nada nos será enviado ni accederemos al paraíso por determinación celeste, sino que debemos procurarnos la “autoreducción” en la historia. (Löwy 2003:59) El judaísmo, amén de su institucionalización, produce sus versiones heréticas y heterodoxas, como esa que atribuye a los hombres su “fuerza mesiánica”. Hay una que trasmite cierta inquietante leyenda talmúdica kafkiana: “Consideremos el pueblo plantado al pie del Monte del Castillo desde el cual se nos informa tan extraña e imprevisiblemente sobre la presunta contratación de K. en calidad de agrimensor. En el epílogo a esta novela, Brod sugirió que Kafka tenía en mente una población precisa, Zürau en las montañas del Erz, al referirse al pueblo en las laderas del Monte del Castillo. Sin embargo, en él puede reconocerse aún otro. Se trata de ese pueblo de la leyenda talmúdica, traído a colación por un rabino como respuesta a la pregunta de por qué el judío organiza una cena festiva el viernes a la noche, es decir una vez entrado el Shabat. La leyenda cuenta de una princesa en el destierro, lejos de sus compatriotas, languidece en un pueblo cuyo idioma no comprende. Un día le llega una carta; su prometido no la ha olvidado, la ha ubicado y ya está en camino para venir a buscarla. El prometido es el Mesías, dice el rabino, la princesa es el alma, y el pueblo en el que está desterrada es el cuerpo. Y para expresar su alegría al cuerpo, del que no conoce la lengua, no tiene más recurso que organizar una comida. Este pueblo talmúdico nos transporta al centro del mundo kafkiano. Tal como K. habita en el pueblo del Monte del Castillo, habita hoy el hombre contemporáneo en su propio cuerpo; se le escurre y le es hostil. Pude llegar a ocurrir que al despertarse una mañana se ha metamorfoseado en un bicho. Lo ajeno, la propia otredad, se ha convertido en amo. El aire de este pueblo sopla en la obra de Kafka y por ello evitó la tentación de convertirse en fundador de una religión” (Benjamin 2001:149) En una exégesis epidérmica se podría decir que el Shabat (Éxodo 20:9-11) constituye el único entre los diez mandamientos que se refiere a una observancia puramente ritual y eso lo vuelve prioritario en la relación de lo humano y lo divino. Es factible que la aparición mesiánica en el relato altere el mandato de conmemorar la creación. Ahora, ¿cuál es la *Halajá* (prescripción) que se desprende de esta *Haggadá* (leyenda)? Tal vez este interrogante sea impertinente pues “un texto talmúdico no pertenece de ninguna manera a los «discursos edificantes», aunque [...] es combate intelectual y

---

<sup>3</sup> “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la cual en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa conciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, cuyo acierto resultó tal vez de la rima, escribió entonces: *Qui le croirait! On dit qu’irrités l’heure/ De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,/ Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour* (Quién lo creería! Se dice que, irritados contra la hora/ Nuevos Josués, al pie de cada torre, / Disparaban sobre los cuadrantes, para detener el tiempo)” (Benjamin 2008:52-53)

osada apertura hacia las preguntas —hasta las más irritantes—.”<sup>4</sup> (Lévinas 1996:11-12) Tal vez se trate de la eterna dupla del cuerpo y espíritu: ¿lo profano —el cuerpo individual o social— solo puede saciarse de alimento material y el alma ser insuflada con el alimento espiritual? ¿Cuál lejano es el lenguaje del cuerpo de el del espíritu? ¿Cómo se vincula el espíritu con la materialidad (comida o lenguaje) que lo revela? ¿por qué se acostumbra a manifestar la dicha terrenal respecto de la celestial —la sacralidad de lo profano— compartiendo el alimento o alimentando los cuerpos?

Ya se ha dicho: Kafka fue un parabolista, no un fundador de religiones. Y nos donó una adjetivación, mas que un credo. Tal vez la respuesta a todas esas preguntas se condense en la concepción de cierto bálsamo celestial: “alimento maravilloso: el verdadero milagro no está en que el maná caiga del cielo, sino es que el maná es exactamente a la medida de nuestras necesidades. Ser alimentado de maná; no necesitar almacenar reservas; tiempos mesiánicos: ya no hay que pensar en el día de mañana, y, también es este sentido, se está en el final del tiempo” (*Ibidem* 98)

La comida, sea cual fuese, escenifica una violencia contenida, velada, escaldada, una predación silenciosa. Solo el estrago habilita la incorporación. El proceso civilizatorio ha realizado estilizadamente su trabajo y nos ha permitido quedar bien con dios y con el diablo. Sin embargo, podría llegar a señalarse que existen dos tipos de violencia, la mítica o jurídica —que instauro o conserva derecho con su lógica de medios y fines amén de lo justos o no que puedan ser— y la pura o divina —que, en su medialidad de no procurar ningún fin, rompe con la dialéctica de la violencia mítica—. Lo divino expresa su violencia, que pasa de ser expiatoria y sanguinaria a redentora o lo que es lo mismo: “de la leyenda de Níobe a la banda de Koraj” —una exige sacrificios, mientras la otra los acepta—. (Benjamin 2001:41-42). Más allá de la condición de pureza —con sus diversas acepciones— que pueda consagrarse en la génesis escritural<sup>5</sup> y la idea tácita de

---

<sup>4</sup> Lévinas, con su lucidez habitual, desarrolla estos inagotables temas en una breve introducción a cuatro conferencias dictadas en París a principios de los años 60: “El Talmud es la transcripción de la tradición oral de Israel. Rige la vida cotidiana y ritual, y también el pensamiento —comprendida la exégesis de las Escrituras— de los judíos que profesan el judaísmo[...] los textos talmúdicos se pueden clasificar bajo dos rúbricas: *Halajá* y *Haggadá* (sin que un texto haya de pertenecer siempre en exclusiva o a una o a la otra). La *Halajá* reúne los elementos que, aparentemente, no conciernen sino a las reglas de la vida ritual, social y económica, así como al estatuto personal de los fieles. [...] Ascender, desde esos problemas rituales —importantísimos para la continuidad del judaísmo— a los problemas filosóficos de los que hace ya mucho se olvidaron los talmudistas en la actualidad, exigiría, hoy, un considerable esfuerzo [...] Pero la «filosofía» [...] se presenta en el Talmud también bajo la forma de apólogos o adagios. Son estos los pasajes que limitan con la *Halajá*, y a los que se llama *Haggadá*”. (1996:10)

<sup>5</sup> No siempre la letra con sangre entra, a veces la escritura disipa la linfa roja: “La escritura tiene un efecto especial sobre estos mecanismos de comprensión. El rechazo parcial a matar a personas y animales en las culturas orales es sustituido, en las culturas ilustradas, por la preponderancia de las doctrinas explícitas que intentan resolver este dilema de diferente manera al ser determinadas categorías o grupos sociales los que rechazan el acto de matar, por ejemplo los monjes benedictinos, los budistas y los jains. La importante generalización de estas actitudes y prácticas hace pensar que el problema estaba ampliamente difundido, pero en las sociedades cultas se desarrolló una compleja división de la labor religiosa, asumiendo un colectivo la responsabilidad en

apto para las leyes dietéticas corpo-espirituales hebreas (*cashrut*) así como los alimentos prohibidos (Levítico 11 & Deuteronomio 14:2-21), es sugerente realizar un comentario sobre la *shejitá* —método autorizado de sacrificar animales (salvo peces, Num. 11:22) para su consumo, transmitido mediante la Torá oral— que resulta, como han dicho algunos fisiólogos y patólogos “el método más humano” de matar pues causa el menor dolor posible<sup>6</sup>: la prohibición de la sangre. La masacre de los nióbidas perpetrada por los dioses griegos fue sanguinaria y cruel, mientras que la primera gran rebelión de la historia de la justicia y la última en el ámbito del mito —¿y jurídico?— es condenada por Yahvé haciendo que la misma tierra se devore a Koraj y su tribu insurgente sin verter una sola gota de sangre —violencia mesiánica revolucionaria ejercida sobre los primeros, no los últimos, revolucionarios—<sup>7</sup>. La Torá prohíbe el consumo de sangre (Levítico 7:26-27 & 17 10-14) y la misma evita de ser presentada en el acto alimentario pues es sustraída luego del degüello del animal tratando de que el cadáver la expulse rápido y en su totalidad sin darle posibilidad de que coagule en su interior. La letra estipula la ley: forja deberes y contradice la paradoja del sintagma “derecho a la revolución”. Dios, juez y su súbdito *shojet*, matarife judío, comparten su intervención piadosa de quitar la vida y evitar la cruenta presencia de la sangre. Sí carne —no cualquiera: pezuñas hendidas y rumiantes— pero no con su vida —su sangre—, ¡comeréis!

La tentación de la carne es débil, las fronteras carnívoras, difusas. *Toda* carne va a parar al asador, recuerda sin tabú el saber popular cual epítome

---

nombre de todos los demás”. (Goody 1999:279) Hay otras interpretaciones, aunque siempre parciales, que cuestionan el sacrificio de animales y se basan en el temor al terimorfismo, tan excepcionales, como común es a la mayoría de las culturas contemporáneas el rechazo a la antropofagia.

<sup>6</sup> La técnica “más humana” especifica un corte rápido de ida y vuelta en la garganta, por medio de un jifero perfectamente afilado, de longitud adecuada y libre de toda melladura o desigualdad. El movimiento veloz del cuchillo debe ser realizado en una fracción de segundo seccionando la tráquea, el esófago, los dos nervios vagos, como también ambas arterias carótidas y las venas yugulares. Esta técnica, dicen, asegura ser indolora y produce de manera instantánea la pérdida de conciencia e insensibilidad del animal.

<sup>7</sup> En su habitual crítica —en este caso a la exégesis bíblica y sus “retoques”— por el *cui bono* (¿quién se beneficia?) de los textos más relevantes para la cultura, Bloch en relación al relato que nos ocupa señala “[...] en el pasaje de Coraj se oculta enteramente una rebelión popular, igualmente corregida y transformada, pues únicamente se habla de los «más distinguidos de la comunidad» y de «gentes nobles». Los que por cierto se alzaron contra Moisés y Aarón en razón de una especie de sacerdocio de los laicos. Sin embargo, los mismos aparecen después de nuevo como un estrato superior sacerdotal, como levitas, que efectuaron prematuramente una revuelta de palacio. Esto es todo, a excepción ciertamente de la conclusión y el desenlace, donde —ante una revuelta práctica— se muestra el reflejo del Dios de los sacerdotes, del Dios para sacerdotes y señores, y no solo en la represión de la leyenda roja. Toda la banda es, pues exterminada por este Dios del terror, que aquí no es un Dios de la guerra, sino el de la intimidación propia de la guardia blanca; como si, *qua* Escritura en la mano de Esdras y Nehemías, él fuera el Dios de todo el terror blanco. De manera que «si la tierra se abre y se los traga con los suyos y bajan vivos al abismo, entonces sabréis que estos hombres han despreciado al Señor... Como aviso a los israelitas, para que nadie que no sea de la estirpe de Aarón» (esto es: del Sumo sacerdote) «se meta a ofrecer incienso al Señor. Para que no le suceda lo que a Coraj y a su banda». (4 Moisés 16,30; 17,4 ss.) Por lo menos esto significa una alusión a la infraestructura político-rebelde desaparecida”. (Bloch 1983:75)

freudiano y con un relajado complejo de culpa<sup>8</sup>. Un tótem —no tan enajenado de nuestro sentir inconsciente actual— que recorre los tiempos y las culturas neuróticamente —fantasías, deseos y temores primarios—, pues porta el imaginario latente de esa instancia radicalmente inestable de lo corpóreo que es el canibalismo de la “horda primordial” y la “prohibición del incesto” —cuna de las instituciones sociales y culturales—. A Edipo —que mató al animal totémico, su padre, y cometió incesto, se esposó con su madre— no le fue tan bien y nos creó un complejo.

Podría señalarse que el “banquete totémico” —acto de socialidad y comunión con la divinidad— realiza el sacrificio de un animal de la misma sangre del clan —responsabilidad colectiva, no individual— a fin de ofrendarlo y compartirlo en la comensalía —instancia por la cual la vida de aquél pasaba a morar en la sangre y carne de los partícipes, aunque con la constante desmaterialización de la deidad<sup>9</sup> se tendió a sublimar la ofrenda—. “El poder ético del banquete sacrificial público descansaba en antiquísimas representaciones del significado de comer y beber en común. Comer y beber con otro era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social, así como de la aceptación de las obligaciones recíprocas; el banquete sacrificial expresaba de una manera directa que el dios y sus adoradores eran *comensales*, pero con ello estaban dadas todas sus otras relaciones.” (Freud 1991a: 136-137) Consumada la muerte el animal es llorado y sentido compulsivamente por temor a una represalia, aunque al instante se continúa con un festejo jubiloso que permite liberar todas las pulsiones. El psicoanálisis comprendió toda libido, salvo —por su condición clasista, como dijo Bloch<sup>10</sup>— el hambre.

---

<sup>8</sup> Según Freud el filólogo y crítico bíblico William R. Smith no duda que “todo sacrificio fue originariamente un sacrificio clánico y que la *matanza de una víctima sacrificial* se contaba en su origen entre aquellas acciones *prohibidas para el individuo y que solo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad*. Entre los primitivos existe solo una clase de acciones a las que conviene esa caracterización, a saber, acciones que derivan de la sacralidad de la sangre común al linaje. [...] Con otras palabras: el animal sacrificial era tratado como pariente del mismo linaje; *la comunidad sacrificadora, su dios y el animal sacrificial eran de una misma sangre*, miembros de un mismo clan” (Freud 1991a:138) Una especie de incesto-antropofágico. ¿Cuánta sabiduría habrá en la recomendación campestre de no otorgarles nombre a los animales que forman parte de los medios de producción y subsistencia? ¿Hasta que punto la fuerte presencia de los animales domésticos y su antropoformización en la vida moderna remiten a viejas resonancias sagradas o sólo al tótem del capital mercantil?

<sup>9</sup> “Relictos lingüísticos certifican que la parte del sacrificio destinada al dios se consideraba al comienzo como su real alimento. Con la progresiva desmaterialización del ser divino esta representación se volvió chocante; se buscó entonces el subterfugio de asignar a la divinidad solo la parte líquida del banquete. Más tarde, el uso del fuego, que hacía elevarse en forma de humo la parte sacrificada en el altar, permitió modificar el alimento humano para adecuarlo mejor al ser divino. La sustancia del sacrificio de bebida era originariamente la sangre de los animales sacrificados; el vino pasó a sustituir luego a la sangre. Los antiguos consideraban al vino como la «sangre de la viña», y todavía hoy lo llaman así nuestros poetas”. (Freud 1986:136)

<sup>10</sup> “El psicoanálisis ignora sí el agijón del hambre, exactamente lo mismo que la hipocresía de la buena sociedad ignora la libido. Ésta es limitación clasista de la investigación de los impulsos fundamentales por parte del psicoanálisis.” (Bloch 2007a:95) Otro autor médico lo comenta: “Bloch se preguntaba por qué los psicoanalistas no han dedicado su atención al hambre, y recuerda que durante la extremada penuria alimentaria padecida por la población vienesa a raíz de la primera

Cómo pensar el devenir del vínculo entre cierta expresión material —el alimento— y toda instancia metafísica. Todo lo inanimado, en definitiva, siempre nos interroga. Hay un tránsito del banquete sacrificial —donde se comparte la comida con la deidad— al alimento sacramental —donde la divinidad es incorporada—. Algo los iguala, la fe “devorante” en tanto hábito viviente. “Las manifestaciones de lo divino parecen corresponder a las situaciones más íntimas de la vida humana y todavía a las actividades primeras de la vida sin más, que en la humana adquieren un sentido: **comer y ser comido**, consumir y ser consumido. El dios de la vida es primeramente el que devora, la avidez inicial adonde todo vuelve y que de todo tiene apetencia, mucho antes que el poder creador. El dios creador es un dios revelado. Y aún Él habló para decir «Soy el que ES» en la zarza que arde sin consumirse. Pero esta zarza sede de la revelación del dios creador se alimentaba sólo de sí misma, no necesitaba de ningún otro alimento, fuego puro sin fin” (Zambrano 1993:125) Ser en el mundo es estar ligado a las cosas, a su apetito gozoso y hay pocas más íntimas que aquello que ingerimos. El alimento en tanto inmanencia corporal inequívocamente sacia el deseo y no pertenece —según Lévinas— a la categoría de “material” pues escapa a aquellos que en el mundo resultan “útil”, sino que pertenece a aquellos que persiguen un fin: “su privilegio viene del lugar que ocupa en la vida cotidiana, pero sobre todo de la relación entre el deseo y su satisfacción, y que constituye el tipo mismo de la vida en el mundo. Esta relación se caracteriza por la correspondencia completa entre el deseo y su satisfacción. El deseo sabe perfectamente lo que desea. Y el alimento permite la realización total de su intención. En cierto momento todo está consumido. Comparemos el comer con el amar, que está más allá de la actividad económica y del mundo. El amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible. Estrechar la mano de un amigo es decirle uno su amistad, pero decírsela como algo inexpresable, más aún, como algo no llegado a cabo, como un deseo permanente. *La positividad misma del amor está en su negatividad. La zarza que alimenta la llama no se consume*”. (Lévinas 2000a:55) Aunque a veces el amor pueda asimilarse en sus acciones —besar, morder, lamer, succionar, etc.— y confundirse en su deseo al comer: la voluptuosidad persigue ante el hambre del deseo una promesa gustosa.

Habría que ver si, como nos enseña la máxima, “el hombre que come es el más justo de los hombres”. De hecho, podría discutirse —aquello que señala Lévinas— que la estructura donde el objeto concuerda exactamente con el deseo caracteriza nuestro “ser-en-el-mundo”<sup>11</sup>. No comemos y bebemos por comer y por beber y podríamos relativizar su idea de que “vivir es una sinceridad”. Es deseable conjugar la posibilidad misma del deseo y la sinceridad, aunque amor y alimento

---

guerra mundial, algún psicoanalista hizo poner en la puerta de su consultorio el siguiente aviso: «Afectado por conflictos socioeconómicos, abstenerse».» (Laín Entralgo 1989:148)

<sup>11</sup> Dice Lévinas, siguiendo a Heidegger: “Ser en el mundo es precisamente alejarse de las últimas implicaciones del instinto de existir, de todos los abismos del yo, el cual jamás se despojará de sus máscaras y todas cuyas posiciones serán poses, a quien la confesión le es imposible, para ir sinceramente a lo deseable y tomarlo por el mismo”(Lévinas 2000a:56-57) Las últimas palabras tienen la reminiscencia del epígrafe de Lispector utilizado como apertura de este escrito.

—a veces asimilables, aunque tan disímiles con respecto al usufructo del objeto en su trascendencia e inmanencia respectivas— se conjugan en los sacramentos.

El tránsito va de Cronos —devorador compulsivo e insaciable— al dios generativo de la zarza —que no necesita alimentarse de nada (ni el fuego la consume, solo ilumina) y es proveedor de alimento—<sup>12</sup> y de éste a la expiación del mesías neotestamentario que reclama su presencia en alimentos que nos nutren y adscriben a su fe. En este último caso se nos propone a todos ser miembros de un cuerpo (cuerpo social que absorbe al individuo), y la Iglesia —representante de dios en la tierra— se garantiza ser la continuación del cuerpo de Cristo en la historia, situación expuesta visiblemente a partir del sacramento eucarístico y la hostia del misal. Católica o protestante —enfaticando el cuerpo o la palabra—, las autoridades del mundo religioso o secular se emparentaron metafóricamente e impusieron su visión del mundo y su sometimiento social: “el Estado y la Iglesia eran cuerpos sociales igualmente grandes, a los cuales pertenecían los individuos, de la misma manera como las células individuales pertenecen a nuestros cuerpos [...] los conglomerados religiosos no expresan en modo alguno una alternativa diferente a la de la lealtad al Estado totalitario, por cuanto se sirven de las mismas metáforas de subordinación colectiva e individual”. (Frye 1998:125) Ahora, hay metáforas y metáforas, pues hay otras que invierten ese sentido como por ejemplo cuando Pablo dice “con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios...” (Gálatas 2:20). Descreo de las casualidades: el judío de Tarso es quien desestimó la jurisprudencia dietética.<sup>13</sup> No es más el individuo formando parte de un cuerpo

---

<sup>12</sup> “Mas el dios que el hombre siente sobre su vida de un modo «espontáneo», el dios «natural», es el que devora y destruye, el que reclama ser alimentado. El sacrificio lo aplaca momentáneamente. Un dios en quien se concentra y aparece esta pura potencia devoradora es Cronos en la vieja *Teogonía* de Hesíodo, a quien ningún sacrificio puede aplacar. Y ésta parece ser la señal de la divinidad en su máxima potencia: lo que no accede al sacrificio, el fondo irreductible y rencoroso; lo implacable es la primera manifestación de lo divino [...] Pues en correspondencia con las situaciones humanas ambivalentes, lo divino siempre aparece representando el aspecto más activo: entre devorar y ser devorado, lo activo es devorar. [...] En el alimentarse y servir de alimento, en el devorar y ser devorado, se muestra el aspecto deleznable de la vida humana que busca ese dios que permite y sostiene aún retirándose el ser; se clama por el dios que engendra de verdad”. (Zambrano 1993:125-129) Tal vez la “condición carnal” —alimentada y alimenticia— pueda, en parte, explicar esto: el cristianismo a diferencia de los *mythos* griegos, así como de las otras significativas religiones monoteístas está basada en la encarnación divina, la cual conjuga sensaciones y sentimientos físicos y metafísicos, corporales y espirituales. Tanto el Antiguo Testamento como el Islam eximen lo corpóreo de su concepción divina y la misma resulta abstracta, colérica, justiciera o misericordiosa, aunque siempre distante, como mucho metafórica en su conciencia antropomórfica.

<sup>13</sup> San Pablo, cuyo nombre judío era Saulo de Tarso, concentra en su figura una variopinta gama de tradiciones —helénica, judía, cristiana, romana— y parte de la literatura teológica ingente cercana a la muerte de Jesús y a la fundación de su doctrina en la constitución del Nuevo Testamento. Con respecto a las reglas dietéticas sus exégetas son muy concretos en su indeterminación: “Sabemos ya que, según Pablo, los jefes o notables (literalmente las «columnas»: Gál 2,9) de la Iglesia de Jerusalén en el denominado concilio apostólico no impusieron al Apóstol ninguna norma particular sobre alimentos que debieran cumplir los gentiles conversos al cristianismo (Gál 2,6.10). Solo después del «conflicto de Antioquía» se emitieron desde Jerusalén esas normas. Pero Pablo debió ignorarlas y no las impuso en ninguna de las comunidades que fundó. Y otras tampoco las siguieron. Prueba de ello son las dudas que aparecen en diversas comunidades sobre qué hacer con los alimentos o las carnes ofrecidas a los ídolos: en esos alimentos se había mezclado sin cuidado alguno la carne con la sangre (radicalmente prohibido en el judaísmo) y además estaban

social, sino el cuerpo sacrosanto dentro de cada individuo. Así también lo entendió Simone Weil cuando en una de las cartas autobiográficas que envió al Padre Perrin expresó que la Iglesia como cuerpo de Cristo obstaculiza su entrada en ella: “La imagen del cuerpo místico de Cristo resulta muy seductora. Pero yo interpreto la importancia que actualmente se le concede como uno de los signos más graves de nuestra decadencia. Pues nuestra verdadera dignidad no radica en ser parte de ningún cuerpo, aunque sea místico, aunque sea el de Cristo. Radica en que el estado de perfección, que es la vocación de todos, no vivimos ya en nosotros mismos, sino que es Cristo quien vive en nosotros; de manera que, por ese estado, Cristo en su integridad, en su unidad indivisible, se convierte en cierto sentido en cada uno de nosotros de la misma forma que está íntegramente en cada hostia. Las hostias no son parte de su cuerpo”. (Weil 1993:48) Es posible la unión sin necesariamente quedar subordinado.

Ahora, la resurrección es corporal y ésta acontece bajo la égida de un pensamiento griego que encumbra lo eterno a través del alma y las ideas. Un espíritu desestima las funciones corporales y sus necesidades, sin embargo Jesús reencarnado atemoriza en cuanto espíritu y tranquiliza a los suyos al evidenciar su ser corpóreo: obviamente en la invitación a ser tocado, a comprobar que es Él, pero también, básicamente, al ejercer la función digestiva. “Y como en medio de tanta alegría no podían creer y seguían maravillados, les dijo: «¿Tienen aquí algo qué comer?». Ellos le ofrecieron un pedazo de pescado asado y un panal de miel. Él lo tomó y comió ante ellos”. (Lc. 24 40-43) La muerte de Jesús es completa —en cuerpo y alma—, igual que su resurrección que se escenifica en gran medida con el acto alimenticio (Hch 10, 40-41 ó Jn 26, 29). “La alternativa es espíritu o cuerpo, miedo o confianza. El carácter corporal y material es el elemento distintivo de la resurrección. Cuerpo significa: comer, tocar, beber. En esto consiste el escándalo. La resurrección de un espíritu no tendría ninguna novedad en el contexto histórico. Todos creían que los espíritus volvían de sus tumbas y les tenían miedo. La vuelta de los espíritus sería más bien una amenaza para los vivos, por parte de los muertos”. (Hinkelammert 1978:164) Hay una corporeidad paulina instituyente que centra el mensaje cristiano en la resurrección y vuelve patenas —no cáliz, amén de la última cena como la gente<sup>14</sup>— los estómagos beatos. No dejará nunca

---

consagrados a los falsos dioses. Si surgían dudas al respecto, era porque Pablo no había reglado ni impuesto nada rigurosamente.

Así, en 1 Cor 8-9, vemos que se plantea el problema siguiente: ¿está permitido asistir a banquetes en los que se ingieren carnes ofrecidas antes a los ídolos? (1 Cor 8, 1-13). Pablo responde: los dioses no existen en realidad; no importa comer carne sacrificada a ellos (8,4). Pero para actuar así hay que tener la conciencia bien formada, es decir, hay que estar seguros de que la Ley ya no es válida para los que gozan de la libertad en Cristo. Hay, sin embargo, en la comunidad algunos que se escandalizan con esta costumbre. Pablo añade entonces: es más importante no hacer daño a la conciencia de los hermanos cristianos menos formados, puesto que creen que ingerir esas carnes es rendir culto a los falsos dioses (8,7). Lo que importa es mantener la unidad y la caridad en la comunidad (8,13). Hay que renunciar al privilegio de una sabiduría superior en favor de la unidad. Según Pablo, la renuncia forma parte de ser cristiano y más en concreto del llamado apostolado”. Más ejemplos sobre la laxitud de los regímenes alimentarios en el NT véase Piñero 2006:282-283 y ss.

<sup>14</sup> Realizando una exégesis de la resurrección —en tanto continuidad corporal y sensual— en el encuentro con Simón y Pedro (Jn 21, 9-13), Hinkelammert destaca la presencia del cuerpo en la invitación a ser tocado, pero fundamentalmente en la referencialidad de la función específica de

de resultar paradójica la impronta de toda instancia sacrificial —desde los *tonalli* (energía vital) de los aztecas hasta el cristo del madero— que pone la muerte al servicio de la vida, salvo que se la entienda como neguentropía. En este sentido podría decirse que, más allá del desasosiego o miedo atávico que provoca en la actualidad, el sacrificio pervive eficazmente en tanto tecnología: de control social, a través del compromiso que forjó el cristianismo con sus fieles en su mito constituyente, recreado simbólicamente con la eucaristía: “¡entonces se inventaron sus caminos furtivos y sus pequeños brebajes de sangre!” (Nietzsche 2003a:62); y de control energético, a través de la física que propone la desintegración del átomo para obtener energía nuclear. En todo caso siempre existe una promesa promisorio, pero para el más allá.

Hay algo trinitario en el dominio de la incorporación: la comida, el comensal y el cocinero. Aquí, más que nunca, seguimos refiriendo a un registro que excede los enunciados verbales, pues se trata de otro campo veritativo donde se persigue más la correspondencia que la re-presentación. Incorporación y consunción, informe y salvífico o integración de uno/s en otro/s. Un modelo disímil de la estimada de adecuación posibilitadora de verdad: no ya de la proposición o el intelecto a la cosa, sino de subsunción del contenido al continente o del que deglute a lo deglutido. “Dónde está el Cristo cuando la Hostia desaparece en la garganta del que comulga. Asumir algo y dejarse asumir en algo: con esos dos gestos los seres humanos se aseguran lo que puede llamarse su competencia participativa. Por consunción asumen o asimilan comidas y bebidas, y al tomar sitio en una ronda de consumidores hacen visible su asunción o asimilación a los comensales”. Todo se trata comer y ser comido o de saber si mi participación es en tanto asimilador o asimilado, y es por eso que “podría decirse que toda verdad oral se funda en la diferenciación de las mesas. Para devenir un ser humano suficientemente completo hay que aprender en qué mesas somos los que comen y en qué mesas nos convertimos en lo comido. Las mesas en las que comemos se llaman mesas de comedor, las mesas en que somos comidos se llaman altares. Pero nosotros, como simples seres humanos, ¿somos siquiera aptos para altares? ¿Es posible y permisible describir seres humanos bajo el aspecto de su aptitud para subir a la mesa? El axioma de toda cultura es que los seres humanos comulgantes van a la mesa, no suben a ella. El ser humano que legítimamente llega a subir a la mesa ya no sería —hablando en el horizonte cristiano-hombre-, sino el Dios-hombre, que por la comunión oral quiere hacerse presente en nosotros e integrarnos en su cuerpo imaginario; y la mesa preparada para ello no sería la mesa de convite profana, sino el altar: es decir, la mesa del Señor, en la que es lícito servir lo que se deja consumir por nosotros, pero en la conciencia de que en otro lugar será ello lo que nos consuma o nos vote a nosotros. La otra mesa pertenece

---

comer, más que la de beber: “Con frecuencia los textos se refieren a la comida [...] Jesús prende fuego, prepara la comida, la reparte y todos juntos comen. Los relatos de la resurrección no mencionan mucho la bebida. Sin embargo a ella se refiere la última cena: «Y les digo que no volveré a beber de este producto de la uva hasta el día que beberé con ustedes vino nuevo en el reino de mi Padre» (Jn 26, 29)”. (Hinkelammert 1978:165) Resucita para no morir nunca más. Continuidad de las funciones corporales y discontinuidad de la mortalidad corporal.

Por otro lado, según la tradición piadosa, en el Santo Grial —arquetipo original y primigenio de patena— fue recogida la sangre de las llagas del Cristo crucificado, lo cual originó el misterio eucarístico o la presencia crística real en la misa.

solo al Dios que da y toma sin limitación. El Dios comible es el fundador de la comunidad de los comensales en tanto verdadera comuna cuyos miembros se han puesto de acuerdo en la exofagia. Solo por la renuncia a las relaciones endofágicas los seres humanos se reconocen recíprocamente como sus iguales. En última instancia, en la auténtica comunidad todos somos iguales sólo ante la ley de no considerarnos mutuamente como alimento. Y cuando de hecho comemos carne debe ser siempre carne extraña: carne de animales permitidos, por un lado, que nos alimentan como grupo profano, o carne del Dios verdadero, por otro, que nos unifica como grupo sagrado”. (Sloterdijk 2003b:470-471)

Alguna vez todo esto debió escandalizar. Cristo expresó claramente que en tanto “pan vivo”, quien coma de él vivirá. “¿Cómo puede darnos a comer su carne? Y Él le dijo «en verdad os digo, que si no comeis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros [...] ¿Esto os escandaliza?»” Muchos de sus discípulos lo abandonaron (Jn. 6, 61-66). Para ser creyente se ha debido atravesar, como mares, el escándalo. Ya no. Esto tiene reminiscencias agustinianas, aunque resultan una reversión tomista —el escándalo como pecado en la *Suma teológica*, II-IIae c.43—: “en la situación de contemporaneidad, con un hombre individual, un hombre como los demás, y que dice lo que dice de sí mismo. Se comporta de una manera sobrehumanamente espiritual ya que habla sobre comer su carne y beber su sangre, fantásticamente a más no poder en la dirección de una propiedad divina: la omnipresencia y, por otra parte, paradójicamente a más no poder, cuando se trata de su carne y de su sangre; dice que solamente a aquél que coma su cuerpo y beba su sangre se ensalzará en el último día —lo que es, ciertamente la expresión más definitiva de que se determina a sí mismo como Dios. Dice que es pan bajado del cielo, también una expresión definitiva en la dirección de lo divino. Y cuando notó que sus discípulos murmuraban de esto y encontraron duras estas palabras, les dijo: «¿Os escandaliza esto?» y a renglón seguido añade todavía más fuertemente: «¿Pues qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí a donde estaba antes?». O sea que lejos de ponerse blando y menguar las exigencias se hace a sí mismo algo completamente distinto del ser-hombre, se hace divino; Él, un hombre particular”. (Kierkegaard 2009:115)

El escándalo es fundado, pues implica a quien no cree; y quien no cree no come. Salvo en los literatos, imbuidos de fe o no tanto, que puestos a escribir usan y abusan de la metonímica eucarística: como experimento literario-antropofágico (Joyce), como fe propecta (T.S. Eliot), como protocaníbal ante el vegetarianismo (Chesterton) o como experiencia extática (Viel-Temperley).<sup>15</sup> Los teólogos

---

<sup>15</sup> Joyce cuenta a su hermano, Stanislaus, su vocación de aunar el misterio de la misa con sus experimentos literarios y en un pasaje del *Ulises* expresa la misa como un gran drama, la literatura como eucaristía y la comunión como una supervivencia ritual del canibalismo: “[...] abre la boca y cierra los ojos. ¿Qué? Corpus. Cuerpo. Cadáver. Buena idea el latín. Los deja atontados primero. Asilo para agonizantes. No parece que lo mastiquen: se lo tragan solamente. Idea rara: comer pedacitos de cadáver, por eso lo entienden los caníbales”(Joyce 1984:81). Véase también para un mayor desarrollo del tema (Bruera 2005:57-65).

En el poema *Gerontion* (1920) el sacramento de la primavera encarnado en un Cristo felino que es comido, bebido y dividido se ha envilecido en devociones abyectas: “En la adolescencia del año vino Cristo el tigre. / En el depravado mes de Mayo, / cornejo y castaño, floreciendo el árbol de Judas, / para ser comido, dividido, / bebido entre cuchicheos; por el señor Silvero” (Eliot 2005:46)

tampoco escatiman su capacidad imaginativa y argumentativa.<sup>16</sup> La “carne y la sangre divina” poseen una misteriosa y excelsa capacidad nutricia, nos contactan con lo inefable, nos imbuyen de energía celeste y convierten nuestros cuerpos en su parcela. Arrecian enfermedades orgánicas y espirituales; son un bálsamo sacramental que con su terapéutica crística resultan beatificantes. Todo ritual religioso es una actividad metafórica con implicancias metonímicas.<sup>17</sup>

Ahora, cómo digiere quien invita a ser digerido. El dictamen exige apreciaciones disímiles para el cuerpo doloroso del redentor que para el cuerpo glorioso del resucitado. La identidad material entre ambos es, cuanto menos — como diría Agamben— insidiosa. Toda entelequia, por empatía, posee su lado prosaico: se puede asimilar una divinidad fuera del tiempo, aunque si a la misma se le otorga un cuerpo es indefectible demandar su capacidad digestiva y de excreción. Ahí, tal vez estén en parte no sólo los misterios gástricos de lo divino, sino los caracteres de su ofrenda. Es sensato en el cuerpo glorioso separar los

---

Existe un derroche de citas que podrían hacerse de textos literarios o ensayísticos de Chesterton pues en él se conjugaban su afición sacramental y su desprecio por el vegetarianismo, que lo llevaron en más de una oportunidad a adular el canibalismo: “si propusiéramos a todos el abandono gradual de la carne, tal como ordena el budismo y en parte el islam, algunas personas que se alteran ante la sola vista del progreso podrían preguntarnos: ¿dónde comienza la prohibición de la carne? [...] ¿Por ventura el caníbal primitivo no se sorprendería de la distinción que establecemos nosotros entre animales y personas?” (Chesterton 2004:88)

Por último, —aunque esta nota al pie podría ser infinita—, cómo no recordar el/los inicio/s de “El espigón más largo, el aviso y el crawl” de Viel Temperley: “Vengo de comulgar y estoy en éxtasis / aunque comulgué como un ahogado”. (Viel Temperley 2003:23)

<sup>16</sup> Valga como ejemplo los argumentos “golosos-mesiánicos” de uno de los teólogos católicos más significativo del siglo pasado: “Al que les es dado escuchar algo del reino de Dios, le es dado también saborearlo, comerlo y beberlo corporalmente. Y es bien evidente que en ese beber y comer corporales no puede tratarse de otra cosa que del oculto (o, según nuestro modo de hablar, «interior» y «espiritual») gustar y saborear el pan celestial, la fuerza del mundo futuro. Creer en Cristo significa estar en camino hacia la humanidad única y total que constituye su misterio.” (von Balthasar 1985:340)

<sup>17</sup> Así lo expresan Lakoff & Johnson, que exponen en su trabajo como la metáfora excede el mero embellecimiento retórico y forma parte del lenguaje cotidiano afectando nuestra percepción, pensamiento y acción: “Los sistemas conceptuales de las culturas y las religiones son de naturaleza metafórica. Las metonimias simbólicas son eslabones críticos entre la experiencia cotidiana y los sistemas metafóricos coherentes que caracterizan las religiones y las culturas. Las metonimias simbólicas que se basan en nuestra experiencia física son un medio esencial de comprender los conceptos religiosos y culturales.” (Lakoff & Johnson 2004:78) Por otro lado, Bateson evidencia cómo la metáfora no es solo bella poesía, sino la lógica sobre la que se edificó el mundo biológico y “la característica principal y la liga organizadora de este mundo del proceso mental”. Y apela ejemplarmente a la metafórica sacramental y a su reversión incomprensiva reformista: “Solía yo decir que la interpretación protestante de las palabras «Al recorrer Inglaterra, las tropas de Cromwell iban rompiendo las narices, las cabezas y hasta los órganos sexuales de las estatuas que encontraban en las Iglesias impulsadas por un *fervor religioso*, al tiempo que simultáneamente mostraban su total incomprensión de lo que es lo metafórico sagrado. Este es mi Cuerpo; ésta es mi Sangre» viene a significar «Esto representa mi cuerpo; esto representa mi Sangre». Esta manera de interpretar elimina de la Iglesia esa parte del espíritu que hace las metáforas, la poesía y la religión —esa parte del espíritu que era la más propia de la Iglesia— pero uno nada puede hacer para evitarlo. No hay duda alguna de que las tropas de Cromwell estaban haciendo su propia poesía (horrible) con sus actos de vandalismo al destrozar los metafóricos órganos genitales *como si* estos fueran «reales»”. (Bateson 1994:42)

órganos de su cometido fisiológico de la misma manera que atribuir a éste las funciones de la vida vegetativa. Sin embargo, “el paradigma de esta persistencia de la función nutritiva en el cuerpo glorioso está en la comida que Jesús resucitado comparte con los discípulos (*Lucas* 24, 42-43). Con su usual e inocente pedantería, los teólogos se preguntan si el pescado asado que Jesús comió fue digerido y asimilado, y si los restos de la digestión fueron eventualmente evacuados. Una tradición que se remonta a Basilio y a la patrística oriental afirma que las comidas ingeridas por Jesús —tanto en la vida como después de la resurrección— eran asimiladas integralmente, de modo que no era necesaria la eliminación de restos. Según otra opinión, tanto en el cuerpo glorioso de Cristo como en el de los beatos la comida se transforma inmediatamente, a través de una especie de evaporación milagrosa, en una naturaleza espiritual. Pero esto implica —y Agustín fue el primero en deducir esta consecuencia, aunque lo sufrió en carne propia (*ruinae corporis*)<sup>18</sup>— que los cuerpos gloriosos —para empezar, el de Jesús—, aun sin necesidad de alimentarse, mantienen de algún modo su *potestas vescendi*. En una especie de acto gratuito o de esnobismo sublime, los beatos comerán y digerirán el alimento sin tener necesidad alguna de ello”. (Agamben 2011:148-149)<sup>19</sup> A los

---

<sup>18</sup> Nuestro Santo padece el horror del propio cuerpo enajenado: “Est alia malitia dei, quae utinam sufficiat ei. Reficimus enim cotidianas **ruinas corporis** edendo et bibendo, priusquam escas et ventrem destruas, cum occideris indigentiam satietate mirifica et *corruptibile hoc* indueris *in corruptione sempiterna*. Nunc autem suavis est mihi necessitas, et adversus istam suavitatem pugno, ne capiar, et cotidianum bellum gero in ieiuniis, saepius *in servitatem redigens corpus meum*, et dolores mei voluptate pelluntur. Nam fames et sitis quidam dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est ex consolatione munerum tuorum, in quibus nostrae infirmitati terra et aqua et caelum serviunt, calamitas deliciae vocantur.” **(el destacado en “negrita” es nuestro)** [*Otra malicia tiene el día, y ¡ojalá que le bastase!* Porque hemos de reparar comiendo y bebiendo las pérdidas cotidianas del cuerpo, en tanto no destruyas los alimentos y el vientre, cuando dieres muerte a la necesidad con una maravillosa saciedad y vistieres a *este cuerpo corruptible de eterna incorrupción*. Mas ahora me es grata la necesidad y tengo que luchar contra esta dulzura para no ser esclavo de ella, y la combato todos los días con muchos ayunos, *reduciendo a servidumbre mi cuerpo*; mas mis molestias se ven arrojadas por el placer. Porque el hambre y la sed son molestias, queman y, como la fiebre dan muerte si el remedio de los alimentos no viene en su ayuda; y como éste está pronto, gracias al consuelo de tus dones, entre los cuales están la tierra, el agua y el cielo, que haces sirvan a nuestra flaqueza, llámase delicias a semejante calamidad”.] (San Agustín 1974:428-429 X, 31, 43). Este pasaje ha sido sugerentemente interpretado: “La voz latina *ruina* significa «pérdida». Por eso está asqueado el Santo de ese diario andar reparando, mediante la comida y la bebida, este viejo saco sin fondo. La reparación es el reconocimiento desgano de que la verdad —la verdad de mi cuerpo, al menos— está fuera, en el alimento. Confesión de que él, este cuerpo que llamo mío, es ya lo otro. Siempre lo fue. «No se llama igual que las otras cosas: *corpus*, cosa neutra». Y sin embargo, San Agustín siente en el alma el punzón de la indigencia, de modo que lo que de veras desea es que Dios destruya de una vez comida y vientre —cuerpo y cuerpos—, que mate a la indigencia con saciedad y que haga, en fin, de lo corruptible temporal incorruptibilidad sempiterna. Pero es preciso concentrar la atención: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. («Ansío conocer a Dios y al alma. ¿Y nada más? Nada más en absoluto»). El mundo, ese abyecto lugar de la alteridad y la alienación queda como suspendido *a divinis*. (Duque 2002:186-187) A nuestro santo —que sabe de la concupiscencia de la carne—, lo alienta la esperanza de la transfiguración corporal *a posteriori* del Juicio Final como *corpus gloriosum*.”

<sup>19</sup> Nota al pie de Nota la pie. Allí Gershom Scholem recuerda un comentario en el margen que decía: “«Pues en el mundo de las tinieblas, el hombre se alimenta de pan, pero en el mundo de la luz no se alimenta sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios», esto es, de la Torá.” (Scholem 2001: 82 n. 91) No sólo de pan vive el hombre, sino que en el Tanaj se alimenta de la semántica divina.

mortales sólo nos queda lidiar con nuestro cuerpo mientras vivamos, pues después quién sabe.

Hemos emulado los hitos del cristianismo secularizándolos, o sea desmitificándolos y replicándolos en la maquinaria productivista del capital: Dios creó todo, aunque su hijo fue consustancial y por eso no fue creado sino generado; así, ¿cuánto de reencarnación o transustanciación tiene la obsesión familiar de la procreación? (Probeta: reencarnación a la carta; alquiler de vientre: reencarnación exógena) La cena eucarística es un acto de comunión ¿cuánto de esto contiene la reunión familiar de cada día generalmente concretada en la comida nocturna? Hay un intenso acto de amor sacrificial que impregna la vida de Cristo en la tierra ¿cuánta resignación o “efectos colaterales” hay en lo humano diariamente a partir del sacrificio de personas por causas inútiles? Sabemos el lugar representacional que posee el pan en la liturgia cristiana ¿cuánto esfuerzo hay que hacer para ganarse el cuerpo de Cristo?<sup>20</sup> Alguna vez se dijo: “El hombre debe ganar su pan con el sudor de su frente: en otras palabras, la humanidad es una especie de animal, sometida como tal a la ley que rige el mundo animal y condena al que vive a alimentarse de lo vivo. Dado que el alimento es disputado por la naturaleza en general y por sus congéneres, emplea necesariamente su esfuerzo en procurárselo; su inteligencia está hecha precisamente para proporcionarle armas y utensilios con vistas a esa lucha y a ese trabajo. En tales condiciones, ¿cómo volvería la humanidad hacia el cielo una atención esencialmente fija en la tierra? (Bergson 1977:151) La intuición del vitalista es sugerente y le permite percibir que todo está sentenciado a vivir de la muerte de todo y, tal vez por eso, más allá de la reconciliación que provee la vida entre conciencia (libertad) y materia (necesidad), se permite pensar, a modo de un nutricionista subversivo, a los alimentos como catalizadores que almacenan energía de poder y procuran movimiento.<sup>21</sup> El movimiento es el presagio de los cuerpos.

Siempre se vuelve al cuerpo. El mismo es blanco de infinitas apreciaciones, especulaciones y apropiaciones. Me provee tanto una ubicación social, como me asiste en mi alienación personal. Remite a ficciones legales así como a hechos sociales. El cuerpo es lo más próximo y distante, concreto y metafórico, propio y

---

<sup>20</sup> El Génesis reza: “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 rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado.” (Gen. 3, 17-19) Nietzsche, no solo pone fecha para la defunción divina, sino que se ríe de lo que la fe transforma en sentido común (trabajo = esfuerzo): “¿Debemos comer nuestro pan / con el sudor de nuestra frente? / Es mejor no comer nada con sudor, / según sabio criterio médico. / Titila la estrella Sirio: ¿de qué carece? / ¿Qué quiere su ardiente titilar? / ¿Debemos beber nuestro vino / Con el sudor de nuestra frente!” (Nietzsche 1985:16) El vino y el profano sudario.

<sup>21</sup> “Quiero hablar de los alimentos, más particularmente de las sustancias ternarias: hidratos de carbono y grasas. Una suma considerable de energía potencial se halla allí, dispuesta a convertirse en movimiento. Esta energía ha sido lenta, gradualmente tomada al sol por las plantas; o con un animal que se ha alimentado de una planta, etc., se limita simplemente a pasar a su cuerpo un explosivo que la vida ha fabricado almacenando energía solar. [...] A medida que vegetales y animales se diferenciaban, la vida se escindía en dos reinos, separando así una de otra las dos funciones primitivamente reunidas. Aquí se preocupaba más de fabricar el explosivo, allí de hacerlo explotar.” (Bergson 1977:159-160)

corporativo, presente y elusivo, real y místico. Hasta en Cristo, la clave de todo es el cuerpo pues sin él no hay Él y no hay asesinato, ni martirio, ni reencarnación. “Nuestras actitudes frente al cuerpo son, al menos en parte, un reflejo del conjunto de la tradición cristiana en Occidente. Mi cuerpo es carne: es el sitio del apetito corruptor, del deseo pecaminoso y la irracionalidad privada. Es la negación del verdadero yo, pero asimismo un aleccionador asiento de finalidad e intención morales. Su salud es también mi bienestar moral, puesto que la salvación implica dos actividades, esto es, salvar el cuerpo y salvar el alma. No obstante encontrarnos familiarizados con la noción de «la carne», en la cultura occidental sería inusual aludir al cuerpo como «vianda». El cuerpo se halla envuelto por restricciones y tabúes; es carne pero no para ser comida y es vianda pero no para cocinarse”. (Turner 1989:33)

Gran parte de la tradición corpórea ha sido configurada de manera convencional por el cristianismo helenizado, para el cual el cuerpo era el asiento de la sinrazón, la pasión y el deseo. Ya lo advirtió Zaratustra: la metafísica es, en última instancia, un combate contra el cuerpo. Lo que la tradición filosófica desdobra en mente y cuerpo, en el cristianismo es espíritu y carne. La carne resulta ser símbolo de la corrupción moral que amenazaba el orden del mundo, por lo cual tenía que disciplinarse a través de regímenes dietéticos y abstinencia. Salvo en el consumo ritual cristiano, aceptada como instancia salvífica: la doctrina y autoridad es transubstanciada por conducto de los elementos eucarísticos de la carne y la sangre, liturgia hierocrática continuada, con sus especificidades, mediante la tradición patriarcal, monárquica y diversos sistemas políticos contemporáneos.

Fructífera y prodigiosa resulta —vinculando formas de representación religiosa, aunque política— la unión hipostática. La incorporación es mutua: *unum quid efficimur* (nos convertimos en un “uno”). El cuerpo de los cuerpos. “El alimento «sacramental» que contiene «en un bocado la quintaesencia de todos los bienes y el antídoto de todos los males», «incorruptible e inmortal», no se transforma, sino que *nos* transforma. Balsámico moderador y sedante de la carne, maná del alma, inextricablemente vinculado a la carne que, resucitada y embalsamada para la eternidad, ha sido confiada a la incorruptible y aromática eternidad del paraíso de los dichosos. La hostia consagrada es una prenda e hipoteca de éxtasis inimaginables, de delicias inaprensibles, viático seguro hacia la «la luz incomprensible e inmortal», hacia la «luz invisible» regeneradora del alma y el cuerpo, en plenitud total de sentidos y espíritu”. (Camporesi 1990:233-234) Pascal, veterotestamentariamente pertrechado, ya había señalado referencias eucarísticas superadoras de la idolatría antigua y la matanza de animales, a través del símil corporal de la “hostia pura”.<sup>22</sup>

Hipostasis. Toda una ética de la existencia al existente, del yo al otro, del «*il y a*». Cierta frase de Pascal —a la que en diverso apela Lévinas— podría tomarse como introito: “—Éste es mi lugar bajo el sol. He aquí el comienzo y la imagen de la

---

<sup>22</sup> “324 -730 Que entonces la idolatría sería derribada, que aquel Mesías derribaría todos los ídolos y hará que todos los hombres se adhiriesen al culto del verdadero Dios (Ez 30,2). Que los templos de los ídolos serían derribados y que entre todas las naciones y todos los lugares del mundo le sería ofrecida una hostia pura, y no animales (Mal 1,2)” (Pascal 2012:451)

usurpación de toda la tierra” (Pascal 2012:363 / 64-291 *Mío, tuyo*) De la misma manera que no puede entenderse el yo sin el tú, no puede comprenderse el alimento sin el hambre. “Yo siempre Yo, preocupándome de mí, el conocido ser persistiendo en el ser. Comer, complacerse en comer, complacerse de sí, es asqueroso; pero el hambre del otro es algo sagrado.”. (Lévinas 2009:75) Que no se confunda, no se trata de benevolencia, pues cualquier acción resulta insuficiente, no agota el “bien” y en definitiva nada nos convertirá en magnánimos: “«Alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno»<sup>23</sup>. He aquí lo que me pide la Bondad, la totalidad de mí mismo, con la ingratitud como única respuesta por parte del otro que refuerza la gratuidad de este sacrificio sin recompensa”. (*Ibidem* :38)

Si algo caracteriza a la filosofía de Occidente, en tanto ontología —desde Parménides a Hegel—, es el reduccionismo de “lo Otro” a “lo Mismo”.<sup>24</sup> La razón y la conciencia son solipsistas y engullen todo lo que las rodea. “¡Oh filosofía alimentaria!”<sup>25</sup> (Sartre 1960:26) Tienden al ego-logo-euro centrismo, son reduccionistas del otro, totalitaristas. La relación ética que propone Lévinas como alternativa sólo se da cara a cara, apelando a una antropología no subjetivista donde el yo no es constituido desde y para sí mismo, sino desde y para los otros. “El *otro* me importa en toda su miseria material. Se trata de nutrirlo eventualmente [...]Es exactamente el propósito bíblico: dar de comer a los hambrientos”.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Lévinas se autocita: “Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ellos el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno”. (Lévinas 2003:111)

<sup>24</sup> Dice Lévinas: “la filosofía Occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primicia del mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro, sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de afuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón.” (Lévinas 2002:67)

<sup>25</sup> Tal vez sea redundante aclarar que para Lévinas la ontología versionada por la tradición filosófica desde Parménides hasta el propio Heidegger aúna las formas de alteridad transformándolas en lo mismo. Tal concepción recuerda a la crítica que Sartre realiza contra la “filosofía digestiva” neokantista, empirio-criticista y el psicologismo: “«El comía con los ojos.» Esta frase y otros muchos signos indican bastantemente la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa, tras cien años de academicismo, está todavía en eso. [...] ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de «contenidos de conciencia», un orden de esos contenidos. ¡Oh filosofía alimentaria! Sin embargo, nada parecía más evidente: ¿la mesa no es el contenido actual de mi percepción, y mi percepción no es el estado presente de mi conciencia? Nutrición, asimilación.” (Sartre 1960:26) Más allá de la intención de ciertas corrientes del pensamiento, Sartre expresa que los objetos —cual comida— no pueden disolverse en la conciencia, no pueden tener su justificación última en el sujeto. Debido a la gran diferencia entre los mundos físico y psíquico es que no es posible hablar de contenidos de conciencia. Que la conciencia conozca no significa que se devore a los objetos, que pueda absorberlos, assimilarlos, poseerlos.

<sup>26</sup> En sus conversaciones con Jacques Poirié había destacado la importancia del *otro* en toda su miseria material y porqué no nutritiva, en especial con respecto a una cita repetida (Mat. 25, 37): “¡Cuando rechazasteis dar de comer al pobre, cuando habéis rechazado al pobre, cuando erais indiferentes ante él! Como si respecto del *otro* tuviera responsabilidades en lo que se refiere al comer y al beber. Y como si el *otro*, al que he rechazado, equivale a un Dios rechazado. Esta santidad no es quizá mas que la santidad del problema social. Todos los problemas del comer y del beber, en tanto que conciernen al *otro* se vuelven sagrados”. (Lévinas 2009:83)

(Lévinas 2009:82) Lévinas intentará des-decir lo dicho por la filosofía del *establishment* —ontología omnicomprendiva— haciendo de la ética una filosofía primera que dé cuenta de la altura y trascendencia del otro y en particular de su irreductible alteridad, o sea de su rostro. “Tú” —jamás objeto—designa la relación con el “Yo”, cuestión que ya había sido planteada por Buber, aunque criticada por resolver todo encuentro como experiencia, en tanto fuente de sentido, y de dar por hecho la errónea simetría del binomio que forja una entidad estructural y sobre todo el olvido social. Lévinas supera la “metafísica del yo” apelando a la metafísica del rostro, o sea a la fundación del sentido de alteridad. “La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida. Vivir es como un verbo transitivo cuyos contenidos de la vida son completamente directos. Y el acto de vivir esos contenidos, es, *ipso facto*, contenido de la vida. La relación con el complemento directo del verbo existir, que ha llegado a ser transitivo (a partir de los filósofos de la existencia), en realidad se parece a la relación con el alimento en la que, a la vez, hay relación con un objeto y relación con esa relación que también alimenta y llena la vida. [...] Vivir de pan, no es pues ni representarse el pan, ni obrar sobre él, ni obrar por él. Ciertamente, hay que ganarse el pan; de suerte que el pan que como es también por lo que gano mi pan y mi vida. Pero si como mi pan para trabajar y vivir, vivo *de* mi trabajo y *de* mi pan. El pan y el trabajo no me divierten, en el sentido de Pascal, de hecho desnudo de la existencia, ni ocupan el vacío de mi tiempo: el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan la vida, los abarca. La vida que yo gano no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento.” (Lévinas 2002:130) Sin alimento carecemos de vida, aunque la misma no es tanto apropiarse de él, cuanto gozarlo y seguir deseándolo. No saturarse, ni totalidad, sino abrirse hacia fuera, procurar esa sed de infinito.

“Solo un sujeto que come puede ser-para-el otro o significar” (Lévinas 2003:132) y esto solo acontece entre “seres de carne y sangre”, éticos que pueden testimoniar poseer hambre y disfrutar comer. Entre semejantes solo es posible discernir el significado de darle a otro, arrancando el pan de mi propia boca. Qué sugestivo resulta señalar que la *res cogitans* y el *Dasein* nunca han tenido hambre. “La necesidad de alimento no tiene por meta la existencia, sino el alimento”. (Lévinas 2002:153) Así se nos conmueve planteando que la ética, en definitiva, es algo vívido a partir de una exposición corpórea, y responsable, ante el Otro. “Lo que parece habersele escapado a Heidegger —si es que realmente puede haber algo que Heidegger haya pasado por alto en esta materia— es que, antes de ser un sistema de útiles el mundo es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan. Quizás es incorrecto decir que

vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir. La finalidad última del comer está contenida en el alimento.”<sup>27</sup> (Lévinas 1993:102)

El mundo para Lévinas es, más que nada, un cúmulo de alimentos cuya finalidad no es su utilidad, sino el alimento mismo. De ahí que alimentarse sea ya “ser fuera de sí”, aunque limitado por un objeto. Ahora, los alimentos no son representaciones pues de ellos vivimos, nos mantienen en pie y sostienen al ente que se y los representa. Objetos, pero no de nuestra capacidad intelectual sino de nuestro gozo —modo por el que la vida se relaciona con sus contenidos—, aunque con su particularidad: “el alimento condiciona el pensamiento mismo que lo piensa como condición” (Lévinas 2002:147) De ahí que sean los objetos que abren paso a una conciencia no representativa, sino a una nueva autoconciencia —no diet-ética, sino ética—: “Comer no se reduce ciertamente a la química de la alimentación. Pero tampoco se reduce al conjunto de sensaciones gustativas, olfativas, kinésicas y otras que constituirían la conciencia del comer. Este morder en las cosas que implica por excelencia el acto de comer, mide la excedencia de esta realidad del alimento con respecto a toda realidad representada, excedencia que no es cuantitativa, pero que es el modo por el cual el yo, principio absoluto, se encuentra suspendido del no-yo”. (*Ibidem*:147-148)

La sensibilidad del sujeto es causa de su sujeción. Ahora, una cosa es el deseo y otra la necesidad: el deseo encarna la imposibilidad de su satisfacción que, en tanto paradójico, “se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción”. (Lévinas 2000b:78) “La «satisfacción» no es una estancia en el más allá, sino retorno a sí, en un mundo unívoco y presente. Nada comparable hay en esta caída con la saciedad, dígame lo que se diga cuando se colocan las cosas del amor en las categorías económicas, entre los apetitos y las necesidades. Comer, en cambio, es apacible, y sencillo; realiza plenamente la sinceridad de su intención: «el hombre que come es el más justo de los hombres».” (Lévinas 2000a:56) Comer es vivir —ahí reside la sinceridad—, no se come para vivir.

Difícilmente pueda decirse que se come por comer, y sólo con miras a una ética que contemple más al otro que a sí mismo puede describirse esa acción como sencilla y sincera. El alimento puede ser causal de justicia, aunque filosóficamente —contraria a las perspectivas religiosas— hay pocas acciones más egoístas que la propia acción de comer. Cierta sociología de la alimentación lo ha expresado perspicazmente cuando con una mirada fuera de lo común destacó dialécticamente lo profundamente “espiritual” del pedestre acto alimentario y su egoísmo esencial, aunque más no sea en el comer común: “de todo lo que es más común a los hombres, lo más común es que tienen que comer y beber. Y precisamente esto es, de una forma peculiar, lo más egoísta, lo limitado al individuo de la forma más incondicionada y más inmediata: lo que yo pienso puedo hacérselo saber a otro, lo que yo veo puedo dejárselo ver, lo que yo hablo pueden escucharlo cientos de hombres; pero lo que el individuo particular come, no puede comerlo otro bajo

---

<sup>27</sup> Cita complementaria: “Ciertamente no vivimos para comer, pero no es exacto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre. El deseo carece de segundas intenciones semejantes a pensamientos. Es una buena voluntad. Todo lo demás es biología. Lo deseable es término, lo deseable es fin.” (Lévinas 2000a:48)

ninguna circunstancia. En ninguno de los ámbitos más elevados tiene lugar esto, que aquello que el uno debe tener, a ello deben los otros renunciar incondicionalmente. Pero en la medida que este primitivo rasgo fisiológico es un rasgo humano general absoluto, se convierte precisamente en contenido de acciones comunes, y surge la figura sociológica de la comida que precisamente anuda al exclusivo egoísmo del comer una frecuencia del estar-juntos, una costumbre en el estar-unidos, como solo muy raramente es alcanzable por medio de ocasiones más elevadas y espirituales. Personas que no comparten ningún interés específico, pueden encontrarse en las comidas comunes; en esta posibilidad, ligada a la primitividad y, por tanto, universalidad de este interés material, reside la inconmensurable significación sociológica de la comida.” (Simmel 2001:400) Se trata de una “verdad eterna de la existencia humana” (subjctiva) —como diría Buck-Mors sobre el análisis de lo comestible— comparándolo con la microscopia del acontecimiento histórico (objetivo) benjaminiano.<sup>28</sup>

A veces las cosas más contrapuestas resultan complementarias. Así sucede habitualmente en lo referente a la alimentación. Toda la espiritualidad misma está contenida en el gesto de alimentar —diría Lévinas—. Es todo un gesto teológico-político centrar el reflexionar en el “don de sufrir hambre por el prójimo”: “«¡Grande es el alimento!» dice Rabí Yochanan en nombre de Rabí Yossi ben Kisma. (Sanedrín 103 b) El hambre del otro —ya sea apetito carnal o hambre de pan— es sagrado; sólo el hambre de un tercero pone límites a ese derecho; el único materialismo malo es el nuestro. Esta desigualdad primera define quizás al judaísmo.” (Lévinas 2004:84) También, una inspirada apreciación de otro “sobreviviente”, confirma —diferenciando las tradición judía de la griega, como un *revival* del accidente de Tales— la sensibilidad y responsabilidad sobre el otro así como el rechazo, por no libertario, de toda forma y espécimen de idolatría: “El que anda con la cabeza tiene el cielo como abismo bajo sus pies” (Celan 2002:504) El judaísmo —“forma extrema de la conciencia”— se pelea con el Ángel de la razón y

---

<sup>28</sup> “El pequeño ensayo de Simmel «Sociología de las comidas» era una interpretación de esta común actividad humana, inspirada en un *insight* de la paradoja esencial de las comidas: aquello que todos los hombres comparten, «que se debe comer y beber», era al mismo tiempo la actividad más individualista y egocéntrica. [...] Este hecho, sostenía Simmel, proporcionaba la clave para interpretar los rituales sociales que rodean a las comidas. Regularidad de tiempo y espacio, uso de utensilio y platos idénticos, estética y modales de mesa —estos detalles ceremoniales simbolizaban la necesidad de socializar deseos individuales, que en su forma «natural» amenazaban la cohesión de la comunidad.

Consideremos ahora esta breve cita de *Einbahnstrasse* de Benjamin: «La manera como se ha desarrollado una cena puede adivinarla de una sola ojeada alguien que observe la ubicación de platos y tazas, vasos de vino y comida.»

Mientras que el análisis de Simmel apunta hacia una verdad eterna de la existencia humana (subjctiva) la observación hecha por Benjamin permanece en el nivel del acontecimiento histórico particular (objetivo): «Su interés filosófico no estaba en modo alguno dirigido a lo ahistórico, sino precisamente a lo temporalmente más determinado, a lo irreversible». Al mismo tiempo estas minucias, «despojos del mundo físico» (*Abhub der Erscheinungswelt*), como las llamara Adorno citando a Freud, carecían del carácter absurdo de la mera existencia que caracterizaba al castaño de Sartre. Benjamin pudo extraer un significado mucho más que tautológico, que trascendía los objetos «dados» de modo inmediato sin trascender su particularidad. La mesa con restos de la cena no surgía como testigo de algún principio general acerca de la naturaleza de esa sociedad particular cuyos miembros dejaron tras de sí sus restos en el comedor.” (Buck-Morss 1981: 164-165)

privilegia la moralidad social por encima de la prácticas rituales. “Alimento maravilloso: el verdadero milagro no está en que el maná caiga del cielo, sino que el maná es exactamente a la medida de nuestras necesidades. Ser alimentado de maná; no necesitar almacenar reservas; tiempos mesiánicos: ya no hay que pensar en el día de mañana, y, también en este sentido, se está en el final del tiempo”. (Lévinas 1996:98)

La responsabilidad del hombre con el Otro es —en Lévinas— total. Caín ha dejado su impronta —en tanto guardián de su hermano, como sobre la insoportabilidad de su acto— y la sabiduría judía nos susurra que el creador está eximido de perdonar, pues si así fuera el mundo devendría inhumano. De tal forma la aspiración de una sociedad justa, amén de la piedad individual es, en el judaísmo, una acción religiosa. Ahí aparece la “epifanía del rostro” forjando una novedosa relación con la alteridad —disímil de la ontología griega, reemplazada por la ética—, desarmando la inmanencia del ser y apelando a la trascendencia: “el otro me llama, me reclama. El otro es el que se resiste a mi poder, a mi poder, a mi soberanía, al orgullo del yo. El otro es débil, pero paradójicamente su debilidad es fortaleza. Puedo ontológicamente destruirlo, cosificarlo. Sin embargo, su rostro me obliga al respeto, a la responsabilidad. [...] El otro es aquel que me trasciende infinitamente, aquel que jamás puedo poseer” (Mèlich 1995:146-147) Si, en definitiva, el otro es una exterioridad sin violencia y el rostro refleja “no matarás” (Lévinas 2004:95 y ss.), ¿cuánta de esa sentencia puede ser interpretada como “no te alimentarás del otro”? ¿Hasta qué punto el fruto prohibido no se convierte siempre en la gran tentación? Comer significa asimilar y hacer desaparecer, entonces la sentencia y su exégesis adquiere sentido, pues no devorar al otro es la instancia primigenia de resguardar la alteridad.

El cristiano, a diferencia del judío, como lo indica su adscripción, es un ser poseído por el nombre, afiliado en el bautismo y confirmado en el sacramento, impelido de asimilar lo sanguíneo-corpóreo. En un continuismo hipostático el cuerpo se vuelve parcela de la divinidad, así como la encarnación resultó fundamento de humanidad de Cristo. Fue él, quien al instituir la eucaristía en la última cena enfatizó lo sacrificial. Se instauró durante las festividades de la Pascua cuyo rito era la oblación de un cordero. Pablo lo anunció: “Nuestro cordero pascual, Cristo ha sido sacrificado”. (I Co 5,7) Desde los inicios de la nueva era la Iglesia entendió y propagó la liturgia eucarística como rito sacrificial siempre revivido. Este ideario causó más de un problema: en su explicación —aunque el término aristotélico “transustanciación” viniera en su ayuda— y en su aceptación —es conocida la posición del navegante griego converso y heresiarca docetista Marción—. <sup>29</sup> La eucaristía —cuyo antecedente es el ágape griego—, ambos

---

<sup>29</sup> Con respecto a la explicación del sacramento eucarístico: “Lo que plantea un problema teológico a los católicos no es la presencia real de Cristo durante la Eucaristía, sino cómo explicar esa presencia. El asunto no se debatió en forma concienzuda y sistemática hasta la Alta Edad Media. La iglesia utilizó por primera vez el término *transustanciación* en un documento oficial promulgado por el IV Concilio de Letrán (1215). El término deriva de la filosofía aristotélica e implica que toda realidad consta de algo que la hace lo que es y ninguna otra cosa (la «panedad» del pan lo distingue de la «arbolidad» del árbol); ese algo «algo» es lo que denominamos sustancia. Toda sustancia tiene cualidades concretas que la especifican: peso, color, extensión, etc. Según la teoría de la transustanciación, durante la Eucaristía, la sustancia del pan y el vino muta para convertirse en una sustancia diferente, la sustancia de la persona de Jesucristo, aunque los accidentes a ella asociados

referidos a la comida —en tanto banquete celebratorio o amor devorante— es una forma de sublimar la costumbre atávica de la ingestión del otro.

Las religiones, independientemente de su cuño, han referenciado el acto alimentario como inmanente, aunque siendo tan repetitivo intentaron —desde tiempos inmemoriales al presente— cargarlo de trascendencia. Lo material y lo espiritual siempre resultaron ablativos entre el mesianismo y la alimentación. Ambos remiten, indefectiblemente, a la ascendencia y al final. “El alma de los humanos, como los gustos alimentarios de todos los animales, está dominada por la figura de la regresión. Todo deseo retorna a lo preferido. La compulsión de repetición no es intrínsecamente mala. Meta-fora en griego significa lo mismo que trans-ferencia en latín. El retorno a lo idéntico es el conatus en sí mismo. *Es vital volver sobre sus propios pasos*. Es bueno devorar con deleite lo que se comió con alegría. La retrogressio es adquirida al mismo tiempo que la migratio, porque es el mismo movimiento ex utero que va a fundar la *elipse* (tanto espacial como temporal) de la regresión (tanto temporal como espacial)”. (Quignard 2015:25)

No resulta novedoso señalar, independiente de la fe, la ingente consolación que proveen las religiones a las culturas. La vida necesita de lo promisorio, pues la muerte es una realidad insoslayable a la que mejor no convocar. Soñar — representación que no vivimos recordando, pues nos sería insufrible vivir— es morir un poco.<sup>30</sup> Despertar del sueño —sinonimia mundana del complejo término resurrección— es como volver a la vida o recuperar la conciencia.<sup>31</sup> La vida incuba la muerte y viceversa. Este díptico, cuanto menos es complejo y equívoco, y por eso se nos advierte: “cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara.” (Nietzsche 1985:104)

---

(color, sabor, etc.) permanezcan idénticos.” (Cunningham 2014:112-113). Y, lo que respecta a los primeros divulgadores del cristianismo, sin el establecimiento del nuevo testamento definido, antisemitas y opuestos a la encarnación, la figura excluyente de Marción: “(m. ca 160) había llegado a Roma procedente de Oriente en torno al año 140. Era enormemente rico y predicaba en Roma una extraña versión del cristianismo según la cual el Evangelio cristiano era un evangelio de amor que entraba en flagrante contradicción con el Dios del Antiguo Testamento que rechazaba. Lo único que aceptaba era su propia versión del Evangelio según san Lucas y 10 de las cartas de san Pablo. En su opinión, todo lo demás estaba infectado del espíritu del judaísmo que sólo sabía del Dios de la Ley. Los autores cristianos más destacados de la época rechazaron en bloque las teorías de Marción, no sólo debido a sus ideas sobre la Biblia, sino también a causa de su extraña idea de Jesús que, según decía no era humano sino sólo lo parecía. Marción era un *docetista*, es decir uno de los primeros defensores de la idea de que el hecho de pensar que la Palabra se había hecho carne resultaba repugnante. Creía que Jesús sólo *parecía* humano, que había muerto sólo *aparentemente* y que el Antiguo Testamento ofrecía una visión deficiente de Dios.” (Cunningham 2014:137)

<sup>30</sup> El pensamiento es disímil del sueño, y ambos oscilan entre la vida y la muerte: “La muerte está muy tempranamente en el pensamiento. Tal vez incluso de inmediato. El pensamiento es como un retorno de entre los muertos. Pero la muerte está presente, más temprano aún, antes del pensamiento en el sueño. El sueño es un retorno de los muertos matados o devorados. Sus imágenes los muestran volviendo a ser en la noche que mata o que devora; en todo caso, que amenaza. El hambre es el principal problema del cuerpo. El hambre extiende su reino en el espacio por medio de la muerte. Consuma la muerte. Desplaza en la superficie de la tierra cada cuerpo que obliga a moverse ya sea para alimentarse, ya sea para escapar de una muerte prematura o brutal” (Quignard 2015:36)

<sup>31</sup> Véase Fraijó 2004:75-103

De la misma forma que nos une el sacramento eucarístico, que la divinidad antropomórfica nos acerca, así como todos esos relatos espirituales nos emparentan, la civilización, en algunos de sus gestos materiales, nos aleja y soterra nuestra sempiterna condición depredadora. Ser cuerpo es ser devorado — por las mandíbulas, el sufrimiento, la enfermedad, la muerte—, y si algunos han remarcado la humillación o lo alegórico de la encarnación y su sangre —devenidas pan y vino— (desde los antiguos eremitas hasta algún representante de la contracultura<sup>32</sup>), resulta más sugerente señalar que Cristo es la expresión más convincente del fracaso del arcaísmo religioso, pues su devenir ha desmontado los atávicos mecanismos victimarios y convocado a la humanidad a clausurar el círculo de violencia mimética. Este mensaje, si bien resultó ecuménico y trasendente, no ha podido evitar que la agresividad continúe y se exprese, aunque —como la relación entre la guerra y la política—, por otros medios. Mientras se coma se ejercerá violencia de algún tipo, pues la vida se alimenta de la muerte.

En definitiva, más allá de las diferentes vertientes del proceso civilizatorio, ensalzado como evolución, lo humano en el mundo —arcaico o moderno— fundamenta la vida como un gasto violento e ininterrumpido de energía, que nomina según la época de diferente manera: antes sacrificio, luego producción. De hecho, luego de un enorme proceso secularizador y de la pérdida de vigencia histórica de la teología y la filosofía para comprender el universo, lo metafísico devino estereotipadamente como energía. En ese camino, el alimento ha pasado a representarse numéricamente como caloría, el cuerpo en función de su capacidad productiva, lo humano como recurso: es el capitalismo que todo lo consume y que los surrealistas advirtieron con cierta crudeza verista: “¡Comamos al hombre! ¡Sabe bien!”<sup>33</sup>

Ahora, comer resulta siempre de violentar lo que nos rodea; simultáneamente, producir y reproducirse. La vida no solo cuesta vida, sino principalmente muerte.<sup>34</sup> Escudriñar con profundidad el acto alimentario es tal vez

---

<sup>32</sup> Para los eremitas y su inaceptabilidad de “tremendo sacrificio” véase Camporesi 2009: 239 y para el representante de lo contracultural con el sentido alegórico de la encarnación y su sangre — *Semper in figura loquens*— véase a Brown 1995:21.

<sup>33</sup> “Bajo la apariencia del progreso, ¿perduraría una discreta antropofagia? Es muy posible. Pero, entonces, ¿qué consumiría hoy el capitalismo? ¿Los cuerpos? En realidad, se los usa hace mucho tiempo, como lo testimonia la ya antigua noción de «cuerpos productivos». La gran novedad sería la reducción de las mentes. Como si el pleno desarrollo de la razón instrumental (la técnica), permitido por el capitalismo, se saldara a costa de un déficit de la razón pura (la facultad de juzgar a priori, lo que es verdadero o falso, o incluso lo que está bien o mal). Precisamente este rasgo nos parece el que más apropiadamente caracteriza el hito de la historia llamado «posmoderno»: el momento en que una parte de la inteligencia del capitalismo se puso al servicio de la «reducción de cabezas».” (Dufour 2007:16)

<sup>34</sup> Salvo para las plantas que, para el *plant thinking*, son una modalidad de pensamiento sin Yo: “la planta no sostiene relaciones negativas con lo otro de sí sino que co-existe sin necesidad de dominarlo, incluso si lo utiliza para nutrirse (como sucede con las plantas carnívoras o parásitas): la nutrición vegetal no se da en términos de negatividad sino de asociaciones de crecimiento, interespecies e interreinos. Esto resulta muy significativo si tenemos en cuenta que el «comer» como *acción* (y entanto tal, *negatividad*) es un rasgo que la modernidad ha atribuido a la

aceptar la manida concepción cultural de que el mismo apela a lo común, a lo cúlrico o a compartir, aunque también abrogar ese ideario epidérmico develando que el mismo expone a su vez lo trágico de nuestra condición. Esta compleja ambigüedad valorativa parece nunca haber estado mejor expuesta en el informe que David Brodie hizo sobre los Yahoos: “Se alimentan de frutos, de raíces y de reptiles; beben leche de gato y de murciélago y pescan con la mano. Se ocultan para comer o cierran los ojos; lo demás lo hacen a la vista de todos, como los filósofos cínicos. Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes para asimilar su virtud. Les eché en cara esa costumbre; se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o —pero esto acaso es demasiado sutil— para que yo entendiera que todo lo que comemos es, a la larga, carne humana.” (Borges 1974:1074)<sup>35</sup>

---

humanidad del hombre. Los rituales simbólicos ligados al comer se leen, así, en la misma línea que los sacrificiales, más aún, *como sacrificios*.” (Billi 2018:240)

<sup>35</sup> En sintonía con ese cuento, el Borges prologuista —en este caso de Chesterton— realiza una apreciación sobre la obra del británico en consonancia con lo escrito por Brodie, aunque develando la ironía en relación al humor, el catolicismo y su causa apologética e indefendible: “Ahora bien, esas defensas paradójicas de causas que no son defendibles, requieren auditores convencidos de la absurdidad de esas causas. A un asesino consecuente y trabajador, *El asesinato considerado como una de las bellas artes* no le haría gracia. Si yo ensayara una Vindicación del canibalismo y demostrara que es inocente consumir carne humana, puesto que todos los alimentos del hombre son, en potencia, carne humana, ningún caníbal me concedería una sonrisa, por risueño que fuera.” (Borges 1936:48)

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2011) *Desnudez* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BENJAMIN, W. (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* México: Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2009) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* Santiago de Chile: LOM.
- BATESON G. & Mary C. (1994) *El temor de los ángeles. Epistemología de los sagrado* Barcelona: Gedisa.
- BERGSON, Henri (1977) *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze* Madrid: Alianza.
- BILLI, Noelia (2018) "Política y ontología. De *La internacional* a *La Interreinos*" en *Pensamiento de los confines* 31-32, primavera-verano, pp. 237-243.
- BLOCH, Ernst (1983) *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *El principio esperanza Vol. 1.* Madrid: Trotta.
- BORGES, Jorge Luis (1936) "Modos de G.K. Chesterton" en *Sur. Revista mensual* 22, Buenos Aires. Año IV, Julio de 1936.
- \_\_\_\_\_ (1974) "El informe de Brodie" en *Obras completas* Buenos Aires: Emecé.
- BROWN, Norman O. (1995) *Apocalípsis y/o metamorfosis* Barcelona: Kairos.
- BRUERA, Matías (2005) *Meditaciones sobre el gusto. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.
- BUCK-MORSS, Susan (1981) *Origen de La Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* México: Siglo XXI.
- CAMPORESI, Piero (1990) "La hostia consagrada: un maravilloso exceso" en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte primera* Madrid: Taurus, pp. 227- 244.
- CELAN, Paul (2002) *Obras completas* Madrid: Trotta.
- CUNNINGHAM, Lawrence S. (2014) *El catolicismo. Una introducción* Madrid: Akal.
- CHESTERTON, G.K. (2004) *La taberna errante* Madrid: Acuarela Libros.
- DUFOUR, Dany-Robert (2007) *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total* Buenos Aires: Paidós.
- DUQUE, Félix (2002) *La fresca ruina de la tierra (Del arte y sus desechos)* Palma de Mallorca: Calima Ediciones.
- ELIOT, T.S. (2005) *Tierra baldía y otros poemas* Bogotá: Arquitrave.
- FEHER, Michael [edit.] (1990) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte primera* Madrid: Taurus.
- FRAIJÓ, Manuel (2004) *Dios, el mal y otros ensayos* Madrid: Trotta.
- FREUD, Sigmund (1991a) *Obras completas Volumen 13 (1913-14) Tótem y tabú y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- FRYE, Northrop (1998) *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* Barcelona: Gedisa.
- GANDLER, Stefan (2009) *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica* México: Siglo XXI.

- GOODY, Jack (1999) *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- HINKELAMMERT, Franz (1978) *Las armas ideológicas de la muerte* Salamanca: Sígueme.
- JOYCE, James (1984) *Ulises* Barcelona: Seix Barral.
- KIERKEGAARD, Søren (2009) *Ejercitación del cristianismo* Madrid: Trotta
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1989) *El cuerpo humano. Teoría actual* Madrid: Espasa-Calpe.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (2004) *Metáforas de la vida cotidiana* Madrid: Cátedra.
- LÉVINAS, Emmanuel (1993) *El Tiempo y el Otro* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Cuatro lecturas talmúdicas* Barcelona: Riopiedras.
- \_\_\_\_\_ (2000a) *De la existencia al existente* Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_ (2000b) *Ética e infinito* Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* Buenos Aires: Lilmod.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Ensayo y conversaciones con Francois Poirié* Madrid: Arena Libros.
- LÖWY, Michael (2003) *Walter Benjamin: Aviso de incendio* Buenos Aires: FCE.
- MEDINA, Jorge (2010) *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas* México: Jus.
- MÈLICH, Joan-Carles (1995) "La maldad del ser. La filosofía de la educación de Emmanuel Lévinas" en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia 24* Barcelona: UB.
- NIETZSCHE, F. (1985) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"* Monte Ávila: Caracas.
- \_\_\_\_\_ (2003a) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* Madrid: Alianza.
- PASCAL, Blaise (2012) *Las provinciales; Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas* Madrid: Gredos.
- PIÑERO, Antonio (2006) *Guía para entender el Nuevo Testamento* Madrid: Trotta
- QUIGNARD, Pascal (2015) *Morir por pensar Ultimo Reino IX* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- SAN AGUSTÍN (1974) *Obras II. Las confesiones* Madrid: BAC.
- SARTRE, Jean-Paul (1960) *El hombre y las cosas* Buenos Aires: Losada.
- SCHOLEM, Gershom (2001) *Los orígenes de la cábala I* Barcelona: Paidós.
- SIMMEL, Georg (2001) *El individuo y la libertad* Barcelona: Península.
- SLOTERDIJK, Peter (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microferología* Madrid: Siruela.
- TURNER, Bryan S. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social* México: FCE.
- ZAMBRANO, María (1993) *El hombre y lo divino* México: FCE.
- VIEL TEMPERLEY, Héctor (2003) *Crawl y Hospital Británico* Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- VON BALTHASAR, Hans Urs (1985) *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma* Madrid: Ediciones Encuentro.
- WEIL, Simone (1993) *A la espera de Dios* Madrid: Trotta

## 1.6. Grafofagia

Genésico como indefectiblemente cultural es el inmemorial acto de comer. Se come para vivir de la misma manera que se habla para no morir. Frente al hambre la comida se hace dicha, frente al silencio el lenguaje se hace imagen. La escritura y la cocina civilizan, vehiculizan significaciones, proceso que puede ser comprendido, en parte, a partir de la naturalidad de lo crudo y la sociabilidad de lo cocido. Aunque el lirismo kierkegardiano, ante una comida, podría confiar más en el destino (o el cocinero) que en la comunicación entre los hombres y sus antojadizos servidores<sup>1</sup>.

El imaginario mítico que posibilita narrar las incidencias del origen de las cosas funde palabra y comida, ingredientes y gramática. Cadmo introdujo en Grecia las letras del alfabeto inventadas por los fenicios habiendo sido cocinero del rey Sidón<sup>2</sup>, el profeta Ezequiel ha ingerido la palabra divina<sup>3</sup>, en el *Ramadân* la comida

---

<sup>1</sup> La comida y la bebida resultan pertinentes escenografías para meditar sobre la esencia y existencia de los individuos y su transcurrir de la actitud estética a la conciencia ética: “Es una ingenuidad creer que sirve de algo en el mundo dar gritos y ponerse a vociferar, como si con ello pudiésemos cambiar el rumbo de nuestro destino. Es necesario aceptarlo como se nos presenta, sin perdernos en circunloquios. Cuando en mi juventud iba al restaurante, yo también le decía al camarero: ¡Ea, unos buenos trozos de lomo, bien escogidos y que no tengan mucha grasa! Es muy probable que el camarero no oyese mis súplicas estentóreas y menos aún que les prestase la debida atención. De esta manera mal cabía esperar que mis gritos llegaran a la cocina y que el cortador los tuviera en cuenta. Y aunque todo esto sucediese, quién sabe si entre las vituallas no había ni un solo trozo de los que yo deseaba. Por eso ahora ya no grito nunca” (Kierkegaard 1996:74 §64) Este “*diapsalma* del asado” es un pasaje destacado, pues supera la consentida ironía romántica del filósofo danés: “La felicidad sería como saborear ese trozo de asado aquí ya descrito; tan inalcanzable es ella en la jerarquía de los significados como éste en el modesto mesón: la cosificación es tan enemiga de la felicidad como la mala organización del mesón lo es del asado, y la felicidad es prometida tan ciertamente como el asado por su olor.” (Adorno 2006a:160-161) No sólo algunos salmos, como el antes citado de los *Diapsálmata*, sino también podemos recordar tanto el banquete opíparo de *In vino veritas* así como su gran “diet-ética”, *Migajas filosóficas*. Para un análisis más específico sobre el tema Véase Bruera 2005: 30-36.

<sup>2</sup> Cadmo ha cocido bueyes de diversas maneras para su rey, de igual forma cambió el orden de las letras, aunque conservó el *aleph* en su lugar —que en idioma fenicio significa buey y *Beocia* es la región de los bueyes—. Carlo Argentino Daneri —Dante o las tres primeras letras del fenicio— protagonista junto a Borges de uno de sus cuentos más conocidos, almuerzan, toman una copita de pseudo coñac y logran ver el Aleph, la totalidad del universo imposible de describir con la finitud del lenguaje: “Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré.”

<sup>3</sup> Yavé ofrece a Ezequiel, su profeta, un rollo escrito por dentro y por fuera, “lleno de lamentaciones, gemidos y ayes” (Ez. 3: 1-3): “Y me dijo: ‘Hijo de hombre, come lo que te ha sido presentado, come este libro y vete a hablar a la casa de Israel’. Yo abrí la boca y me hizo tragar aquel rollo y me dijo: ‘Hijo de hombre aliméntate y sáciate de este libro que yo te doy’. Yo lo comí y fue en mi boca dulce como la miel.” La comida es memoria y el Libro, gula de palabras que resultan siempre dulces en la boca, aunque amargas en las entrañas como el librito del Apocalipsis tomado de la mano del ángel: “Después, la voz del cielo que había oído, me habló de nuevo y me dijo: ‘Anda, toma el libro abierto en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra’. Yo entonces corrí hacia el ángel y le dije que me diera el librito. Él me contestó: ‘Tómalo y cómetelo; será amargo a tu vientre, pero dulce como la miel a tu boca’. Tomé el librito de la mano del ángel y me lo comí; era dulce como la miel a mi boca, pero en cuanto me lo comí se me llenaron de amargura las entrañas”. (Ap. 10: 8-10) A su vez, comer la palabra divina es dejar de ingerir indiscriminadamente y superar cierto estado

es reemplazada por la palabra: ayuno y rezo<sup>4</sup>. La fantasía del hombre siempre se ocupó de las etapas de la incorporación. Cocineros e inspirados escritores han intentado siempre saciar el hambre de nosotros, los verbíboros.

“El verbo y la alimentación son el exordio de toda cultura. El verbo es el principio, aunque el alimento, en su sentido sumario, también lo es, pues comer es sosegar un cuerpo que expresa la amenaza de acabar la vida al perder una energía que le es consustancial para su continuidad parlante. Así, el alimento lo reúne todo: naturaleza y cultura; *physis* y *techné*, lo crudo y lo cocido. Arcaica dicotomía entre alimentar el cuerpo y la mente. De una necesidad natural los hombres han elaborado una posibilidad cultural que excede todo eufemismo materialista.” Marx, de hecho, es un bulímico lector: incorpora y regurgita para transformar la historia.<sup>5</sup> “En definitiva, no hay nada en la sapiencia que no haya pasado por la boca y el gusto, por la sapidez. La memoria es apetito, la palabra es comida, la gramática es receta, el conocimiento es alimentación, filosofar es aderezar, el menú es retórica, el saber es sabor y la escritura, cocina”. (Bruera 2006:13)

Hablar y cocinar. Cuánto de creatividad hay en la praxis lingüística y cuánto de mecánico en las reglas culinarias, y viceversa. “¿Por qué no llamamos arbitrarias a las reglas culinarias y por qué nos vemos tentados en llamar arbitrarias a las reglas gramaticales? Porque pienso en el concepto “cocina” tal como fue definido por el propósito de la cocina; por el contrario no pienso en el

---

de naturaleza, mero *conatus* donde la antropofagia puede saciar el deseo de alimentarse: “Esta mujer me había dicho: Entrega a tu hijo y nos lo comeremos hoy; el mío nos lo comeremos mañana. Cocimos mi hijo y nos lo comimos.” (II Re. 6: 28-29); “Si a pesar de esto no me obedecéis y seguís todavía obstinados contra mí, yo me obstinaré con furor contra vosotros y septuplicaré una vez más mis castigos sobre vuestros pecados. Comeréis las carnes de vuestros hijos y las carnes de vuestras hijas” (Lev. 26: 27-29); “Mas si no obedeces la voz de Yavé, tu Dios... tú comerás el fruto de tus entrañas, la carne de tus hijos y tus hijas, que Yavé, tu Dios, te habrá dado.” (Dt. 28: 15-57) En el origen también está el hambre y el silencio, denotado por la guerra en donde el hombre se vuelve lobo del hombre y es convocado por la palabra divina. Como dice Madanes: “Ha llevado siglos, o milenios, dulcificar las costumbres del animal humano, refinar modales, educar una afectividad que permita relaciones humanas y altruistas, formar lazos familiares. No menos tiempo ha llevado en toda cultura lograr que ciertos alimentos produzcan en los hombres una repugnancia tal que impida su ingestión. En fin, que la mujer delicada no quiera apoyar sus pies en la tierra —i.e. que use calzado o se la lleve en litera— subraya la distancia cultural que había logrado imponer entre la tierra, es decir, la naturaleza y ella. Ahora bien, toda esta civilización sucumbe en pocos días bajo el efecto devastador del hambre.” (Véase Madanes, Leiser 2003: 9-33)

<sup>4</sup> La propuesta coránica es generalmente ayunar o, en su defecto, alimentar a un determinado número de pobres.

<sup>5</sup> En una carta a Engels fechada el 11 de abril de 1868 dice: “Soy una máquina condenada a devorar libros para luego vomitarlos de una forma nueva, como fertilizante en el suelo de la historia.” *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (Berlín Oriental, 1956-68), vol XXXII pág. 58. Uno de los biógrafos de Engels compara la capacidad deglutidora de libros de este dueto sagaz: “Mucho significaban los libros para Engels pero su temperamento no le llevaba a encerrarse días, meses y años enteros en una biblioteca, buscando allí trabajosamente los asideros teóricos para su concepción de la sociedad y de la historia [...] en el campo intelectual prefería ejercitar las capacidades prácticas que había heredado de sus antepasados. Y, con la conciencia tranquila, creía poder limitarse a estas actividades en que brillaba su talento, ya que la suerte le había deparado en Marx, verdadero devorador de libros, al hombre en quien descollaban genialmente las dotes menos desarrolladas en él y que tan necesarias eran para llevar a cabo su obra”. (Mayer 1979:179)

concepto “lenguaje” como definido por el propósito de la lengua. Cocinamos mal si somos guiados en la cocina por otras reglas que no son correctas; ahora si seguimos otras reglas que no son las del ajedrez, estamos jugando otro juego; y si seguimos otras reglas gramaticales, que no son las usuales eso no significa que diremos algo incorrecto, sino que estamos hablando de otra cosa”. (Wittgenstein 2003:139)<sup>6</sup> Una adenda a esos lógicos “juegos del lenguaje”—al vienés le interesan las palabras y sus combinaciones, a nosotros también, pues el lenguaje es el equivalente general del valor de todos los sistemas significantes, pero el mismo nos inquieta en su singular vínculo con la comida—: ningún producto, es sólo un producto, y menos aún comer, pues este acto —no obstante suene redundante— es mucho más que comer. La cocina es una técnica, o sea ofrece su razón para hacer lo que se hace, pero antes de plantear eso, tendríamos que cuestionarnos por qué se hace —su metodología— y para qué o para quién se hace —su epistemología—. Aunque a veces se tienda a secularizarla y expresarla numéricamente, es evidente el carácter semántico de la comida, cuya analogía supera el plano sintagmático y se expresa en lo pragmático, o sea en los efectos de sentido que produce. La alimentación, como el lenguaje es un reflejo filial, expresionista de tradiciones, costumbres e identidades clasistas y posibilita el intercambio entre grupos y culturas. Hay prestamos lingüísticos y culinarios, sosegados pero precisos, parciales o totales, adaptativos y travestidos, pero siempre de penetración socio-cultural compleja y de larga duración.<sup>7</sup>

En la acotada memoria intelectual culinaria ha quedado la mirada barthesiana, que va del mito alimentario a la comida en tanto sistema o lenguaje, en donde su expresión cotidiana en los menús, los rituales de hospitalidad, las costumbres culinarias de los diversos grupos sociales, las comidas festivas etc., exceden el consumo o los hábitos, pues son sistemas de signos que comunican. “Al comprar un alimento, al consumirlo y al darlo a consumir el hombre moderno no manipula un simple objeto de una manera puramente transitiva: este alimento resume y transmite una situación, constituye una información, es significativo; esto quiere decir que no es simplemente el indicio de un conjunto de motivaciones más o menos conscientes, sino que es un verdadero signo, una unidad funcional de una estructura comunicativa”. (Barthes 2006:2015) Podríamos extralimitar la lectura del acto alimentario: comer es mucho más que comer, pues comer no es

---

<sup>6</sup> Véase “Cocinar y hablar” de Paolo Virno, en donde analiza unos fragmentos de esa obra de Wittgenstein, el cual —replicando cierta distinción conceptual aristotélica— explicita “el desvío lógico que separa las reglas incorporadas en la praxis lingüística de las reglas propuestas para la fabricación de algo manufacturado. Las primeras son *arbitrarias*, mientras que las segundas no, siendo dictadas por las propiedades específicas del objeto al cual tienden, todo el tiempo, los esfuerzos productivos”. (Virno 2005:46)

<sup>7</sup> ¿Qué es la comida? —se pregunta Barthes, y se responde en su etapa formalista (no todavía postestructuralista)—: “No es solo una colección de productos merecedores de estudios estadísticos o dietéticos. Es también y al mismo tiempo un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, de situaciones y de conductas. ¿Cómo estudiar esta realidad, extendida hasta la imagen y el signo? Los hechos alimentarios han de ser investigados por donde quiera que se presenten: por observación directa en la economía. Las técnicas, los usos, las representaciones publicitarias por observación indirecta, en la vida mental de una población dada”. (Barthes 2006:215)

comer cualquier cosa. “La condición de todo alimento es el peligro,/ el doble filo”. (Lamborghini 2012:56) Existe indudablemente una economía simbólica de lo ingerible donde su legitimidad se basa en la elección o el rechazo por atracción, combinación o repulsión. Obviando la necesidad inmediata o el placer prístino, comer remite a resonancias significativas sin necesarios fundamentos lógico-racionales sino, más bien, histórico-contextuales. El apetito desvirtúa el nutrimento. El alimento elegido, en tanto culturizado, siempre es causal de una historia común. Existen códigos alimentarios que, en tanto estructuras míticas, habilitan comportamientos culturales concretos sobre las instancias más pragmáticas —físicas y/o organolépticas—, legitimando nuestras elecciones. Las opciones alimentarias distan de ser inocentes, toda práctica comestible es un trazo que invita a ser leído en vínculo con la cultura y la sociedad de la que forma parte. Lapsario: te hablo del habla y del fruto —como diría Auster—. <sup>8</sup>

Leer y comer comparten, al incorporar —con disímiles e indómitas consecuencias— la forma concreta de ser asimiladas por su acción metabólica: “la lectura filosófica, y la lectura en general, se interpretaría como un acto de incorporación; y como es sabido, incorporaciones de cosas no dominables pueden traer a veces consecuencias dramáticas. De modo que los riesgos y efectos colaterales de tales procesos mentales pueden aparecer con una explicitud hasta entonces desconocida. Así, según ello, todo el aparato psicosomático y del organismo que desde Schelling, Schopenhauer, Edward von Hartmann y Freud se llama «el inconsciente», habría que representárselo como un estómago nervioso o un aparato digestivo barroco en el que, a espaldas del sujeto, se producen cambios peligrosos. Constituye una cripta llena de engramas o depósitos neuronales, de los que solo una pequeña parte pertenece a la memoria declarativa de la persona, y la mayor parte, sin embargo, se queda del lado de lo irrepresentable, de un irrepresentable que no obstante produce efectos masivos en el comportamiento de los seres humanos. A la luz de una consideración cuasi psicoanalítica o, mejor, psicotoxicológica así, la vida espiritual se manifiesta en su totalidad como un sutil drama metabólico.” (Sloterdijk 2018:94)

Metabolismo mediante, la palabra redundante en sentido sobre lo incorporado. De hecho, el sentido —paradójicamente— es una entidad no existente —incorpóreo—, construido —o cocinado— como una comida. Preside lo alquímico la combinación, tanto de ingredientes como de palabras, y de ahí resulta algo: una representación. Contra la interpretación el *nonsense*: como crítica las “palabras-valija” (Carroll) o como clínica “el lenguaje de la esquizofrenia” que pretende destruir la palabra (Artaud). Una cosa es ir por la superficie en busca del Snark, otra viajar al profundo país de los tarahumaras: “Lewis Carroll o Joyce inventaron «palabras-comodín», y más en general términos esotéricos que garantizan la coincidencia de series verbales sonoras y la simultaneidad de sus series de base (hablar y comer, serie verbal y serie alimentaria) que pueden ramificarse: es el caso del *Snark*.” (Deleuze 2005:243) Expresión por exceso de significado, no por su

---

<sup>8</sup> Lapsario (lapsus —caída— + arian —creyente—: en la rama soteriológica es alguien que cree en la doctrina según la cual el hombre es un ser caído. Así se llama un poema de Paul Auster del que rescatamos unos versos: “[...] Te hablo / de la palabra que se enfanga en el olor/ de lo inmediato. / Te hablo del fruto / que extraje a empellones / con la pala. / Te hablo del habla.” (Auster 2014:199)

ausencia. Grado cero, significante sin significado preciso.<sup>9</sup> Otra lengua, como la música. Un gesto. Ir a la caza de algo que no sabemos qué es. La vida misma, dirán algunos; otros, puro snobismo intraducible de bien alimentados: “«No he hecho una traducción del Jabberwocky. He intentado traducir un fragmento pero me aburría. Nunca me ha gustado este poema, que siempre me ha parecido un infantilismo afectado. *No me gustan los poemas o los lenguajes de superficie*, que respiran ocios felices y triunfos del intelecto, apoyándose éste sobre el ano pero sin echarle alma o corazón. [...] Puede uno inventarse su lenguaje y hacer que hable la lengua pura con un sentido no gramatical, pero es preciso que este sentido sea válido en sí mismo, es decir, que surja de la angustia. Jabberwocky es la obra de un aprovechado que ha querido saciarse intelectualmente, harto de una comida bien servida, saciarse del dolor ajeno... [...] En el Jabberwocky, hay pasajes de fecalidad, pero es la fecalidad de un *snob* inglés que roza lo obsceno como rizándolo con tenacillas al rojo... Es la obra de un hombre que comía bien, y esto huele en su escrito.” (Artaud, A. *Escritos de Rodez*, Carta a H. Parisot [1946] citado por Deleuze 1989b:101)

Comer es reafirmar cotidianamente que toda impronta vital es una impronta imaginaria. Todo alimento es una imagen y un texto vinculado con una cultura, el cual, a partir del triunfo global del capitalismo podría estereotiparse como mercancía, poseedora de connotaciones mitológicas, y por lo tanto, ideológicas. Dentro de la lógica mercantil todos los bienes son universalmente sustituibles; como objetos no se relacionan ni con los sujetos, ni con el mundo pues solo lo hacen con el mercado. La comida no escapa a la forma mercancía que se desarrolla a su vez como forma signo: o sea, las leyes del valor de uso han sido subordinadas por las de cambio, y éstas por las del valor signo. El sistema alimentario, más allá de su impronta vital, es inseparable de su representación en la cultura mercantil de consumo. ¿Y el hambre?: “en tanto que «necesidad funcional», el hambre no es simbólica, su objetivo es la satisfacción; el objeto-alimento es no sustituible. Pero sabemos que comer puede satisfacer una pulsión oral, ser un sustituto neurótico de la falta de amor. En esta función segunda, comer, fumar, coleccionar objetos, ejercitar la memoria obsesivamente pueden ser equivalentes: el paradigma simbólico es radicalmente distinto del paradigma funcional. El hambre como tal no se significa, se aplaca. En cuanto al deseo, se significa a lo largo de toda una cadena de significantes. Y desde el momento en que es deseo de algo perdido, en que es carencia, ausencia sobre la cual vienen a inscribirse los objetos que la significan, ¿qué puede querer decir tomar los objetos por lo que son? ¿Qué significa la noción de necesidad?” (Baudrillard 1987: nota al pie 4. 61-62)

Toda evocación alimentaria es mítica. El hambre es la contracara de la comida: tanto el ayunador como el huelguista de hambre no son vistos como

---

<sup>9</sup> “Lo que Artaud descubre es el significante fuera de la pareja significante / significado-referente, y este es el nudo más profundo de la materialidad, de la no-representación, porque «no hay espíritu-alma-dios, entonces ¿qué es el significado?». ¿Qué presencia plena es el significado al margen del significante?, ¿cómo impedir si no *existe* esa presencia plena que no puede ser sino la sustancia sujeto y todas sus consecuencias metafísicas; que el significante remita siempre a otros significantes? (Véase nota al pie 1 en del Barco 2010:156-157)

héroes, sino como desdichados. Los hambrientos son identificables, aunque no por su nombre —como en la novela de Hamsun, cuyo protagonista es un completo desposeído<sup>10</sup>—, sino por su condición. No hay metáfora ni imaginario que pueda sostener la acción de dejar de alimentarse: tal circunstancia afecta tanto la prosa como la vida. Ante tanto mito global, el único realismo brutal es el abuso cultural del hambre. “Antes de proseguir hablando de cultura, señalaré que el mundo padece hambre, y esto hace que no sea ella, la cultura, su preocupación central. De allí que todo esfuerzo destinado a orientar hacia la cultura los pensamientos dirigidos al hambre redunde en un hecho artificial.

No considero de urgencia asumir la defensa de una cultura que jamás rescató al hombre de la pesada carga del hambre, ni de la permanente preocupación de vivir mejor. Creo sí que lo es obtener de ella ideas acerca de la tremenda fuerza vital característica del hambre.

Hay ante todo una tremenda necesidad de vivir confiando en eso que nos lleva a hacerlo y que cierta fuerza pareciera orientarnos en ese sentido. Así, lo que surge desde el interior de nuestra misteriosa existencia no debería aparecer en todos los casos como apetencia de groseras características digestivas.

Intento decir que si comer es una necesidad ineludible, también es importante no hacer mal uso de esto agotándolo en la sencilla urgencia de comer.” (Artaud 2002:7). La carestía del poeta —independientemente de su cordura— es como la de Zaratustra, ulterior a haber comido.<sup>11</sup>

El hambre, que parecería ser un límite, ya no conmueve a nadie: su genealogía se ha vuelto inmanente y pasiva —contempla y es contemplada—: desde la familia de ojos (Baudelaire) a el acecho de la muerte (Kevin Carter). La voracidad debería exceder —como exclama Artaud— el ámbito de la satisfacción fisiológica, aunque es difícil para nuestras sociedades expropiadas de la más mínima posibilidad de imaginar un modelo convivencial más justo y subsumidas sólo por realizar su deseo en el consumo. Nuestra vida bajo la égida del capital se ha vuelto un despliegue de necesidades, que exceden tanto las —materialistas o poéticas— de tener hambre y se conjugan perpetuamente como insatisfechas. Todo esto ya fue predicho por cierto materialismo somático devenido en marxiana fenomenología del capitalismo: “el modo capitalista de producción se halla bajo la influencia de una clase extremadamente incorpórea de razón que adopta gran variedad de formas. «En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales —

---

<sup>10</sup> El protagonista de la novela del escritor noruego se caracteriza por las pocas certezas que tenemos sobre él, aunque no por su afición de evitar alimentarse: no sabemos su nombre, dónde vive, su edad, su origen, su familia... solo sabemos de su hambre, su indigencia, su vocación de dar limosnas, sus deudas, su soledad, su vida interior y su escritura periodística. “Lo único que me perturbaba, a pesar de mi voluntad de sobreponerme a ella, era el hambre, un desvergonzado apetito, una propensión devoradora que cada vez se me hacía más insostenible. En mi pecho me arañaba constantemente una comezón implacable. Era como si una larva de gusanos descendiese de la cabeza al estómago, se posase un momento en él y volviese a ascender en sentido contrario. Así incesantemente, dejando a su paso un espacio vacío”. (Hamsun 1972:137-138)

<sup>11</sup> Dice Nietzsche: “El hambre me asalta, dijo Zaratustra, como un ladrón. En medio de bosques y de ciénegas me asalta mi hambre, y en plena noche. Extraños caprichos tiene mi hambre. A menudo no me viene sino después de la comida, y hoy no me vino en todo el día: ¿dónde se entretuvo hoy?”. (Nietzsche 2003a:45-46)

comenta Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía*—, ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior». (Marx 1980:148) Si la codicia engendra abstracción, irónicamente también lo hace la pobreza. Los bienes que los pobres necesitan para sobrevivir quedan despojados de sus propiedades sensibles y reducidos a lo que Marx denomina «forma abstracta». Si te mueres de hambre no te interesa lo que comes, ni el tipo de trabajo que puedas conseguir si la alternativa es pasar hambre”. (Eagleton 2017b:51)

En la era de la comunicación, el lenguaje —la más radical de las convenciones—, forja sus indiscutibles instituciones: la cultura, ámbito de realización y confirmación de la desigualdad. El intrincado devenir de sus significados lo expresa: varía con el paso del tiempo desde el cuidado del crecimiento natural hasta un proceso de formación humana. Del cultivo de granos o la cría y alimentación animal deriva hacia el cultivo de la mente humana, la configuración espiritual o el modo de vida de cierto conglomerado social. De una cultura acerca de algo derivó en una cosa en sí.<sup>12</sup> En el mundo del capital,

---

<sup>12</sup> Hemos alisado significativamente una palabra que posee sus diégesis y voladuras. Esto queda suficientemente expuesto en tres textos de Raymond Williams 1994:10-13; 2001; 2008:87-93 y un par de Terry Eagleton 2001 y 2017a entre tantos otros. Entre ambos, a su vez existe un contrapunto, cuando analizan el concepto de cultura en la obra de T. S. Eliot y destacan la controversia de la misma en tanto “modo de vida” —una “reyerta” sobre la cultura inglesa entre ingleses: “La insistencia de Eliot en la cultura como todo un modo de vida es útil y significativa. También es significativo que, tras haberla adoptado juegue con ella. Por ejemplo: «La cultura [...] incluye todas las actividades e intereses característicos de un pueblo: el día del Derby, la regata de Henley, Cowes, el 12 de agosto, una final de copa, la carrera de perros, la mesa de *pinball*, el tablero de dardos, el queso de Wensleydale, el repollo hervido cortado en trozos, las remolachas en vinagre, las iglesias góticas del siglo XIX y la música de Elgar.» Esta agradable miscelánea es, evidentemente, de un tipo más restringido que la descripción general que la precede. [...] Cualquier lista sería incompleta, pero las categorías de Eliot son el deporte, la comida y un poco de arte: una observación característica del esparcimiento inglés. Hay una indicación de que Eliot no acepta plenamente el sentido de «todo modo de vida», sino que esta ilustración traslada el antiguo sentido especializado de cultura (artes, filosofía) a la «cultura popular» (deporte, comida, iglesias góticas). En otros lugares del libro es notorio que por momentos vuelve al sentido especializado.” (Williams 2001a:198) Sobre ese pasaje citado por Williams, reflexiona Eagleton: “Raymond Williams señaló que cuando Eliot aclara el significado de la cultura como una forma de vida, lo que hace es enumerar una serie de tópicos [...] que irónicamente equivalen a una definición *alternativa* de la cultura como «deporte, comida y arte menor», para decirlo con la ácida expresión del propio Williams. Esta transposición tiene un efecto tergiversador muy interesante. Eliot quiere demostrar que la cultura minoritaria beneficia a la cultura en su conjunto, pero evidentemente la plausibilidad de este argumento depende de lo que se entienda por cultura minoritaria. Si la cultura se identifica con las artes y la vida intelectual, entonces es factible sostener que fomentando esas dos cosas, la élite cultural acabará por mejorar al conjunto de la sociedad. Pero si la cultura de la clase superior incluye, por ejemplo, leyes de cercados y la privatización de la asistencia médica, entonces es difícil ver cómo ese tipo de cosas puede contribuir a todos los niveles sociales.” (Eagleton 2001:168) La mirada marxiana, indefectiblemente, en sus análisis o intentos de definición de la idea de cultura la expone en relación a la necesidad o desposesión. En otro pasaje de lo recién citado se distingue la mirada de Williams en relación al tema que nos ocupa: “se presta a distinguir entre diferentes grados de significación o, más bien, entre diferentes correlaciones la significación y lo que él llama «necesidad». Todos los sistemas sociales implican significación, pero hay una diferencia entre la literatura y, por ejemplo, la moneda, donde el factor de significación se ve «disuelto» en el factor funcional [...] Un bocadillo comido deprisa tampoco tiene que ver con una comida en el Ritz

indefectiblemente, toda ambición se expresa en poseer. Y la cultura a nivel social, como las fortunas, se heredan —con independencia de cómo se repartan—. Aunque, cierta perspectiva antropológica señala que las formas de cultivar y cocinar los alimentos pueden prescindir de la grafía: “Cuando una generación entrega su herencia cultural a la siguiente, entran en juego tres aspectos relativamente independientes. En primer lugar, la sociedad traspasa su acervo material, incluyendo los recursos naturales accesibles a sus miembros. En segundo lugar, transmite pautas de comportamiento. Estas formas habituales de conducta se comunican sólo parcialmente por medios verbales; las maneras de cocinar los alimentos, de cultivar la tierra y de criar a los hijos pueden transmitirse por imitación directa. Pero los alimentos más significativos de toda cultura humana son sin duda canalizados a través de las palabras, y residen en la particular gama de significados y actitudes que los miembros de cada sociedad asignan a sus símbolos verbales.” (Goody 2003:40) Resulta convincente pensar que es menos complejo para las sociedades ágrafas transmitir cómo cultivar la tierra o cocinar un alimento, que cierta *Weltanschauung*. Ahora, ¿hasta qué punto la elección alimentaria o la forma de vincularse con la tierra no es toda una cosmovisión o “visión del mundo”?

De hecho, no es ilógico considerar el vínculo entre la agricultura y la escritura a partir de la sedentarización. El dominio de lo hidráulico fertilizó los valles e irrigó la palabra, reordenó el territorio (espacio) y reubicó el tiempo (calendario). “La simbolización que responde a una necesidad de orden y de colocación (debido al exceso de cosas), forma parte de las técnicas de apisonamiento. En un principio, sus soportes son pesados y voluminosos: ladrillos y tablas de arcilla. La aparición del soporte vegetal permite reducir el atasco de estas reservas de señales. La alianza entre el papiro y el alfabeto provoca una creciente miniaturización del mundo a través de la *abreviación*. El Dios personal único —del que observamos que siempre ha sido ajeno a las civilizaciones orales— se incscribe en esta dinámica de aligeramiento de lo sensible. Tenemos que considerarlo como la intersección óptima entre dos movimientos de sentido contrario que, por una parte, materializan lo simbólico y, por otra, simbolizan lo material. Es una tendencia miniaturizante y aligerante, puesta en práctica en todas partes, que se refiere tanto al objeto como al signo. Lo han aprovechado tanto la ingeniería espiritual como la invención pecuniaria (donde se ha pasado del *pécus*, el ganado, al metal y luego a la moneda, al papel moneda, al juego de escritura, etc.), como demuestra la economía en el sacrificio religioso (el hombre sustituido por el animal vivo, éste último por su estatua, la estatua por la efigie, el modelo reducido por el signo, etc.) o también la comida totémica (la carne y la sangre de Cristo compactadas en una lámina de pan ácimo y un sorbo de vino). (Debray 2001:107)

---

saboreada con tranquilidad; es difícil que alguien cene en el Ritz solo porque tiene hambre.”(*Ibidem*:58)

## Bibliografía

- ADORNO, Th. W. (2006a) *Kierkegaard. Construcción de lo estético Obra Completa 2* Madrid: Akal.
- ARTAUD, Antonin (2002) *El teatro y su doble* Buenos Aires: Retórica ediciones.
- AUSTER, Paul (2014) *Poesía completa* Barcelona: Seix Barral.
- BARTHES, Roland (2006) "Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea" en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* Nro. 11, enero-junio, pp. 205-221. Madrid: UNED.
- BAUDRILLARD, Jean (1987) *Crítica de la economía política del signo* México: Siglo XXI.
- BRUERA, Matías (2005) *Meditaciones sobre el gusto. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.
- DEBRAY, Régis (2001) *Introducción a la mediología* Barcelona: Paidós.
- DEL BARCO, Oscar (2010) *Alterativas de lo poshumano. Textos reunidos* Buenos Aires: Caja Negra.
- DELEUZE, Gilles (1989b) *Lógica del sentido* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953- 1974)* Valencia: Pre-Textos.
- EAGLETON, Terry (2001) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales.* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2017a) *Cultura* Barcelona: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2017b) *Materialismo* Barcelona: Península.
- GOODY, Jack [comp.] (2003) *La cultura escrita en las sociedades tradicionales* Barcelona: Gedisa.
- HAMSUN, Knut (1972) *Hambre* Santiago de Chile: Quimantu.
- KIERKEGAARD, Søren (1996) *Estudios Estéticos I (Diapsámata. El Erotismo musical)* Granada: Ágora.
- LAMBORGHINI, Osvaldo (2012) *Poemas 1969-1985* Buenos Aires: Mondadori
- MADANES, Leiser (2003) "Hambre" en *Deus Mortalis* Nro. 2, Buenos Aires, pp. 9-33.
- MARX, Karl (1980) *Manuscritos: economía y filosofía* Madrid: Alianza.
- MAYER, Gustav (1979) *Friedrich Engels, una biografía* Madrid: FCE.
- NIETZSCHE, F. (2003a) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* Madrid: Alianza.
- SLOTERDIJK, Peter (2018) *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela.
- VIRNO, Paolo (2005) *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana* Madrid: Traficantes de sueños.
- WILLIAMS, Raymond (1994) *Sociología de la cultura* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2001a) *Cultura y sociedad. 1780-1959. De Coldrige a Orwell.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* Buenos Aires: Nueva Visión.
- WITTGENSTEIN, L. (2003) *Gramática filosófica* Sao Paulo: Edições Loyola.

## **II. La comida y el pensamiento**

*El gusto como sentido de la lengua es sinónimo del gusto como sentido de la lengua*  
Posada Majluf, Alonso *El kitsch*

## 2.1. Comida, utopía y distopía

En el origen está la utopía. Ese mundo supuestamente quimérico de verdades prematuras que resultaron presupuestos éticos en donde la posibilidad de comer ocupa un lugar preferencial. Por eso, en todo alegato que en el pasado ha imaginado un mundo ideal o perfectible, la manutención ha formado siempre parte del menú: de la misma manera que para los antiguos griegos paganos, imaginándose la vida de los inmortales en el Monte Olimpo, disponían en él de lo necesario para su sustento: ambrosía y néctar, la comida y bebida de los dioses; la Tierra Prometida, además de por sus fronteras, se definía por su rebosante, aunque básica, oferta de alimentos, “una tierra en la que abunda la leche y la miel” y el Padrenuestro trata de verdades eternas e incluye una petición práctica: “el pan nuestro de cada día”. Con el paso del tiempo sabemos que una cosa es la tierra soñada y otra muy distinta la producida: de aquellos idílicos mundos benéficos y prospectivos, la civilización ha conjugado los efectos prepotentes de la industrialización de la comida con la concebida masificación, cercenando antiguas costumbres y desbaratando orientaciones culturales, en donde el mercado estructuró el volumen en la producción y el suministro de alimentos en relación con las nuevas pautas de concentración.

Para un mundo que cree tanto en la imagen, no está mal recordar que la escritura comenzó con ese emblema que es “la mirada de Orfeo”<sup>1</sup>. Toda una tradición ha seguido el régimen de vida órfico en el que las palabras de su canto decontruyen la escritura de la polis y la suplantán por otro infinito. La llamada tradición órfica invertía la doctrina aristocrática gentilicia —cuyo presupuesto era que la vida de ultratumba significaba una continuación de la vida terrena— y veía en ese mito que la permanencia del alma en el cuerpo no era sino una caída del alma desde ese espacio de felicidad que era ese más allá, protestando así contra la esclavización del hombre por la palabra, pues el abandono del cuerpo equivalía a la libertad del espíritu de su instrumento parlante, cuya alma podía definitivamente callar.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Blanchot revitaliza este mito poniéndolo en el centro de la escena de su obra *El espacio literario*: “Escribir comienza con la mirada de Orfeo, y esa mirada es el movimiento del deseo que quiebra el destino y la preocupación del canto; y en esa decisión inspirada y despreocupada alcanza el origen, consagra el canto”. (1992:166)

<sup>2</sup> Platón da fe de esta creencia órfica cuando, en el *Cratilo*, vincula el cuerpo con una prisión (*sōma*) del alma. (1987:394-395 / 400c) Ahora, respecto del tema que nos ocupa realizará una disquisición entre el alimento del alma y del cuerpo: “[...] cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante o el tendero con respecto al alimento del cuerpo. [...] Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero le es posible llevárselas en otras vasijas y antes de aceptarla en su cuerpo como bebida y comida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocado a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado”. (Platón 1985:511-512 / 313d y 314a-b) Otro capítulo más de la disputa con los sofistas —en este caso Protágoras—, alertando al joven Hipócrates que el hombre *no* es la medida de todas las cosas y que no de cualquiera se puede recibir instrucción en la *areté*.

La búsqueda de mundos alternativos siempre ha conjugado palabra y comida. Existe un *bios orphikós* descrito por Platón en sus *Leyes* (782 c-d): “[...] no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas «puras» semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre [...] se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado”.<sup>3</sup> Horacio — sagaz— creyó ver, anticipadamente, en su gesto una dulcificación de las costumbres humanas.<sup>4</sup>

¿Hasta que punto aquellas cosmovisiones —como la órfica— que creen en la reencarnación del alma, necesitan vitalmente optar por la “liviandad” de lo inanimado? Puro ascetismo salvífico que recurre a una vuelta al origen purificador vegetariano a través de la reescritura de la historia de los dioses como signo eficaz de alteridad, como forma separatista de la ciudad y del politeísmo griego, del sacrificio animal y de la comensalidad del banquete cárnico, de la organización política, social y religiosa. “Así pues, los órficos se ven arrastrados a idear de otra manera los dioses ineluctables, a reinventar el orden de las potencias divinas, a formular otra teoría genealógica de los poderes. Más radicalmente, los órficos se ven compelidos a repensar la multiplicidad de lo divino.” (Dettiene, 1990: 99)

Ciertas discursividades se inscriben —a veces ilegibles, casi siempre indelebles— definitivamente en los cuerpos. El orfismo ha tenido su ascendencia en la concepción corporal del mundo antiguo, durante los primeros tiempos de la era cristiana y, algunos creen de manera sigilosa, en la modernidad<sup>5</sup>. Amén de las

---

<sup>3</sup> Además de este Libro VI de Platón 1999:493, sobre el mismo véase el *Hipólito* de Eurípides (952-954) o *Las ranas* de Aristófanes (1032).

<sup>4</sup> Fundador con Virgilio de la ideología imperial acentúa la mítica capacidad de encantamiento que posee Orfeo, alegorizando en su *Arte Poética* el don pacificador y civilizatorio a partir de dulcificar las costumbres y rescatar a los hombres de la barbarie y enseñarles a convivir:

“Los hombres vivían en los bosques cuando un poeta sagrado,  
[intérprete de los dioses,  
los libró de la sangre y de una repugnante comida: era Orfeo,  
de ahí la leyenda de que encantaba a los tigres y los leones llenos de  
[furia.” (Roessli 2008:198)

<sup>5</sup> Dice Eliade en su homenaje a Ricoeur: “Fue precisamente esta capacidad para desarrollarse y renovarse, para intervenir de una manera creadora en estos sincretismos religiosos, lo que reveló el alcance de la experiencia «órfica». En cuanto a la figura de Orfeo, no ha dejado de ser reinterpretada, independientemente del «orfismo» por teólogos judíos y cristianos, por los hermetistas y los filósofos del Renacimiento, por los poetas desde Poliziano a Pope, y desde Novalis hasta Rilke y Pierre Emmanuel. Orfeo es una de las pocas figuras mitológicas griegas que Europa, fuese cristiana, iluminista, romántica o moderna, no ha querido olvidar”. (Eliade 1976:74-75) Inabarcable en este escrito, aunque no por ello menos interesante, resulta la ascendencia del orfismo sobre el judaísmo y el cristianismo: “No hay duda de que los antiguos cristianos, como toda la gente de Grecia desde la época clásica hasta el día de hoy estuvieron profundamente impresionados por la personalidad y las leyendas de Orfeo. Atestigua esto, por ejemplo su presencia en el arte de las catacumbas romanas. [...] La adopción de Orfeo por los cristianos no fue sino una continuación de la previa adopción por los judíos. Era fácil ver en la característica imagen de Orfeo no solo un símbolo del Buen Pastor de los cristianos (y recordamos a los *boukóloi* órficos),

acusaciones recibidas por deshumanizar lo humano, la “vía órfica” apela a redimir al hombre mediante una dietética estricta. Orfismo es sinonimia de vocación salvífica a través de lo espirado (palabra) y lo incorporado (comida)<sup>6</sup>. El mito originario de lo humano en su versión órfica ofrece indicios: el avatar Dioniso-Zagreos<sup>7</sup> es asado y devorado casi todo —salvo el corazón, lo cual le permitirá resucitar luego— por los Titanes, a quienes Zeus enojado los condena a perecer. De sus cenizas nacerá el hombre, componenda de la naturaleza titánica y de la divinidad, puesto que las cenizas de los Titanes contenían también el cuerpo del dios (antropogonía dual). El orfismo perseguirá —metempsicosis de por medio<sup>8</sup>— “purificar” lo humano haciendo prevalecer en él lo divino por sobre lo titánico mediante un cúmulo de prácticas ascéticas. De ahí su “antropología dualista” en donde la sentencia “el cuerpo parlante es la cárcel del alma” es acompañada del vegetarianismo, pues la reencarnación —todo nacimiento lo es— puede darse también en animales, cuya ingestión representaría antropofagia. “Ya en la época histórica, el *orfismo* acostumbra a estar vinculado con dos cultos diferentes de la vegetación (con su correspondiente prohibición total de sacrificios sangrantes y de la ingestión de carne que implicaban): 1) el de Deméter y su hija Perséfone, cuyo rapto por el dios de los infiernos, Hades, se encuentra en el centro del misterio de Eleusis; 2) el culto de Dioniso (no en vano, frecuentemente, Orfeo es mencionado como un «profeta de Apolo»), que, sobre todo por parte de las fraternidades de la

---

sino también paralelos con las figuras del Antiguo Testamento” [Ej. David, músico mágico y domador de fieras] (Guthrie 1970:267-268) Abunda simbolismo criptocristiano que podría asimilarse al órfico: desde la remanida asociación de Dioniso con la viña parlante asegurando su veracidad divina, así como la purificación álmica y el Purgatorio. “[...] es la creencia en la metempsicosis lo que permite escalonamiento de castigos, o castigos intermedios. Tendencia que aparece también en el orfismo «que desde sus orígenes parece haber admitido que las sucesivas existencias terrenas se hallen separadas por expiaciones en el Hades». [...] se ha sugerido que la idea cristiana de un «purgatorio» en el que se purifican las almas que no son lo suficientemente culpables como para merecer las penas eternas provendría del helenismo pagano y en particular de las doctrinas órficas”. (Le Goff 1989:35-36)

<sup>6</sup> “Desde el punto de vista órfico, el nacimiento —la *encarnación*— era una verdadera desgracia, algo «antinatural», como apuntaba Jámblico. Se consideraba que el hombre actual no era otra cosa que una extraña y contradictoria mezcla, por un lado de elementos titánicos y, por otro, de un elemento divino o dionisíaco. Mediante cultos iniciáticos, acompañados de duras praxis ascéticas, cabía liberarse de los peligrosos lazos del cuerpo, con el fin de que fuera capaz de huir, tan rápido como le fuera posible, de su estado actual de «in-corporación», de «caída en el mundo (en la historia)». Por tanto la salvación órfica consistía fundamentalmente en un proceso de salvación del cuerpo, aboliendo incluso la necesidad insuperable que tiene el alma de «transmigrar», de iniciar siempre de nuevo inacabables ciclos de «in-corporación» (*kyklos tes geneseos*) o de «encarnaciones» en cuerpos terrestres.” (Duch & Mèlich 2012:54)

<sup>7</sup> Es evidente los vínculos del Dioniso órfico con Cristo: filiación, sacrificio —amén de lo voluntario en un caso y no en el otro— y resurrección.

<sup>8</sup> “La idea de la metempsicosis, consecuencia última del totemismo, era en Grecia, como en la India, creencia popular; encontró su expresión mística y poética en el orfismo, filosófica en la secta de Pitágoras. [...] Orfeo, que los griegos creían más viejo que Homero, era a sus ojos un héroe civilizador, que había apartado a los tracios de la antropofagia y les había enseñado las artes útiles. Era, realmente, un antiguo dios totémico de la Grecia septentrional, cuya muerte violenta y cuya resurrección constituían los artículos de fe de un culto místico”. (Reinach 1910:101)

Italia meridional y Sicilia, fue celebrado mediante ritos de iniciación muy elaborados y prolijos, a los que se les atribuía el poder de asegurar a los iniciados la felicidad y la inmortalidad en el más allá”. (Duch & Mèlich 2012:53)

Ciertas palabras asestan el corazón del sentido. De la misma manera que los vegetales son prescriptos como alimento del cuerpo, las palabras lo serán de la mente: en la tragedia *Hipólito* —el librepensador y racionalista Eurípides— pone en boca de Teseo una singular acusación a su hijo que conjuga palabra y comida, “tragalibros”<sup>9</sup>. No sólo el alma se encarna en el animal político —y no político—, también la escritura. Ante el cadáver de Fedra —carne inerte o fría (“fiambre”)— el padre estereotipa extrañamente a su hijo —venerador de la diosa de la caza Artemisa<sup>10</sup>— de haberse convertido al orfismo: “Yo no podría creer en tus jactancias hasta el extremo de ser tan insensato de atribuir ignorancia a los dioses. Continúa ufanándote ahora y vendiendo la mercancía de que no comes carne y, según tu señor Orfeo, ponte fuera de ti, honrando el humo de innumerables libros. ¡Estás atrapado! A todos aconsejo que huyan de hombres semejantes, pues van de caza con palabras venerables, aunque maquinan infamias.”. (1991:360-361 / 950-956)

Lo humano y lo animal son parecidos pero no iguales, en especial —y el hombre de la antigüedad lo sabe— por el acto ritual de alimentarse (en el banquete sacrificial, el orden sagrado regula el reparto y la donación): “El carácter ceremonial del acto de comer eleva la conducta humana claramente por encima del comportamiento animal. Una vez que el instrumento ensangrentado ya ha cumplido su función, hay que neutralizar la agresividad intraespecífica, lo cual se logra con la inhibición de comer provocada por los ritos que suscitan miedo y sentimiento de culpa. Puesto que la sociedad de cazadores debe alimentar a mujeres e hijos, la renuncia se convierte en una excusa: el hombre ha matado para otros. A menudo regía la norma de que el que había matado, el sacrificador, no podía comer carne; no sólo era así en los sacrificios que ofrecían los seres humanos, sino que el himno homérico también sometió a esta ley a Hermes, el matador de bueyes. [...] En algunos casos se prescribía la venta inmediata de la carne del animal sacrificado: la inhibición ritual se convertía en factor económico y el tabú estimulaba la interacción social. Tras la conmoción experimentada en el acto de matar, se produce la consolidación; a la «culpa» sigue la reparación; a la

---

<sup>9</sup> “La apelación a los libros es tan significativa como revolucionaria: con el orfismo, irrumpe en un ámbito que hasta entonces estaba dominado por la inmediatez de lo ritual o por la oralidad de la tradición mítica. La nueva forma de transmisión hace posible una nueva autoridad, a la que el individuo puede acceder directamente, siempre que sepa leer, sin la mediación de un colectivo; la emancipación del individuo y la aparición de los libros van juntas en la religión.” (Burkert 2007:396)

<sup>10</sup> Esta tragedia promueve interpretaciones contradictorias: en el caso del orfismo (vegetariano) y la caza, en una primera impresión resultan contradictorios. Sin embargo, no hay certeza de que Artemis se alimente de los animales cazados, ni por lo tanto que una actividad aristocrática como ésta sea necesariamente proveedora de alimentos. De hecho ser órfico no implica necesariamente ser piadoso con los animales; el primer testimonio en este sentido es el de Plutarco. Véase Singer 1999:239. Para el tema de la caza, y en especial la mayor —con caballos y perros— que es la practicada por Hipólito, como parte de la educación aristócrata y de la “vida en la colectividad” véase Jaeger 1996:976-981.

destrucción, la reconstitución, cuya expresión más sencilla es el reagrupamiento de los huesos y el alzamiento del cráneo, los cuernos o la ornamenta. El orden resultante cobra mayor relieve por contraste con lo que lo antecede. En la acción de matar se experimenta la santidad de la vida, la cual encuentra en la muerte su alimento y, por ende, su perpetuación.” (Burkert 2013:73-75)

Los mitos helénicos son tan poco afectos a la escatología como las religiones monoteístas a regresiones totémicas teriomorfas o teratomorfas. Al abandonar Caldea, Abraham opta por suplantarse al Elohim de rostro animal por un único Dios cosmológico. Sin embargo, las figuras totémicas resurgen, indefectiblemente, una y otra vez como registros insustituibles del pasado (el carnero en el sacrificio sustituto de Isaac [Gen. 22:12-13]; los chivos expiatorios los días del perdón [por ej. Lv. 16:5-11]). El desierto supone haber disipado costumbres de la policracia mítica que, sin embargo, retornan, aunque encontrarán un momento culmine con el becerro de oro. El retraso de Moisés en el Monte es la excusa para forjar “dioses que nos precedan”, aunque la ira del profeta —como señala sugerentemente Blumenberg— produce una “parodia” de aquella nostalgia de adorar a un dios que “uno pudiera incorporarse del todo e identificarse con él”. La representación áurea sera quemada, molida y disuelta en agua para que los indómitos hijos de Israel lo beban; a continuación los adoradores del ídolo serán sacrificados por los hombres del linaje de Leví. Amén de la iconoclastia<sup>11</sup>, toda una petición de principios o una lectura sofisticada sobre los cultos, acerca de la renuncia y la evolución de la conciencia espiritual: “Esta gran decisión se revela como una comida totémica al revés, de la que se puede decir: el favor del ancestro y del espíritu protector es puesto a prueba y asegurado mediante la comida, excepcional, de aquello que, en la vida cotidiana no está permitido matar ni comer, y ni siquiera tocar o herir. Ahí reside el concepto límite de la intención de todos los rituales, con sus correspondientes versiones de intertextualidad mítica: comerse al dios. Moisés

---

<sup>11</sup> Sobre la iconoclastia de Moisés —no sobre su tartamudez— Assman sutilmente no alerta: “Pero lo primero que Moisés destruye, airado, son las Tablas de la Ley. Donde esta imagen está presente, las divinas tablas nada tiene que hacer, deben destruirse inmediatamente para evitar toda contaminación. Luego se destruye la imagen, pero no con ira sino de la forma más metódica. Se funde al fuego, se la reduce a polvo, se la mezcla con agua y se la da de beber al pueblo. El sentido de esta acción se nos aclara si sustituimos la «imagen» por el «animal sagrado». Pues lo que jamás se debe hacer con los animales sagrados es comerlos. Se obliga así a los israelitas a infringir un tabú de la religión pagana —la de los egipcios—, en el cual habían reincidento al adorar el «becerro». Es cierto que el becerro se concibió «subjetivamente» como imagen del Señor, pero que les servía como imagen del buey Apis, que ahora tenían que comer. Y Moisés —así quizás podría interpretarse simbólicamente aquella acción— quiso matar a los egipcios en ellos”. (Assman 2012:115-116) Para este autor, los textos constitutivos del monoteísmo bíblico engendran una semántica de la violencia; a diferencia de René Girard que la piensa como un paliativo: “Lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su desencadenamiento. Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermediario paradójico de la violencia.” (1995:27-28) No resulta inoportuno, destacar lo significativo que la figura de Moisés resulta para la comunidad neotestamentaria. De hecho, hay un momento en que su figura profética se hace presente, a partir de cierta replicancia, en la vida y obra de Jesús. Amén de la cantidad de ejemplos posibles, referenciamos solo un par, que responden a la tipología mosaica, respecto del tema que nos ocupa: el ayuno de cuarenta días en el desierto (Mt. 4, 2) y alimentar a cinco mil personas (Jn 6, 10 & Mc 6, 44). Ambos se emparentan en el rol de profetas del fin de los tiempos. Es más, en el Evangelio de Juan se alude a la comida del maná en el desierto (Jn. 6, 25-34). Véase Kung 1993:61-64.

demuestra a los que danzan entorno al becerro de oro que toda falsa alianza no trae sino la muerte.” (Blumenberg 2003:156) Monoteísmo, “distinción mosaica”, que más que apelar a lo unívoco da cuenta de la religión verdadera y de la falsa, intolerancia, “contrarreligión”. (Assman 2006)

Semántica de la violencia: pasa de la disputa por el poder al de la verdad. Se forja e institucionaliza un dios invisible e irrepresentable —con el aditamento dialéctico del retorno de lo reprimido<sup>12</sup>— que se expresa a través de la palabra, transcrita y portable en libros. La oración ganará adeptos y los hombres se preocuparán por la suerte de sus difuntos, no sólo los invocarán sino que reclamarán la utilidad de sus plegarias. *Donc, les païens priaient les morts, tandis que les chrétiens prient pour les morts* [“Entonces, los paganos rezaban a los muertos, mientras que los cristianos rezaban por ellos”]. (Reinach 1905:319)

El tiempo nos ha definitivamente distanciado de la potencia de la palabra privilegiando la impotencia de la imagen. De la misma manera la comida se ha convertido en un producto que se contrae en lo real y se expande en lo imaginario. Hemos en la era del consumidor. “A lo largo del tiempo la Palabra de Dios se ha transformado. La primera palabra de Dios fue teológico-religiosa: era la Palabra del Dios vivo. La segunda fue política-jurídica: era la palabra del Dios muerto. La tercera es publicitaria: es la (palabra) del Dios inconsciente.”. (Ibáñez, 2002:165)

---

<sup>12</sup> “Ya hemos dicho que la ceremonia cristiana de la sagrada comunión, en que los fieles incorporan sangre y carne del Salvador, repite el contenido del antiguo banquete totémico, si bien solo en su sentido tierno que expresa la veneración; no en su sentido agresivo. [...] El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo devino una religión del hijo. El viejo dios-padre se oscureció detrás de Cristo, y Cristo, el hijo, advino a su lugar, en un todo como lo había ansiado cada hijo varón de aquel tiempo primordial. Pablo, el continuador del judaísmo, fue también su destructor. [...] La nueva religión significaba con respecto a la antigua, la judía, una regresión cultural, como es regla que suceda cuando irrumpen o son admitidas masas de hombres de nivel inferior. La religión cristiana no mantuvo la altura de espiritualización hasta la cual se había elevado el judaísmo. No conservó un monoteísmo riguroso, tomó de los pueblos circundantes numerosos ritos simbólicos, restauró a la gran divinidad materna y halló sitio para colocar con transparente disfraz, si bien en posiciones subordinadas, a muchas figuras divinas del politeísmo. [...] El triunfo del cristianismo fue una victoria renovada de los sacerdotes de Amón sobre el dios de Ikhnatón, tras un intervalo de mil quinientos años y sobre un escenario más vasto. Y a pesar de todo ello, el cristianismo, desde el punto de vista de la historia de la religión, vale decir, por referencia al retorno de lo reprimido, fue un progreso; y la religión judía, a partir de entonces, fue en cierta medida un fósil. (Freud 1991b : 84-85)

## Bibliografía

- ASSMANN, Jan (2006) *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Monoteísmo e iconoclastia como teología política" en AA. VV. *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada* Madrid: La Oficina ediciones.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmenta.
- BLANCHOT, Maurice (1992) *El espacio literario* Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, Hans (2003) *Trabajo sobre el mito* Barcelona: Paidós.
- BURKERT, Walter (2013) *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua grecia* Barcelona: Acantilado.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Religión griega arcaica y clásica* Madrid: Abada.
- DETTIENE, Marcel (1990) *La escritura de Orfeo*, Barcelona: Península.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2012) *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* Madrid: Trotta.
- ELIADE, Mircea (1976) "Orfeo y el orfismo" en Madison, Brent (edit.) *Sentido y existencia. Homenaje Paul Ricoeur* pp. 59-75. Estella: Verbo Divino.
- EURÍPIDES (1991) *Tragedias I* Madrid: Gredos.
- FREUD, Sigmund (1991b) *Obras completas Volumen 23 (1937-39) Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIRARD, René (1995) *La violencia y lo sagrado* Barcelona: Anagrama
- GUTHRIE, W.K.C. (1970) *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"* Buenos Aires: Eudeba.
- IBÁÑEZ, Jesús (2002) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- JAEGER, Werner (1996) *Paideia: los ideales de la cultura griega* México: FCE.
- KUNG, Hans (1993) *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* Madrid: Trotta.
- LE GOFF, Jacques (1989) *El nacimiento del Purgatorio* Madrid: Taurus
- PLATÓN (1985) *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Diálogos VIII Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Gredos.
- REINACH, Salomon (1905) *Cultes, mythes et religions* Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- \_\_\_\_\_ (1910) *Orfeo. Historia general de las religiones*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
- ROESSLI, Jean-Michel (2008) "Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano" en Bernabé, Alberto & Cassadesús, Francesc (coord.) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* Madrid: Akal.
- SINGER, Peter (1999) *Liberación animal* Madrid: Trotta.

## 2.2. Comida, memoria y olvido: de la lotofagia homérica a los higos maduros benjaminianos

Hemos recubierto lo dado con el verbo de la misma manera que las salsas han atenuado el verismo natural de los alimentos. La sensibilidad se ha vuelto signo, la delectación fue dejando paso al consumo y los hombres pujan a pérdida entre la experiencia subjetiva —lo que nos gusta— y los imperativos culturales objetivos —lo que viene validado—. La cultura resulta cada vez más industrial y la industria cada vez más cultural. Las experiencias que podamos tener no nos permiten de hecho conocer y ceden su lugar ante entes ideales sobre los que acaso podemos saber algo. Se objetivan los sentidos y se idealizan las cosas. “La lengua se conserva en los diccionarios, el saber en las enciclopedias, el dinero en cajas fuertes [...] La teoría se interesa en lo que permanece. En lo que no varía. No hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos: lo sensible permanece. Aunque transformado comporta lo invariable. Uno se interesa sólo en lo que permanece de lo sensual en el intelecto, en lo que subsiste, en general. El verbo vuela, lo escrito permanece. El buqué no permanece, ni el gusto, ni el perfume, la conversación que de allí se deriva, arte humano supremo, en nubes de signos por encima de los amores, se pierde en el aire. Todo esto se borra, nada se conserva ni se intercambia durante mucho tiempo, nada se compara ni se reduce al dinero, todo se desvanece en una inflación fulminante. Ningún interés, dice la teoría que cuenta con el interés de un capital que se concentra en los lugares o en la cabeza.” (Serres 2002:440)

Las formas de extinción del recuerdo se adecuan según las épocas a los procedimientos técnicos de conservación de la memoria. Los “bancos de datos” y el excesivo registro electrónico, que supuestamente almacenan gran parte de aquello que la cultura cree que es necesario recordar, debilitan la memoria colectiva, pues forjan una “dialéctica peculiar de falsa inmediatez”. (Steiner 1991:22 y 43) El volumétrico mundo virtual es un purgatorio de estímulos y sugerencias mecánicas. Obviando la aquiescente cita del “tiempo recobrado” (Proust), las criaturas pujan por no perder ni perderse en la historia: desde la odisea de Ulises contra los lotófagos (Canto IX)<sup>1</sup> hasta la sensibilidad epifánica benjaminiana como

---

<sup>1</sup> “Cuando ya de comer y beber estuvimos saciados, elegí dos amigos que fueran a ver, tierra adentro, qué varones había en el país de comedores de trigo.[...] vinieron a dar con los hombres que se nutren del loto y que, en vez de tramarles la muerte los hicieron su fruto comer. El que de ellos probaba su meloso dulzor, al instante perdía todo gusto de volver y llegar cono noticias al suelo paterno; solo ansiaba quedarse entre aquellos lotófagos, dando al olvido el regreso, y saciarse con flores de loto” (Homero 1993: 133 / 87-95) Existe toda una filología homérica que ha intentado explicitar esa planta-droga del olvido: “Se ha pensado en un determinado nenúfar o loto del que se sabe que tenía enorme importancia en el culto egipcio a los muertos y que se consumía «en forma de flor». Sin embargo, hoy ya no se puede establecer de manera inequívoca su papel entre el recuerdo de los muertos y el olvido de los muertos, y no se sabe mucho más que lo que Ulises contó de ella. Además, de los versos de la epopeya no se desprende con claridad si la droga causaba un olvido permanente o solo pasajero. Lo único seguro es que le fruto del loto no solo sabe dulce sino que también brinda un «dulce olvido», de manera que, aquellos que lo prueban no desean más que seguir viviendo en las comodidades de ese hermoso presente.”(Weinrich 1999:37) A continuación el autor citado completa el tema del olvido, Ulises y sus relatos a los feacios con el análisis de los casos de Circe y Calipso.

Si bien la historia de los lotófagos reviste un carácter excepcional y por eso rescatable, también da cuenta de una característica habitual como también destacable de los geógrafos e historiadores

degustador exuberante de higos (*Denkbilder*).<sup>2</sup> Frente a los usos y abusos del olvido, la memoria tiene en la actualidad ecos instituyentes. *Funes*, en su desmesura, ha instituido los límites y nos ha revelado que nuestro recuerdo es siempre caprichoso, y que —matizado por el intelecto— “pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer”. De hecho, el inconsciente es una forma de registro racional de la memoria ocasional. Sin embargo, todos los sentidos nos ofrecen de manera intermitente una vuelta a lo que fue —lo cual, circunstancialmente, recubrimos con palabras o guionamos—. Recordar es un ejercicio de re-conocimiento, es volver a “descubrir” (*a Leth eia*: no olvidar, desocultar, rescatar lo auténtico del encubrimiento del olvido) algo que alguna vez supimos apoyándonos en la constitución de recuerdos sociales. Ahora, existe una privilegiada forma de anamnesis: el gusto. Él establece un dialogo íntimo y, generalmente arbitrario, con la memoria. Aparece sin argüir la necesidad de ser

---

griegos: el bautismo de ciertas poblaciones por lo que ingieren como forma de estereotipar su carácter. Así podemos rescatar los casos de Herodoto (2007) que refiere a los andrófagos —comedores de hombres— (Libro IV, 18, 3 y ss. / :298), ictiófagos —comedores de pescado— (Libro III 19, 1 y ss. / :52) y lotófagos y maclies —comedores del fruto del loto— (Libro IV 177 y ss. / :448); y Estrabón (2006, 2001 y 2015) que describe a los lotófagos (Libro III 4, 3 / :92), galactófagos —se alimentan de leche fermentada— (Libro VII 3, 2 / :242), escitas nómadas —comen carne, leche y queso de yegua e ignora Homero la crueldad de este pueblo con los extranjeros, de quien comen su carne y usan su cráneo como copa— (Libro VII 3, 7 / :254), tomadores de leche de perra o cinamólogos [ordeñadores] (XVI 4, 10 / : 366), elefantófagos —comedores de elefantes— (Libro XVI 4, 10 / :367), estruzófagos —comedores de pájaros— (XVI 4, 11 / :368), acridófagos —comedores de langosta— (XVI 4, 12 / :368), quelonófagos —comedores de tortugas— (XVI 4, 14 / :371). Véase también Lledó 2000:11-15.

<sup>2</sup> “Como no los podía dejar de comer, intenté oponerme a esa masa de frutos rechonchos que de pronto me habían asaltado. Pero no era comer, sino bañarse, pues un aroma espeso y resinoso impregnaba mis cosas, se adhería a mis manos pegajoso, vivaba el aire por el que me movía llevando mi carga. Y entonces llegó el puerto de montaña del gusto donde, ya superados el asco y la náusea —como últimas curvas del camino—, se nos abre un paisaje palatal antes por completo inesperado: una marea insípida y verdosa de voracidad que no conoce sino la oscilación deshinchada de la carne del fruto ahí entreabierto, la transformación completa del disfrute en una costumbre, de la costumbre en vicio. Así empecé a odiar aquellos higos, tenía que liberarme a toda prisa y despachar pronto esa hinchazón; me los comía para aniquilarlos. El mordisco había reencontrado su voluntad sin duda más antigua”. (Benjamin 2010:323) Esta cita es la más pertinente para el tema analizado, sin embargo no podemos dejar de recordar la remanida figura del *Angelus Novus* de Paul Klee que, como una rúbrica anticipatoria de las invariables pérdidas de memorias colectivas con sus consecuentes ruinas, resulta inspirador para Benjamin en su “descripción del «ángel de la historia»[...] como metáfora de esta pérdida de la comprensión retrospectiva del ser humano y de la historia de sus errores en continua renovación. Retrospectivamente, el ángel benjaminiano reconoce la historia de la destrucción de la cultura anamnética al ritmo acelerado del progreso de «invenciones y disoluciones»”. (Osten 2008:13) Valga como *excursus* algo que no sab(r)emos si Benjamin llegó a considerar acerca de ciertos fragmentos aristotélicos “científico-prácticos” —rescatados en este caso en las *Epístolas* de Pseudo Juliano (391 b-c)—: “El higo no es solamente agradable al paladar, sino que es aún mejor para la digestión. Es tan útil para los hombres que, según dice Aristóteles, constituye un antídoto para todo veneno y es por esta razón y no por ninguna otra por lo que se sirve en la mesa antes de las comidas y después de ellas a modo de postre, como si pudiera anular todos los perjuicios de los alimentos mejor que cualquier otro antídoto sagrado. Ciertamente el hecho de que el higo esté consagrado a los dioses y figure en el altar de todo sacrificio, además de ser mejor para la preparación del incienso de todo incensario, no es una idea mía particular, pues cualquiera que conozca su utilidad sabe que es lo que afirmarí una persona sabia e instruida en cuestiones sagradas”. (Aristóteles 2005:85-86)

convocado. Y su brevedad experiencial abona la profundidad de su significado, asiéndolo a una memoria, que aunque más duradera se desvanece en su trascender. ¿Cuánta infancia cabe en un alimento? ¿Cuánta parte de cualquier vida es un jalón de recuerdos? ¿Hasta que punto la memoria —como diría San Agustín— es una especie de “estómago del alma”<sup>3</sup>

La memoria en el mundo griego supo ejercer, con Mnemosine, el matriarcado divino sobre las Musas. Esta parte significativa del panteón determinó en gran medida nuestra naturaleza y pensamiento. La memoria es selectiva y se baña en el Leteo. El olvido es inmanente a la memoria, como la muerte lo es a la vida. Implicancia irresoluble de todo tratamiento de lo que ha sido —como diría Ricoeur—: deseo de fidelidad y falta de fiabilidad.<sup>4</sup> Entre las formas de representación, la naturaleza muerta —comúnmente expresada por alimentos y/o objetos perecederos— tiene la vocación de hacer de algo momentáneo, algo eterno. *Memento mori* [“recuerda que tú también morirás”] o madre de las memorias que deviene por destellos: no hay receta ni retórica que pueda garantizar volver vívido lo vivido. Esto lo expresa cierto relato<sup>5</sup>, en el que un viejo rey que, siendo infeliz, poseía “todo el poder y los tesoros de la Tierra” y ofreció a su fiel cocinero —proveedor de los mejores alimentos— convertirse en su yerno y heredar todo su trono —o en su defecto la muerte—, si lograba hacer una tortilla de moras que comió con su padre y lo llenó de esperanza, cuando en otros tiempos fueron vencidos por el hambre y el cansancio al escapar de la derrota en una guerra con un país vecino. El cocinero invitó a que llamara al verdugo pues, si bien conocía todos los secretos e ingredientes para realizar el plato requerido le dijo:

---

<sup>3</sup> “¿Es acaso la memoria como el vientre del alma, y la alegría y tristeza como un manjar, dulce o amargo; y que una vez encomendadas a la memoria son como las cosas transmitidas al vientre, que pueden ser guardadas allí, mas no gustadas?”. La pregunta es sugerente, la respuesta no lo es menos: “Ridículo sería asemejar estas cosas con aquellas; sin embargo, no son del todo desemejantes. [...] allí hallo lo que he de decir y de allí lo saco [...] y ciertamente, allí estaban antes de que yo las recordase y volviese sobre ellas; por ello pudieron ser tomadas de allí mediante el recuerdo ¿Quizá, pues, son sacadas de la memoria estas cosas recordándolas, como del vientre el manjar rumiando?” (San Agustín 1974:408-409/ L. X, 14, 21-22) Hay un antecedente de esta idea: Platón (*Fedro* —naturaleza tripartita del alma (mito del carro alado): racional, anímica y apetitiva— esta última ubicada en el abdomen y representante de la naturaleza concupiscente); y un trascendente: Voltaire (*Diccionario filosófico*, haciéndose eco de cierta “genealogía del alma” (que incluye a Platón y a todos los santos, entre otros) e imbuido de razón y secularización sospecha de todo lo pensado exponiendo cómo se ideó un ser ignoto, que forma parte nuestra, nos hace obrar, que no es completamente nosotros y que aún vive cuando morimos).

<sup>4</sup> En un interesante tratamiento nos señala que “desgraciadamente, sólo gozamos de la memoria a la hora de saber si algo sucedió realmente con anterioridad. «La memoria es *del* pasado», hemos repetido una y otra vez de la mano de Aristóteles. Surge entonces la idea, a modo de remedio contra la sospecha, de que la propia pretensión de captar el «carácter pasado» del pasado en cuanto tal, prescindiendo de su vinculación dialéctica con las otras instancias del tiempo, nos lleva a este callejón sin salida”. (Ricoeur 1999:84)

<sup>5</sup> El mismo lo inicia Benjamin con la fórmula fosilizada “Érase una vez...”, típica y repetida de los cuentos infantiles. Toda ficción nos enajena y nos evade por un tiempo de la repetición de nuestra vida. Los tiempos del relato son los tiempos del pasado (Érase...) que facilitan el “desapego” de lo cotidiano. ¿Qué grado de “subversión” —siguiendo a Augé— tiene el amor, la fiesta y la ficción? (1998:96)

“«he de morir, señor, pues mi tortilla no podrá gustarte. Pues en verdad no puedo condimentarla con cuanto en aquella peligrosa ocasión hizo que disfrutaras tanto de ella: el riesgo que se corre en la batalla y la extrema atención del perseguido, el calor del fuego en la cocina y la intensa dulzura del descanso, la presencia palpable de lo extraño y la oscuridad en el futuro». [...] El rey no dijo nada; luego sin que pasara mucho tiempo, despidió finalmente al cocinero cargado por completo de regalos”. (Benjamin 2010:328-329)

La cultura empieza por los sentidos y la estilización de los estímulos es un recurso para percibir aquello que nos permita identificar lo que vemos. Mirar es, en la mayoría de los casos, dejar de ver lo que se nos está mostrando. En las sociedades de consumo todos los productos del mercado evolucionan convirtiéndose en estereotipos de sí mismos, o sea meros simulacros. Todo esto ya estaba presente en la instancia civilizadora de los sabores y el apetito.

Las bellas formas de la cultura, los hábitos morales, los usos de cortesía o el dictado del gusto, son espectros civilizatorios que velan la crudeza de nuestros instintos amenazantes. Si bien comer es un acto social arraigado y propio de cualquier proceso civilizatorio, también es un ejercicio depredativo, un acto animal, y así todos los intentos de refinamiento —desde el uso más elemental del fuego para cocinar hasta la utilización de utensilios para llevarnos a la boca lo que cocemos a través de medios y elementos industrializados— persiguen como meta el enmascaramiento del instinto de alimentarnos que poseemos en tanto seres vivos. Sublimar ese acto y convertirlo en algo social, culto, limpio y espiritual, que nos permita trascender nuestra naturaleza animal sólo ha sido posible mediante un imaginario estético o formas reguladas de comportamiento.

“El gourmet jamás olvida el nombre del muerto. Es más, mientras se lo come hace expresa mención de él, sea jabalí o alcachofa, y recuerda otros asesinatos y devoraciones anteriores, porque el placer de comer suele ir acompañado del de la memoria de pasados festines. Entre la arbitraria e hiperbólica adjetivación del gourmet abunda el término «memorable». El gourmet devora dos veces al mismo tiempo, lo que come y lo que ha comido. La cocina es una metáfora ejemplar de la hipocresía de la cultura. El llamado arte culinario se basa en un asesinato previo, con toda clase de alevosías. Si ese mal salvaje que es el hombre civilizado arrebatara la vida de un animal o de una planta y comiera los cadáveres crudos, sería señalado con el dedo como un monstruo capaz de bestialidades estremecedoras. Pero si ese mal salvaje trocea el cadáver, lo marina, lo adereza, lo guisa y se lo come, su crimen se convierte en cultura y merece memoria, libros, disquisiciones, teoría, casi una ciencia de la conducta alimentaria. No hay vida sin crueldad. No hay historia sin dolor.” (Vázquez Montalbán 1990:9-10)

Todo proceso civilizatorio es el resultado de administrar las funciones corporales y aumentar el control sobre los derivados de la animalidad recluyéndolo en la intimidad. Configuración prescriptiva del ritual de nuestra vida cotidiana, del lenguaje y la comida, del cambio en el comportamiento dentro de la “cultura” culinaria y las transformaciones en la sensibilidad y en las actitudes humanas. “De este modo, en cada individuo se produce de nuevo en forma

resumida un proceso histórico-social de siglos en cuyo curso va adelantándose lentamente la pauta que marca los sentimientos de vergüenza y desagrado. Si hubiéramos de considerar que los procesos recurrentes son leyes, podríamos hablar de una constitución sociogenética y psicogenética, paralelas a la constitución biogenética.” (Elias 1994:170)

Basta hablar de una cosa para que se vuelva mítica. La gastronomía es una metafísica. La cocina es una maquinaria de ilusiones. Toda cultura culinaria se nutre de eliminar a través de la preparación el recuerdo acerca del origen de las comidas. Cualquier resonancia barbárica es sustancialmente encubierta. Todo lo que pudiera recordarle al ser humano sus orígenes salvajes es disimulado, purificado. Las comidas son domesticadas, cultivadas. A partir de un objeto concreto, la cocina da lugar a una creación abstracta. Se trata entonces del travestismo o la transfiguración de la comida.

Los códigos genéticos regulan el orden biológico, los códigos lingüísticos regulan el orden social. Las relaciones públicas suplantán a la fuerza pública, la seducción relega a la represión y la publicidad se impone a la autoridad. Hemos entrado en la era de la biopolítica, en donde la vida como mero proceso vital pasa a ser administrada políticamente. El gobierno de la vida se articula a partir de mitos que —como señala Barthes— atemporalizan la construcción de las cosas, fundamentan lo histórico como naturaleza y lo contingente como eterno volviéndolas inocentes y despolitizadas. Hasta el objeto menos pedestre y más arraigado contiene una huella política como bien se lo hizo ver Marx a ese materialista naturalista que miraba a través de las gafas del filósofo y no de sus ojos: “La «concepción» feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice «el hombre» en vez de «los hombres históricos reales». [...] No ve que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y tan solo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach” (Marx & Engels 1985:46-47)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> En la misma sintonía el film *Genese d'un repas* [1979] (Génesis de una comida) de Luc Moullet, partiendo del menú diario de los comensales franceses devela la explotación de los trabajadores tercermundistas en la producción de los ingredientes que conforman sus platos (específicamente banana, atún y huevos). Se trata de un sugerente ensayo político culinario que sigue la ruta histórica de los ingredientes de la comida para construir un mapa del funcionamiento global. Moullet en un momento del film afirma [1:29:03]: “El desprecio por el individuo se explica por la crueldad misma de la alimentación (herbicidas cancerígenos rociados en las plantaciones de bananas; las siete nuevas muertes del atún; el destino de las gallinas ponedoras —no muy diferente del de los trabajadores/as). Y concluye con extrema sinceridad: “Para escoger mis imágenes, me

Poco ha quedado en el presente de esa tradición anticapitalista que auguraba fantasmas revolucionarios e invitaba a los pensadores a participar en el cambio de nuestra vida: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (11ava. *Tesis sobre Feuerbach*). Sin embargo, algunos pensadores —como por ejemplo David Harvey— continuando con cierta tenacidad crítica, insisten en la perspectiva histórico-materialista sobre la construcción social del espacio y el tiempo, y ejemplifican esto con la comida cotidiana.<sup>7</sup>

La filosofía ha sido cooptada por el marketing en donde los alimentos reusltan un albur significativo: “Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos por sí solos productos que se pueden vender. El movimiento general que ha sustituido a la crítica por la promoción comercial no ha dejado de afectar a la filosofía. El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista”. (Deleuze & Guattari 1993:16)

Vivimos una época de colonialismo comunicativo en donde la dimensión interactiva augura cierto protagonismo virtual contrapuesto a la sensación de inautenticidad percibida en la realidad. La supuesta diversificación y posibilidad de elección —más simbólica que real— ocluye la uniformización alimentaria producida por la industria —las tres cuatras partes de lo que comemos ha pasado por ella—. En la era actual del capitalismo el valor de cambio económico es tan significativo como el valor de cambio semántico de cualquier valor de uso, por eso los pocos alimentos artesanales que quedan apelan a cierto valor añadido por el *packaging*, la preparación o el acondicionamiento. La agroindustria no sólo arrasa los oficios de producción tradicionales, sino también fabrica la demanda de comprimir el tiempo cotidiano que depende de las obligaciones. Los productos son meros signos que “marcan al consumidor como miembro del grupo de consumidores de la marca”. Los individuos existen en la sociedad a través del intercambio de símbolos. Nuestra miseria simbólica se expresa en que ya no participamos de su producción, sino los padecemos.

---

encontré haciendo lo mismo que los supervisores de la fábrica de conservas de Senegal, como si el conocimiento no fuera más que una forma sutil de la explotación”.

<sup>7</sup> En línea con la nota anterior sobre el film de Moullet, el geógrafo David Harvey plantea que las objetivaciones del espacio y el tiempo deben desligarse de su vínculo con las creencias, las ideas y los pensamientos y estudiarse partiendo de los procesos materiales de reproducción social: “A menudo pido a los estudiantes que empiezan a estudiar geografía que reflexionen sobre la procedencia de la última comida que han hecho. Rastrear todos los elementos utilizados en la producción de esa comida revela una relación de dependencia respecto a todo un mundo de trabajo social, que se realiza en muchos lugares diferentes bajo relaciones sociales y condiciones ecológicas de producción muy diferentes. Esa dependencia llega incluso más lejos cuando consideramos los materiales y los bienes utilizados indirectamente en la producción de bienes que consumimos directamente. Sin embargo, en la práctica podemos consumir nuestra comida sin el menor conocimiento de la intrincada geografía de la producción y de la mirada de relaciones sociales que lleva incorporadas en el sistema espacio-tiempo que la pone sobre nuestra mesa.” (Harvey 2018:300-301)

“Quizás ahora arriba la edad de otra experiencia: la de *desaprender*, de dejar de trabajar a la recomposición imprevisible que el olvido impone a la sedimentación de los saberes, de las culturas de las creencias que uno ha atravesado. Esta experiencia creo que tiene un nombre ilustre y pasado de moda, que osaré tomar aquí sin complejos, en la encrucijada misma de su etimología: *Sapientia*: ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor.” (Barthes 1991:150)

## Bibliografía

- ARISTÓTELES (2005) *Fragmentos* Madrid: Gredos.
- AUGÉ, Marc (1998) *Las formas del olvido* Barcelona: Gedisa.
- BARTHES, R. (1991) *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI.
- BENJAMIN, Walter (2010) *Obras Libro IV, Volúmen 1* Madrid: Abada.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- ESTRABÓN (2001) *Geografía Libros V-VII* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Geografía Libros III-IV* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Geografía Libros XV-XVII* Madrid: Gredos.
- HARVEY, David (2018) *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia* Madrid: Traficante de sueños.
- HERÓDOTO (2007) *Historia III-IV* Madrid: Gredos.
- HOMERO (1993) *Odisea* Madrid: Gredos.
- LLEDÓ, Emilio (2000) *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* Bracelona: Crítica.
- MARX, C. & ENGELS, F. (1985) *La ideología alemana*, Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MOULLET, Luc (1979) *Genese d'un repas* (Génesis de una comida). [Film: 115 min.].
- OSTEN, Manfred (2008) *La memoria robada. Los sistemas digitales y la destrucción de la cultura del recuerdo. Breve historia del olvido* Madrid: Siruela.
- RICOEUR, Paul (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* Madrid: Arreife/UAM.
- SAN AGUSTÍN (1974) *Obras II. Las confesiones* Madrid: BAC.
- SERRES, Michel (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.
- STEINER, George (1991) *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1990) *Contra los gourmets*. Barcelona: Muchnik.
- WEINRICH, Harald (1999) *Leteo. Arte y crítica del olvido* Madrid: Siruela.

### 2.3. Pienso, existo y me alimento: Descartes

El proyecto moderno arrastró a sus víctimas debajo del carro del progreso. El precoz sueño del autómeta produjo monstruos que testimoniaron sus desdichas en el inconsciente colectivo amodorrado, mientras la razón en vigilia fijaba su filosofía convivencial en papel con caracteres latinos o galos. Descartes, iniciático conceptualizador de la Modernidad, ubica filosóficamente al yo en el centro de su sistema lo cual produce la ruptura con la filosofía escolástica, con la concepción estamental y con los fundamentos de la física aristotélica. En matemática es el introductor de la geometría analítica, fusionando el álgebra y la geometría en un sólo núcleo teórico, de cuyo desarrollo posterior surgirá el análisis newtoniano-leibniziano. Con Descartes, el conocimiento procede “sustantivamente de la razón” y la “conciencia es un momento esencial de la verdad”.

Hegel corrobora esto en las primeras líneas de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* : “Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares, abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio para situarse del otro lado. Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡Tierra ! Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores”. (Hegel 1955:252)

Se produce una especie de sublevación espiritual, una transformación completa de toda actitud fundamental del espíritu humano. La vida activa reemplaza a la vida contemplativa. El hombre moderno intentará dominar la naturaleza, mientras que el hombre antiguo o medieval se ocupaba de contemplarla.

A partir de la tradición textual nacida con Galileo y Descartes, y sistematizada plenamente en la Ilustración, puede admitirse una lectura “científica” del mundo. Ahora, si bien supimos desde el inicio de la modernidad, entre muchas otras cosas, que el universo era infinito, su cosmología heliocéntrica y que podía concebirse como figurable, no menos veraz resultó el inventario mecánico de lo corpóreo. El “viejo mundo” se reorganizaba cognitivamente, en paralelo a una semántica sistematizadora de la acción corporal. Existía una mecánica celeste, aunque también corpórea. En su *Tratado del hombre*, Descartes expuso su más explícito modelo maquínico. Habiendo reducido lo físico a lo geométrico, la biomecánica completó un panorama en donde el organismo devino autómeta y se hizo manipulable a partir de sus conductos y articulaciones. La prevención prevaleció como consigna ante esa mecánica accesible y comprensible a partir del descubrimiento de la circulación linfática (1622) y sanguínea (1628), y en paralelo se comenzó a prestar más atención a las cualidades sanitarias de los alimentos, a una dietética emergente que tenía sus adherentes, aunque primaran

todavía las evacuaciones de los organismos —sangrías, transpiraciones, purgaciones— por sobre la ingestión.

Los cocineros se seguirán ocupando del menú y los médicos básicamente de purgar el cuerpo; todavía la influencia de estos últimos en la dieta no es determinante. Los avances científicos, particularmente el auge de la química en esa época, interrumpe durante un tiempo la tradicional relación de la cocina con la dietética centrada en la observación física.

La medicina premoderna —de Hipócrates (siglos V y IV a. de C.)<sup>1</sup> a Galeno (siglo I a. de C.)<sup>2</sup>— perduró en sus influjos teórico-prácticos hasta el siglo XVII. La misma se basaba fundamentalmente en un principio que rezaba que los seres vivos —plantas, animales u hombres— combinan en su organismo cuatro elementos —de dos en dos—: calor y frío, seco y húmedo, los cuales al expresarse equilibradamente conservan la salud<sup>3</sup>. De ahí se derivaban las ideas y prácticas

---

<sup>1</sup> Según la afamada doctrina hipocrática de los humores, la salud y la enfermedad dependían del equilibrio (eucrasia) o desequilibrio (discrasia) respectivamente, en la mezcla (*krâsis*) de los humores. Mal mezclados debido a alguna alteración patológica o por predominio de alguno sobre otros, resulta la intemperancia (*akrasía* o *apepsía*) o el “anarquismo” del cuerpo. Esto parece rememorarse en las palabras de cierto hermeneuta que referenciando “el estado oculto de la salud” nos recuerda que su presencia se hace presente cuando se ha perdido. Así —hipocráticamente—, “la salud es el ritmo de la vida, un proceso continuo en el cual el equilibrio se estabiliza una y otra vez”. La resistencia es desequilibrio, opera como la ingravidez de pesos que se compensan. La enfermedad es vacuo exceso. La misión del arte curativo es conservar la salud en equilibrio, acompañar la continuidad vital como “un proceso de derroche” orientado a preservarla. “La esencia del arte de curar, consiste, más bien en volver poder a producir lo que ya ha sido producido”. Reencontrarse con el equilibrio oculto o curar como una función político-social, en tanto se procura reincorporar a los enfermos a la vida comunitaria. (Gadamer 2001:45-57 y 119-131)

<sup>2</sup> El sistema fisiológico galénico es humoral y pneumático. Continúa de Hipócrates su clínica a partir de la patología humoral —todo en el cuerpo está en simpatía y las partes cooperan en la acción del órgano—. De Erasístrato y Herófilo toma su interés por el sistema vascular, el *pneûma* y el sistema nervioso. Para Galeno la correcta mezcla de cualidades —que podemos controlar regulando nuestra forma de vida, con un destaque particular de lo ingerido— aporta salud al cuerpo y virtud al alma. Si bien desde finales del siglo XVIII, se interesarán por Galeno no ya los médicos sino los historiadores de la medicina o los fisiólogos, se lo seguirá reconociendo por haber provisto a la disciplina de un lenguaje científico. Desde la historia de las ideas es indudable que su teleologismo y su idea del todo y la armonía de las partes capaz de conferir vida sana al organismo sobrevivió en el vitalismo nacido en el siglo XVIII y desarrollado durante el XIX.

<sup>3</sup> “[...]determinemos todo lo que hay en el cuerpo: primero y lo más importante son las mezclas [*kráseis*], pues ellas confieren a las partes sus esencia peculiar, ya que el cuerpo de alguna manera participa de lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, y a través de ellos adquiere tal o cual naturaleza. El hecho de que la carne sea carne y el nervio sea nervio y, así, que cada una de las otras partes sea lo que es, se debe al tipo de mezcla de las cuatro cualidades mencionadas. Las partes poseen estas cualidades en virtud de sus esencias, y sus olores, sabores, colores, durezas y suavidades son consecuencias necesarias”. (Galeno 2010:102 / Libro I, 9,26). Siguiendo las doctrinas hipocráticas estas cuatro potencias son las cualidades de los cuatro humores: bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema, cuyo equilibrio es la base de la salud así como el desequilibrio produce enfermedad. Los humores fluyen por el cuerpo y se transforman en cada parte según las facultades eligiendo cada una lo que es más propio para su nutrición. Estos humores se engendran en el cuerpo por la alimentación, sumado al calor innato —herencia hipocrática-aristotélica—. Este último concepto es distintivo de la medicina galénica, pues altera el alimento en las venas y produce la sangre (Galeno 2003:23-29 / Libro 1 1-4), mientras que el resto de los humores se producen por

relativas al cuidado del cuerpo en donde la cocina es una aliada insoslayable de la sabiduría médica, pues para la dietética premoderna la asimilación de los alimentos es sustancial<sup>4</sup> y esto se da a partir del placer que ponen en movimiento los jugos gástricos del organismo. Lo agradable al gusto es lo más indicado para una correcta digestión.<sup>5</sup> Placer y salud —tópicos tan traumáticos para el imaginario contemporáneo— son, hasta la consagración de la modernidad, términos que se potencian entre sí. Toda prescripción médica que apunta a conservar la salud se conjuga con reglas alimentarias no restrictivas sino constructivas y experienciales de la cultura sensorial gastronómica.

Así, durante más de dos mil años esta concepción del calor y la humedad corporal reinó en el ámbito de la ciencia médica hasta que William Harvey, en 1628 con su obra *De motu cordis*, revolucionó la disciplina con una serie de descubrimientos relacionados con la circulación sanguínea. Este hallazgo, en conjunción con la descripción del sistema circulatorio de la linfa, promovió el declive de la teoría de los humores y el final del sistema antropológico sobre el que se había fundado la dietética hipocrática.

La salud —sustentada por el movimiento y la circulación— sustituyó a la moral como estereotipo de la felicidad humana y una novedosa concepción del cuerpo se articuló en una sofisticada ingeniería social con el surgimiento del capitalismo moderno y la entronización del individualismo. Adam Smith lo comprendió como pocos: asimiló la circulación de la sangre a la nueva movilidad económica del mercado libre de trabajo y de bienes, e instituyó la riqueza de las

---

el desequilibrio y así los alimentos más calientes producen mayor bilis y los más fríos, flema. La refrigeración la produce el *pneûma* y posee su propia facultad.

<sup>4</sup> El *Corpus Hippocraticum* nos muestra que la medicina nació de la necesidad que tuvo el hombre de evitar males que padecía su organismo. Para eso primero se tuvo que operar sobre la naturaleza, para convertir las cosas en alimentos —no necesariamente lo que, —y cómo—, comen los animales es apto para nosotros—, y luego transformar los alimentos en remedios. “[...] mezclaron y equilibraron los elementos fuertes con otros más débiles, adaptándolos todos a la naturaleza y la capacidad del hombre, guiados por la idea de que si los comían siendo fuertes su organismo no podría asimilarlos y causarían dolores, enfermedades y muerte; y que, por el contrario, aquellos que pudieran asimilar redundarían en nutrición, crecimiento y salud. A este hallazgo y a su búsqueda, ¿qué nombre se le podría dar más justo y adecuado que el de medicina?”. (Hipócrates 1983:142 / 3) Galeno continuando con esta tradición explícita sobre la asimilación: “Efectivamente, existe una sola entrada, a través de la boca, para todos los alimentos, pero no hay una única parte que debe ser alimentada, sino muchas y muy distantes entre ellas, así pues no te extrañes de la cantidad de órganos que la naturaleza ha creado para la nutrición”. (Galeno 2003:37 / Libro I 10,23)

<sup>5</sup> En su *Peri arkhaiês tētrikês*, Hipócrates da cuenta de la explicación más completa acerca de la concepción que la medicina antigua tenía del fenómeno de la “cocción”. Nada en su mirada escapaba de la “combinatoria humorística” para lograr la *krêsis* (mezcla) de todos ellos. Pero respecto de los que nos interesa, la cocción equivale a nuestra digestión, aunque en un sentido más amplio: la correcta digestión conduce a un comportamiento humoral que nos garantiza la buena salud. De ahí su particular atención a la alimentación y dietética. (véase Hipócrates 1983: 157-158 / 18-19) Aunar la digestión a la cocción es sinónimo de asimilar el estómago al caldero, lugar donde se “asimila” la comida. Donde ésta se hace parte de uno mismo, o simplemente, memoria. (Véase nota 3 del parágrafo 2.2 de este escrito: la lectura sanagustiniana)

naciones a partir de una economía circulante y de un hombre libre de ataduras sociales. La “propensión al intercambio” gestó —como da a entender Polanyi— el trascendente *homo economicus*.<sup>6</sup> Locke y el empirismo inglés —según Foucault— completarán la tarea y le darán un estatuto categórico.<sup>7</sup>

La medicina y la economía acercaban y secularizaban sus visiones, aunque no todavía con la filosofía emergente, disciplina que aún tenía sus reparos en relación a lo divino como garante inmaterial de lo humano: “Algunos de los adversarios de Harvey, como Descartes, estaban dispuestos a creer que el cuerpo es una máquina, igual que la Divinidad misma puede actuar en virtud de una suerte de mecánica celestial. Dios es el principio de la máquina. A la pregunta: «¿Tiene el alma racional (inmaterial) funciones fisiológicas?», Descartes contestaba que sí. La ciencia de Harvey condujo a contestar que no. Según Harvey, aunque el animal humano tenga un alma inmaterial, la presencia de Dios en el mundo no explica cómo hace el corazón que se mueva la sangre”. (Sennett 2007:276)

Para Cartesio y sus seguidores el mundo como gran fábula divina obtuvo sus personajes, que en tanto piezas más perfectas y acabadas que las de relojería, funcionarían con regularidad cinemática: “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros, de modo que no sólo confiere a la misma el color en su exterior y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias,

---

<sup>6</sup> “Un pensador de la talla de Adam Smith sugirió que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados, o de «la propensión del hombre a intercambiar una cosa por otra». Esta frase generaría más tarde el concepto del Hombre económico. *A posteriori* podemos decir que ninguna mala apreciación del pasado resultó jamás tan profética del futuro. Porque hasta la época de Smith, esa propensión no había aparecido en una escala considerable en la vida de ninguna comunidad conocida, y en el mejor de los casos había sido un aspecto subordinado de la vida económica; pero 100 años más tarde estaba en su apogeo un sistema industrial en la mayor parte del planeta, lo que en la práctica y en la teoría implicaba que la humanidad se veía arrastrada por esa propensión particular en todas sus actividades económicas, si no es que también en sus aspiraciones políticas, intelectuales y espirituales.” (Polanyi 2003:91-92) La tradición de los economistas clásicos ha falseado la diferencia entre los “pueblos civilizados e incivilizados”, mostrando a las sociedades premodernas como privilegiando las actividades lucrativas. Más allá de esto “el egoísmo sólo nos impulsa a hacer lo que intrínsecamente beneficiará también a otros, como el interés del carnicero nos abastecerá en última instancia de alimento. Un optimismo general impregna el pensamiento de Smith, porque las leyes que gobiernan la parte económica del universo concuerdan con el destino del hombre, como ocurre también con las leyes que gobiernan el resto del universo. Ninguna mano oculta trata de imponernos los ritos del canibalismo en nombre del interés propio”. (*Ibidem* 166) Sutil ejemplo para mostrar las limitaciones del pensamiento económico clásico.

<sup>7</sup> Se trata de una de las mutaciones teóricas más significativas en occidente desde la Edad Media: “Lo que aporta el empirismo inglés —digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke— sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por su oposición del alma y del cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intrasmisibles”. (Foucault 2007:311)

así como cuantas podemos imaginar que no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos”. (Descartes 1980:50)

Vaciado de carácter animista o vitalista, superadas las cualidades ocultas renacentistas y las formas sustanciales del aristotelismo, nuestro funcionamiento orgánico es descrito, a partir de ciertos artilugios mecánicos de la época reciente como un dispositivo autorregulado. Cartesio comienza describiendo la digestión de los alimentos en ese contenedor real y simbólico que es el estómago, que a modo de alambique voraz alquímico procesa la ingesta: “los alimentos se digieren en el estómago de esta máquina en virtud de ciertos líquidos, que deslizándose entre sus partes, las separan, las agitan y las calientan de igual modo que lo hace el agua común con las de la cal viva o el aguafuerte con las de los metales”. (Descartes 1980:51) De la misma manera que Dios resulta ser la garantía del conocimiento, no puede engañarlo respecto de las sensaciones, y con vistas a proveer salud evalúa los efectos de lo que ingiere y razona sus impresiones, privilegiando lo que a su cuerpo resulte agradable. Algunos, como el abate Claude Picot —traductor de sus *Principia philosophiae*—, le creen tanto que cambian su dieta con el fin de prolongar su vida varios siglos. Aunque las prescripciones de Cartesio son sumamente “clásicas”: “la mejor manera de prolongar la vida y el método para seguir un buen régimen, es vivir como los animales y comer lo que nos gusta”. (Vigarelo 1995: 83)<sup>8</sup>

Esta visión se resignificará parcialmente tras la muerte prematura de su hija Francine<sup>9</sup>, aunque los postulados de la novel ciencia del raciocinio seguirán guiando los pasos del filósofo: cuentan las páginas amarillas del pensamiento que su visión mecanicista de lo corporal lo llevó a construir una muñeca autómatas, muy parecida a su crío fallecido, a la cual portaba en un cofre, la llamaba por su nombre y la trasladaba en sus constantes viajes, hasta que el capitán de un barco durante una travesía por los mares holandeses, horrorizado, ordenó que la tiraran por la borda.

Sabemos que el cuerpo metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo. En este sentido los tiempos modernos también auguran unas reglas de civilidad

---

<sup>8</sup> Véase según Vigarelo: Descartes, René (1953) “Entretien avec Burman, 16 de abril de 1648”, t. II, p. 452, en *Œuvres et Lettres*, París, Gallimard, La Pléiade.

<sup>9</sup> Los biógrafos de Cartesio coinciden en señalar que el desconsuelo que produce la muerte de su hija Francine —y algunos otros parientes— le confirman que “la verdadera filosofía no ahoga la naturaleza” (Baillet) y que a partir de tal desgracia cambia su perspectiva sobre la ciencia médica, y el garantismo divino se potencia: “Durante los años que pasó junto a su hija, Descartes trabajaba en medicina y esperaba vivir más de cien años. A Mersenne, que siempre temía que estuviera enfermo cuando pasaban dos semanas sin contestar a sus cartas, le decía que hacía treinta años que no tenía «ningún mal que mereciera llamarse tal [...]; me parece que estoy ahora más lejos de la muerte de lo que lo estaba en mi juventud [...]. Sin embargo —añadía— todo depende de la providencia [...] y uno de los puntos de mi moral es amar la vida sin temer la muerte». Después de que ésta golpeará tres veces a sus seres más próximos, Descartes seguirá igual de sumiso a lo que no depende de nosotros afirmando «no temer a la muerte». Pero lo presentará como un sustituto «mucho más cómodo y seguro» que la esperanza que había puesto anteriormente en la medicina «para conservar la vida»”. Véase Rodis-Lewis 1996:182-183.

que a partir de entonces se codifican y rigen los comportamientos del individuo en la sociedad. Se trata de una empresa de acotamiento o una imposición de la vida pública sobre la privada que será progresiva con el avance de los siglos y restringirá lo personal a lo íntimo. La racionalidad dominante impone un proceso de privatización —construido contra las exigencias de la representación pública que gobierna las conductas de la sociedad cortesana— que reformula la conciencia del individuo con respecto a sí mismo y a los demás, y que lleva, entre otras cosas, a novedosas normativas civilizatorias corpóreas —distancia entre los cuerpos— y a la valorización del gusto como forma de presentación de uno mismo —el buen gusto—. Es —como señala Jean Starobinski— el paso del fasto al lujo o un novedoso léxico del reconocimiento diferencial en el cual “la sociedad civil emancipada de la tiranía del Estado, afirma aspiraciones nuevas que aúnan el gasto privado, el del lujo aristocrático y burgués, y la valorización del gusto como valor de distinción”, y que puede distinguirse “a partir del gusto alimentario, por ser en ese terreno en donde se definió el sentido primero y moderno del «buen gusto», [que] implica dos variaciones. Por un lado, sustituye la manifestación centralizada y espectacular del poder soberano por una representación fragmentada y múltiple de las diferencias sociales. El lujo que define el arte de vivir de algunos marca la distancia que les separa del común de las gentes, vulgar y grosero. La exhibición de las opulencias, incluso la del príncipe, reemplaza, pues, a la demostración de la absoluta soberanía. Por otro lado, el buen gusto, que uno prueba a los demás y a sí mismo mediante el refinamiento de los modales, el esteticismo del estilo de vida y la búsqueda de los placeres refinados, permite que se afirme una distinción que ya no estriba en la sumisión obligada a las fastidiosas formalidades de la etiqueta curial, sino en la libertad cómoda y privada de una existencia confortable”. (Chartier 1991: 166-167)

Sin embargo, toda época posee sus espíritus díscolos y Montaigne resulta ser un crítico anticipatorio que reniega de las exigencias del “trato social” erasmiano y de su “best seller” y “bien social” *De civilitate morum puerilium libellus* (1530) —texto unívoco y excluyente del “proceso de civilización”<sup>10</sup>—: “No cada país, sino cada ciudad y cada profesión tienen usanzas y ceremonias que le son peculiares. Yo he sido en mi niñez educado con todo esmero y he vivido siempre en la buena sociedad; no desconozco, por tanto, las leyes de la cortesía francesa y hasta podría enseñarlas. Me gusta practicarlas y seguirlas, pero no tan servilmente que mi vida y costumbres padezcan por ello: hay fórmulas penosas que deben dejar de practicarse por discreción, mas nunca por ignorancia; en este caso no se es por ello menos urbano. He conocido muchos hombres descortesés por su exceso de cortesía, a quienes el ser demasiado formulistas hacía importunos por todo extremo”. (Montaigne 1962:112)<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Véase Elias 1994.

<sup>11</sup> Véase en particular Montaigne, M. “Ceremonias de la entrevista de reyes”, Libro I, Capítulo XIII.

El siglo XVII está plagado de indicios —Descartes incluido— con respecto a la mecanización del cuerpo, y porqué no el dominio del alma<sup>12</sup>. De estar regido por las influencias cósmicas —Edad Media— el hombre pensante adquiere autonomía, aunque esa nueva capacidad cognitiva lleva adherido el yugo de la desigualdad social. Recuérdese que hasta fines del medioevo las tierras, que aún eran trabajadas por el campesinado proveían de alimento, que aunque no satisfactorio, suficiente, y que a partir de las “transformaciones” en la propiedad rural —apropiación de las comarcas más ricas y mejor ubicadas con respecto a los mercados por parte de nobles, oficiales y burgueses desde el siglo XVI en adelante, produciendo en ciertos países como Inglaterra una de las condiciones de la revolución agrícola— se incrementó durante un lapso prolongado el empobrecimiento de la dieta campesina.

Aquello que aparenta desde entonces ser una lógica continua inquebrantable de toda conformación social y una condición inexpugnable del desarrollo económico, no resulta ser más que mera inducción de conformar mercados autorregulados a partir de la revolución industrial y la consecuente conformación del capitalismo liberal competitivo. Esto “producirá” cada vez mayor —además de exceso de bienes— división del trabajo, uniformización de la vida, declive de la espontaneidad sobre la organización y del organismo sobre el mecanismo. La aparición del *laissez faire* —como dice Polanyi— significó un *shock* para la visión del hombre civilizado de cuyos efectos, todavía, no se ha recuperado. Lo que hasta un momento resultó ser un cúmulo de mercados aislados, mutó en un sistema mercantil autorregulado, que engendró una nueva sociedad cuyas motivaciones se circunscribieron al hambre y la ganancia como móviles aparentes del trabajo y la eficiencia. Somos herederos impasibles de insolentes ficciones que poseen sus aplicaciones prácticas. La clave fue la mercantilización del trabajo y la tierra —y su consecuente naturalización—: “el trabajo y la tierra se convirtieron

---

<sup>12</sup> Numerosos tratados de la época denotan la visión maquínica del cuerpo, liberado de una vitalidad íntima y librado básicamente a las leyes de la fuerza del movimiento. El descubrimiento de la circulación sanguínea y linfática —asimilable a la representación de las técnicas hidráulicas del momento— a principios del siglo XVII refuerza la convicción de un funcionamiento corporal mecánico. Descartes no desentona al considerar que el cuerpo es una máquina compuesta de carne y hueso, aunque también de un alma o espíritu pensante. *De homine* esboza la ruptura metafísica entre la mente y el cuerpo y provee la primera explicación del interaccionismo de ambos. Según la concepción de Descartes, el alma racional, una entidad distinta del cuerpo y puesta en contacto con el mismo por la glándula pineal, puede o no puede darse cuenta de las emanaciones diferenciales que los “espíritus animales” traían a su alrededor a través de la reordenación de los espacios interfibrilares. Cuando tales percepciones ocurren, sin embargo, el resultado es la sensación consciente —el cuerpo afecta a la mente—. A su vez, en la acción voluntaria, el alma puede por sí misma iniciar una emanación diferencial de espíritus animales. La mente, en otras palabras, puede también afectar al cuerpo. La esencia del cuerpo es la extensión; mientras la del alma o mente es el pensamiento. El cuerpo es espacial, el alma no tiene extensión. El cuerpo es un mecanismo que puede ejecutar muchas acciones sobre sí mismo sin la intervención del alma; el alma es pura sustancia pensante que puede, pero no siempre, regular el cuerpo. Cómo el cuerpo espacial puede afectar o ser afectado por la mente no extensa no puede ser comprendido, para Descartes, ni en términos espaciales ni no espaciales. Está más allá de nuestra capacidad de comprender cómo el cuerpo y la mente están unidos, o, en el mejor de los casos, estamos forzados a regresar a la concepción de sentido común de su mutua interacción. Más allá de la discusión que produjo esta concepción, variados autores sintetizan esa imposibilidad explicativa racional como el “punto muerto cartesiano”.

en mercancías, o sea que se las trató *como si* fueran producidas para la venta. Desde luego no eran realmente mercancías ya que en unos casos no eran producidas en absoluto —como la tierra—, o, en caso de que lo fueran, no estaban destinadas a la venta —como el trabajo—. Sin embargo, jamás se concibió una ficción más acabadamente efectiva. La libre compraventa del trabajo y la tierra hizo del mecanismo de mercado algo a su medida. Había oferta y demanda de trabajo y de tierras y, en consecuencia, un precio de mercado para el uso de la fuerza de trabajo —el salario— y un precio de mercado para el uso de la tierra —la renta—. Tanto el trabajo como la tierra contaron con sus propios mercados, semejantes al de las mercancías propiamente dichas, producidas con su ayuda. Podemos evaluar el verdadero alcance de este paso crucial, recordando que «trabajo» es solo un nombre que designa al ser humano y «tierra» es otra denominación para la naturaleza.” (Polanyi 2018:12)

En paralelo, asistimos a una época de intrépidas invenciones modernas en el plano gnoseológico que irán acompañadas por profundos avasallamientos sociales y económicos —confiscación de tierras y excesivo aumento de la carga de trabajo—, y que dan por resultado una efectiva organización y control del flujo productivo, el imaginario y el vital. Completa el panorama la figura del Leviatán, ese hito legislativo monstruoso y glotón que encarama Hobbes como representante excluyente de la política moderna. Y en contraposición las ricas ideas de los utopistas que sueñan “no lugares” como vías de escape a esa realidad tan racional como carente de los sustentos básicos: “La fuga hacia paraísos artificiales, hacia los mundos «al revés», hacia los imposibles sueños de compensación de la multitudes destrozadas y hambrientas de los siglos modernos, nace del carácter de una realidad indigna de ser vivida, de la baja distribución de los medios de subsistencia, de las carencias y (por oposición) de los excesos alimentarios, que llevan a una interpretación sobresaltada, incoherente y espasmódica de la realidad, y también a la construcción de un modelo de existencia y de una imagen del mundo diferenciada, distinta de la que los mismos tiempos elaboraban intelectuales racionalistas como Galileo, Bacon y Descartes, que implantaron sólidos ladrillos en la fabricación de una máquina del mundo, de un «taller» físico y mental regulado por un coherente engranaje mecánico y lógico, por un conjunto de encastres y de impulsos perfectamente orgánico e inexorable en su carácter de condicionante”. (Camporesi 1999:9)

Por eso, también para algunos precoces críticos del racionalismo en formación, las lógicas sociales constituidas resultaron avasallantes y deshumanizantes respecto de cierta perspectiva renacentista que aspiraba a otros valores y vínculos entre los hombres. Producida la primera herida narcisística —del geocentrismo al heliocentrismo o de Ptolomeo a Copérnico— la lúcida crítica del irlandés Jonathan Swift a principios del siglo XVIII no ahorra ironía respecto del tiempo pasado ni del porvenir. Habiendo dejado el hombre de ser la medida de todas las cosas y viendo que difícilmente la ciencia pudiera aunar sus avances con ciertos anhelos libertarios, realizó una sátira contra el utilitarismo civilizatorio, la maquinaria productivista y la organización social y política, proponiendo engullir a los niños pobres con el fin de exonerar a su país de la carga que representaban: “Ya he calculado el costo de crianza de un hijo de mendigo (entre los que incluyo a todos los cabañeros, a los jornaleros y a cuatro quintos de los campesinos) en unos

dos chelines por año, harapos incluidos; y creo que ningún caballero se quejaría de pagar diez chelines por el cuerpo de un buen niño gordo, del cual, como he dicho, sacaré cuatro fuentes de excelente carne nutritiva cuando sólo tenga a algún amigo o a su propia familia a comer con él. De este modo, el hacendado aprenderá a ser un buen terrateniente y se hará popular entre los arrendatarios; y la madre tendrá ocho chelines de ganancia limpia y quedará en condiciones de trabajar hasta que produzca otro niño. Quienes sean más ahorrativos (como debo confesar que requieren los tiempos) pueden desollar el cuerpo; con la piel, artificiosamente preparada, se podrán hacer admirables guantes para damas y botas de verano para caballeros elegantes. En nuestra ciudad de Dublín, los mataderos para este propósito pueden establecerse en sus zonas más convenientes, y podemos estar seguros de que carniceros no faltarán; aunque más bien recomiendo comprar los niños vivos y adobarlos mientras aún están tibios del cuchillo, como hacemos para asar los cerdos”. (Swift 1981:109-110)

Swift relata otra historia, desactiva la cultura límpida del progreso y conjuga anticipadamente una dialéctica entre civilización y barbarie anunciando que las obras de la modernidad se realizan en complemento con la anónima “faena de los oprimidos”. En definitiva, los ecos de ese relato resuenan dos siglos después en la Tesis VII del *Sobre el concepto de historia*: “Quien quiera que haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural. En el materialista histórico habrá de contar con un observador distanciado. Pues todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie”. (Benjamin1995:52)

Bajo el régimen del capital todo se fabrica, aunque no solo productos sino deseos, no sólo relaciones humanas, sino sus representaciones inconscientes: “los modos en los cuales las personas trabajan, son educadas, aman, fornican, hablan... y eso no es todo. Fabrica la relación con la producción, con la naturaleza, con los hechos, con el movimiento, con el cuerpo, con la alimentación, con el presente, con el pasado y con el futuro —en definitiva, fabrica la relación del hombre con el mundo y consigo mismo”. (Guattari & Rolnik 2006:57-58)

Benjamin dedica justamente su primera tesis a un autómatas simulado —el muñeco de von Kempelen— que durante la segunda mitad del siglo XVIII se ofrecía como espectáculo ajedrecístico —mimético más que mecánico— en diversas ciudades y que terminará quedando en la historia de la técnica —aunque no de los “espejismos” y de la titiritería— como un significativo fraude —un enano escondido manejaba los movimientos del tieso juguete de aspecto turco—. La técnica se hace presente en su concepción ilusoria y la filosofía puede replicarlo —en el sentido marxiano— como órgano que no sólo interpreta sino que debe transformar el mundo.

Por otro lado, en su séptima tesis, Benjamin, solidarizándose con los oprimidos, se rebela contra el historicismo conformista que se identifica con la clase dirigente, cuya empatía se da por la “acedia” o pereza del corazón. Sentimiento melancólico que desvaloriza las acciones humanas, nos somete al orden existente y que, justamente, encuentra su epifanía en el cortesano barroco del siglo XVII.<sup>13</sup>

Tal vez por eso Descartes en su tratado de *Las pasiones del alma* y en sintonía con su época, asimile el gusto al placer pasajero y la saciedad del deseo a la tristeza, ejemplificándolo a través del consumo alimentario: “El hastío es una especie de tristeza que proviene de la misma causa que antes ha producido el gozo. Pues estamos compuestos de tal modo que la mayor parte de las cosas de que gozamos no nos resultan buenas más que por un tiempo y, después, se vuelven incómodas. Esto ocurre sobre todo con el beber y el comer, que son útiles sólo mientras se tiene apetito y perjudiciales cuando ya no se tiene; y, como entonces dejan de ser agradables al gusto, se ha llamado a esta pasión hastío”.(Descartes 1997:273-274 / Art. 208)

Su contracara es la gula o desmesura del deseo: “Quien siempre comió con moderación nunca experimentó lo que es una comida, nunca sufrió una comida. Así a lo sumo se conoce el placer de comer pero no la voracidad, el desvío desde la llana avenida del apetito hacia la selva de la gula. Porque en la gula se juntan ambas cosas: la desmesura del deseo y la uniformidad de aquello con lo que se sacia. Comer desafortadamente es ante todo: comer cualquier cosa, sin distinción. No caben dudas de que se penetra con mayor profundidad en lo deglutido que mediante el placer”. (Benjamin 1992:85)

Moraleja: la acedia, el hastío, la pereza del corazón, la melancolía, el *ennui* o la tristeza es el excelso alimento primigenio y genealógico que desde la antigüedad de la cultura occidental acecha dialécticamente a los hombres —como pecado, dolencia hipocondríaca, conformismo o inspiración poética—<sup>14</sup>. En Descartes esa

---

<sup>13</sup> Véase Benjamin 1990

<sup>14</sup> Aldous Huxley realiza dicha genealogía en uno de sus ensayos: “Fue conocido este demontre durante toda la Edad Media por el nombre de Acidia. Seguían siendo los monjes, en esa ulterior sazón, sus víctimas preferidas; pero también sometió a su servidumbre a un buen número de gentes del siglo. [...] El Renacimiento también hubo de conocerla. Hallamos una larga descripción de sus síntomas en la *Anatomía de la Melancolía*, de Burton. El resultado de las maquinaciones del demonio de mediodía son hoy conocidas como síntomas de neurastenia o de esplín. Al esplín le dedicó el simpático Mr. Mathew Green, del Cuerpo de Aduanas, esos ochocientos octosílabos en que basa sus esperanzas de inmortalidad. Para él es una enfermedad leve, susceptible de curación mediante un régimen alimenticio de cierta parquedad. [...] Mas pronto había de acaecer un cambio. El pecado de la tristeza mundana, que es llamado *tristitia*, se mudó en virtud literaria, en moda espiritual. [...] Vino luego el siglo décimono y el Romanticismo, y con ellos el triunfo del demonio meridiano. [...] *mal du siècle* [...] Baudelaire [...] Curiosísimo fenómeno este del progreso de la acidia, desde ser pecado mortal, merecedor de condenación eterna, hasta convertirse primero, en enfermedad y, finalmente, en una emoción esencialísima lírica, fructífera, como inspiradora de mucho de lo que es característico de la literatura moderna. [...] es un estado de ánimo que el Destino nos ha impuesto.” Véase Huxley, Aldous, “Acidia” en *Al margen*, Madrid, La Nave, s/f., pp. 31-42.

tristeza expresa la insatisfacción anticipatoria de la insaciable sociedad de consumo moderna, lo que será su conformismo servil con el proceso civilizatorio y productivo, que ocluyó la indefectible inanición de las víctimas arrastradas por el carro del progreso.

## Bibliografía

- BENJAMIN, W. (1990) *El origen del drama barroco alemán* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1992) "Comer. Higos frescos" en *Cuadernos de un pensamiento* Buenos Aires: Imago Mundi.
- \_\_\_\_\_ (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia.* Santiago: Arcis-Lom.
- CAMPORESI, Piero (1999) *El pan salvaje.* Buenos Aires: FCE.
- CHARTIER, Roger (1991) "Formas de la privatización. Introducción" en *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVII.* Tomo 5, Buenos Aires: Taurus.
- DESCARTES, R. (1980) *Tratado del hombre* Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Las pasiones del alma* Madrid: Tecnos.
- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: FCE.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* Buenos Aires: FCE
- GALENO (2003) *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Del uso de las partes* Madrid: Gredos.
- GADAMER, Hans-Georg (2001) *El estado oculto de la salud* Barcelona: Gedisa.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo* Madrid: Traficantes de sueños.
- HEGEL, G.W.F. (1955) *Lecciones de la historia de la filosofía.* México: FCE.
- HIPÓCRATES (1983) "Sobre la medicina antigua" en *Tratados Hipocráticos I* Madrid: Gredos.
- HUXLEY, Aldous (s/f) "Acidia" en *Al margen,* Madrid: La Nave.
- MONTAIGNE, Michel (1962) *Ensayos,* Buenos Aires: Aguilar.
- POLANYI, Karl (2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado* Barcelona: Virus.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (1996) *Descartes.* Barcelona: Península.
- SENNETT, Richard (2007) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* Madrid: Alianza.
- SWIFT, Jonathan (1981) "Una modesta proposición para evitar que los hijos de los pobres en Irlanda, constituyan una carga para sus padres o para su país, y para hacerlos útiles a la sociedad" en *Meditaciones sobre un palo de escoba – La cuestión irlandesa.* Madrid: Legasa.
- VIGARELLO, Georges, (1995) *Lo sano y lo malsano* Montevideo: Trilce.

## 2.4. Sobre gustos, empirismos: Hume

*De gustibus non est disputandum*: esta frase latina confirma hasta el presente la percepción subjetiva y relativa que se posee del gusto en la historia de la cultura occidental. “El proverbio ha determinado correctamente que es en vano discutir acerca de los gustos. Es muy natural, y hasta necesario en cierta medida, extender este axioma al gusto mental en la misma medida que al corporal. Y así el sentido común, que con frecuencia está en desacuerdo con la filosofía, en especial con el escepticismo, está de acuerdo, al menos en un caso, en afirmar esta decisión. Pero aunque este axioma, al convertirse en proverbio, parece haber obedecido al veredicto del sentido común, existe ciertamente un tipo de sentido común que se le opone, o que al menos sirve para modificarlo o restringirlo.”(Hume: 2003:51)<sup>1</sup>

A diferencia del gusto estético, el literal siempre resultó —más allá de su uso ambivalente y a veces analógico— un concepto bastardo para el pensamiento filosófico. Sin embargo, con el empirismo la belleza adquirió, para algunos, un relativismo que puso en tela de juicio su cualidad objetiva y realzó su condición subjetiva, y el gusto sensorial readquirió su capacidad de caracterizar el fenómeno de la discriminación estética.

Hume en esa línea intentó buscar tópicos universales para los juicios estéticos en su escrito *Del criterio del gusto* (1757), exponiendo la ambivalencia con la que se debe enfrentar el pensamiento cuando se ocupa de ese tema. Así, por un lado el gusto es individual y varía según la persona, aunque también, por otro, la mayoría de los seres humanos acuerda en que algunos juicios del gusto son mejores que otros. Sin embargo, una pauta ciertamente definitoria la ofrece cuando dice: “Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos. Lo que parece la más deliciosa comida a un animal resulta repulsivo a otro. Lo que afecta el sentimiento de uno con agrado produce desagrado en otro”. (Hume 1990:231)

La amplia variabilidad, contrariedad e inconstancia del gusto en el interior o entre las diversas culturas marca la imposibilidad de estandarizarlo, y esto se debe a la distinción peculiar que existe entre los juicios estéticos, los cuales al estar regidos por los sentimientos poseen toda validez, pues no representan lo que el objeto realmente “es” —no se ocupan de la cosa en sí, sino que se refieren al propio sujeto que valora— y los juicios cognitivos que, supeditados a la razón, dan por resultado un solo juicio verdadero. Hume explicita sus ideas emparentando la subjetividad de la belleza y la del sabor: “La belleza no es una cualidad de las cosas mismas: existe sólo en la mente que las contempla, y cada mente percibe una

---

<sup>1</sup> Más allá de la recurrente cita “sobre gustos no hay nada escrito” —ante la cual Hume se hace eco y no resulta la excepción— algunos pensadores contemporáneos han afirmado, contrariamente al sentido común, que el antiguo adagio no remite “en absoluto, en sus orígenes, a la individualización del gusto, sino, a la inversa, a la evidencia social del gusto, que no necesitaba discusión alguna”. Véase Le Breton 2007a: 271/nota 1.

belleza diferente. Una persona puede percibir deformidad donde otra es sensible a la belleza. Cada individuo debe estar de acuerdo con su propio sentimiento, sin pretender reglar los sentimientos de los otros. Buscar la belleza real, y la deformidad real, es una investigación tan infructuosa como pretender determinar la dulzura real o la amargura real. Según la disposición de los órganos, un mismo objeto puede ser a la vez amargo y dulce.” (Hume: 2003:50-51)

Al afirmar la subjetividad del gusto en general, y que tanto la belleza como el sabor son simplemente de una naturaleza relativa y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente concreta, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente, Hume irrumpe en la filosofía de su época reinstalando al hombre en la naturaleza, devaluando el papel de la razón totalitaria y resistiéndose al impulso de aislar las cualidades específicas de los objetos, que produce que los aceptemos como bellos sin mayor discusión. Estas ideas lo han validado en el ámbito del pensamiento como relativista, lo cual, a su vez, puede relativizarse, a partir de su concepción de “gusto delicado”. Se trata, ni más ni menos del canon, que reconoce la presencia del objeto —grandes obras— y la universalidad de ciertos valores estéticos que han alcanzado la aprobación general. Ahora, amén de la amplia “variedad y el capricho del gusto” no todos poseen la delicadeza, aunque ésta pueda desarrollarse mediante la educación y la práctica. En toda criatura existe un estado eficaz y otro defectuoso: “Algunas formas o cualidades particulares, por la estructura misma de la mente, están calculadas para gustar y otras para disgustar, y si fallan en su efecto en un caso particular, es a causa de algún defecto o imperfección en el órgano. Un hombre afiebrado no insistiría en que su paladar es capaz de decidir en lo concerniente al sabor...”. (*Ibid.*: 54)

Para dar cuenta del gusto delicado, nuestro autor no recurre a su experiencia sino a un pasaje de una obra canónica de la lengua castellana, *Don Quijote de La Mancha*. En ella dos personajes discuten sobre los atributos de un vino, y en tanto ambos destacan su calidad, uno le atribuye cierto sabor a hierro y el otro a cuero, mientras los demás asistentes a la cata, carentes de todo gusto, se ríen de tales apreciaciones pues sólo le encuentran sabor a vino. Al terminarse el contenido de la cuba divisan en su fondo una llave sujeta a una tira de cuero, lo cual produce una vindicación de los parientes de Sancho Panza y un corolario significativo para el empirismo de Hume: no negar la presencia del objeto y sus cualidades —a la manera idealista— y señalar además de “el gran parecido entre el gusto mental y el corporal”, que la delicadeza del gusto requiere, allende de las condiciones saludables del sujeto, de órganos de percepción tan sofisticados “y al mismo tiempo tan exactos como para percibir cada ingrediente en la composición.” (*Ibid.*:56).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A pesar del “sutil” desarrollo que pueda darse del gusto literal, el mismo es producto de factores causales que producen determinados tipos de sensaciones, mientras que el gusto estético es un juicio crítico, discutible en sus razones (¿hasta qué punto es posible —antes de la interfaz— una teoría acerca de la respuesta estética?), respecto de determinada creación. El recurso literario de Hume para aludir al “gusto cultivado” intenta analogar los juicios estéticos y gustativos. Tal vez, como algunos críticos piensan, el emparentamiento metafórico de los gustos sea la causa del problema.

Amén de la discusión estético-filosófica acerca del grado de subjetividad que puede llegar a significar el gusto para el sujeto, la modernidad, en sus inicios, produce un par de convulsiones estéticas elocuentes: por un lado, en el ámbito de la creación aparece la idea de autor o artista, en donde la obra no es más el reflejo del mundo exterior, sino de la personalidad del creador; y por otro, del lado de la recepción, aparece la idea del gusto como expresión de una facultad individual. En una época de repliegue de los despotismos y surgimiento de los consensos colectivos, el contrato social resulta la razón de ser de las nuevas conformaciones sociales donde las voluntades individuales convergen en un acuerdo que las comprende y trasciende. El realce de la individuación en el campo de la estética converge con la ascensión de la democracia en el terreno político. (Ferry 1994)

Detrás del planteo empirista y de su teoría del sujeto hay —como ya lo explicitamos con Foucault<sup>3</sup>— una de las transformaciones modernas más elocuentes: el “sujeto de interés”, cuyo crédito es la voluntad inmediata y subjetiva. Es lo humano caracterizado por elecciones no heredables, atomísticas e irreductibles: “Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la *razón*, sino que se recomiendan a sí mismos enteramente a los sentimientos y a los afectos de la humanidad sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Si preguntamos a un hombre por qué hace ejercicio, nos responderá que es porque desea la salud. Si entonces le preguntamos por qué desea la salud, nos responderá rápidamente que es porque la enfermedad es dolorosa. Si llevamos nuestras averiguaciones más lejos y deseamos una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda dárnosla. Este es un fin último y jamás se refiere a algún otro objeto [...] Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum* y que una cosa pueda ser siempre una razón de por qué otra es deseada. Algo debe ser deseable por sí mismo y debido a su inmediato acuerdo o conformidad con el sentimiento y el afecto humano”. (Hume 1945:161-162)

Así, si bien Hume irrumpe en su época con una actitud distintiva —al dar lugar al sentimiento, las creencias o definitivamente a la naturaleza humana— no resulta del todo disruptivo pues, aunque no adhiere al papel que la filosofía le ha adjudicado a la razón en la historia, no nos previene sobre las consecuencias de su abuso. La exégesis que pueda realizarse de sus ideas es tan amplia que a la distancia y en relación con el tema del comer muestra, por un lado la intensa confusión que crea la comparación gustativa y estética —en particular para la cultura de consumo alimentario a partir de la sociedad de masas en ciernes— y por otro la justificación del criterio distintivo del gusto —del que Bourdieu y otros críticos contemporáneos han tomado suficiente nota— a partir de su idea delicada del mismo. Existen algunas interpretaciones más complacientes que creen que su empirismo delicado da lugar al gusto distinto de ciertos hombres en contraposición al juicio unitario de la crítica.<sup>4</sup> Difícil es dar lugar a esta

---

<sup>3</sup> Véase nota<sup>7</sup> del punto anterior (§2.3. Pienso, existo y me alimento: Descartes) y Foucault 2007:305-330 / Clase del 28 de marzo de 1979.

<sup>4</sup> Hume posee sus devotos. Su inespecificidad acerca de las cualidades de los objetos bellos, así como sobre las propiedades de las obras de arte, relegadas al consenso de los expertos, resultó virtuosa —con reparos— para ciertos analistas. George Dickie señala que su norma del gusto estuvo más

interpretación cuando nuestras sociedades meritocráticas e injustas reclaman cada día más la intervención de los expertos —inclusive en el ámbito alimentario: dietólogos, médicos, chefs, sommeliers— e imprimen a las bellas formas de la cultura —la instancia civilizadora de los sabores, el dictado del gusto, los usos de cortesía, etc.— un supuesto discernimiento, que en la actualidad remite a una falsa libertad de elección, o más bien a una voluntad de aceptación del mundo para que este cambie permaneciendo igual.

Nietzsche, otra vez anticipándose a todo y casi previendo la naturalización de los denominados *influencers* —caras visibles de las invisibles y poderosas corporaciones— nos habló de la significativa modificación del gusto, que por coacción, hábito y necesidad (mixtura de “la causalidad es una costumbre” —escepticismo de Hume— y “no hay acceso a la cosa en sí” —fenomenalismo de Kant—) terminan determinando lo que deberá ser “bueno” (identidad) y “malo” (diferencia): “La modificación del gusto general es más importante que la opinión; las opiniones con todas sus demostraciones, refutaciones y la completa mascarada intelectual, sólo son síntomas del gusto modificado, y con toda seguridad precisamente *no* son aquello por lo cual se la toma con tanto agrado frecuentemente: sus causas. ¿Cómo se modifica el gusto en general? Mediante el hecho de que individuos, hombres poderosos e influyentes manifiesten y hagan prevalecer sin pudor y tiránicamente su *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [esto es ridículo, esto es absurdo]; por consiguiente, el juicio de su gusto y de su acto - con esto imponen a muchos una obligación, de la que paulatinamente surgirá un hábito de muchos y finalmente se convertirá en algo que *todos han menester*.” (Nietzsche 1990a:55/ §39)

Sincerándonos podríamos decir con Ferlosio que “no hay entre el gusto y las razones la discontinuidad que se pretende: los gustos vienen a ser —para decirlo del modo más escandaloso— razones reflexivas e inmediatas; el «no saber por qué» no quita que se trate, al fin y al cabo, de cosas reductibles a porqués. No está en mi pensamiento desdeñar la sustantividad de semejante reducción, en cuanto modificación real de la conciencia; quiero decir que reconocería saturado de razón a quien me negase a rajatabla a dar el nombre de razones a aquellos mecanismos espontáneos e inconscientes, y si con todo no enmiendo la antinomia y me hago de ella reo deliberado, sólo es con el designio de enfrentarme a la visión ingenua y primitiva en torno a la naturaleza de la espontaneidad: la que concibe todo lo inmediato como algo originario. De estas motivaciones inmediatas, cuando retrospectivamente las razono, unas se me aparecen como que todavía no eran razones, otras como que lo habían sido pero que ya no lo eran en la presencia actual de la conciencia; lo que quiere decir que yo puedo a mi antojo dictarme o reprimirme, por medio de razones, gustos determinados, de suerte que resurjan

---

cerca del éxito que culaquier análisis anterior o posterior (más sofisticada que la de Hutcherson y menos oscurantista que la crítica kantiana). “La superioridad de la teoría de Hume en «La norma del gusto» se manifiesta en lo que trata de hacer así como en lo que sí hace. Por un lado, no trata de mantener que exista una *facultad* del gusto; solo dice que el gusto implica sentimiento, esto es, que depende de una valoración intrínseca. [...] Asimismo discrepa notablemente de los otros teóricos en cuanto a la naturaleza del objeto gusto. [...] Hume no trata de especificar una fórmula que designe la belleza global de los objetos.” (Dickie 2003:230-231)

después como resortes espontáneos en las reacciones de mi alma. [...] Por lo demás, debería darse a los juicios de valor una importancia en extremo secundaria; el hecho de que ellos sean el instrumento por el cual las razones pasan a ser resortes espontáneos tiene que ver con la absurda situación reinante, en la que se diría que las obras no tienen otro fin que ser juzgadas, otro visible empleo que el de emitir sobre ellas un juicio de valor". (Sánchez Ferlosio 1981:17-18) Similar apreciación podríamos realizar acerca de los juicios apodícticos que se realizan sobre la comida y sus gustos.

## **Bibliografía**

- DICKIE, George (2003) *El siglo del gusto. La odisea filosófica del gusto en el siglo XVIII* Madrid: Visor.
- FERRY, Luc (1994) *Homo Aestheticus. The Invention of Taste in the Democratic Age* Chicago: University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* Buenos Aires: FCE.
- HUME, David (1945) *Investigación sobre la moral* Buenos Aires: Losada
- \_\_\_\_\_ (1990) "El escéptico" en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2003) "Del criterio del gusto" en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto* Buenos Aires: Biblos.
- LE BRETON, David (2007a) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos* Buenos Aires: Nueva Visión.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990a) *La ciencia jovial. "La gaya ciencia"* Caracas: Monte Ávila.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1981) *Las semanas del jardín* Madrid: Alianza.

## 2.5. Criticar, convivir, obedecer: Kant

Todo en este mundo, lamentablemente, posee y ha poseído su jerarquía; los sentidos no son la excepción. Si bien la imprecisión es patrimonio de las diversas formas de percepción, los pensadores, a lo largo de la historia, han cargado sus tintas contra el gusto literal en tanto conocimiento no objetivo.

Kant es quien continúa el camino de la autonomía controlada, iniciada por Descartes, al invocar apocopadamente en principio “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”, aunque completando dicha sentencia ilustrada con: “¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”. (Kant 1988:9-21)

En su teoría de los sentidos, el filósofo alemán estableció que algunos órganos perceptivos eran superiores y objetivos —el tacto, la vista y el oído— y otros inferiores y subjetivos —el olfato y el gusto—. Esta división respondía a que la nariz y el paladar resultaban ser órganos cuyas funciones no poseían nobleza, pues no permitían conocer en forma universal, sino particular, o sea eran sentidos del placer que no dirigían nuestra atención hacia el objeto percibido y resultarían inútiles en los planos estético y cognitivo.

“*Tres de ellos son más objetivos que subjetivos, esto es, en cuanto intuición empírica más contribuyen al objeto del conocimiento del objeto externo que despiertan la conciencia del órgano afectado; dos son más subjetivos que objetivos, esto es, la representación correspondiente es más la del goce del objeto externo que la de su conocimiento; de aquí que sobre la primera quepa ponerse fácilmente de acuerdo con los demás, mientras que respecto de la última, aun habiendo una sola clase de intuición empírica externa y un sólo hombre para el objeto, pueda ser muy diversa la manera de sentirse afectado por éste el sujeto*”(Kant 2004:60)

La distancia concreta entre el sujeto que percibe y el objeto percibido se imbrica en el siglo XVIII con otra categoría estética: lo sublime. Se trata de aquellas imponentes fuerzas cosmogónicas que a través del arte o la vida real sobrecogen al observador y extralimitan el concepto del placer. Casualmente, en las visones jerárquicas de los sentidos lo sublime aparece relegado o escasamente tratado, tal vez porque se da por descontado que a la sublimidad sólo puedan acceder los sentidos capaces de comprender un mundo distinto al del individuo perceptor y no los corporales.<sup>1</sup> Aunque es muy posible que se debiera especialmente a que ese extremismo no produjera una experiencia deseable en el ámbito inferior del olfato

---

<sup>1</sup> En un pasaje filosófico-fisiológico de su *Antropología*, Kant hace mención de lo sublime y distingue la sensación orgánica (*sensus fixus*) —que corresponde a los cinco sentidos— de la sensación vital (*sensus vagus*) —que ejemplifica con el calor y el frío; sensación que puede ser excitada a su vez por el ánimo mismo (esperanza o terror) y que penetra en el cuerpo poseedor de vida: “La sensación de calor y frío, incluso aquella que es suscitada por el alma (por ejemplo, por un sentimiento de esperanza o de temor que se desarrolla rápidamente), pertenece al *sentido vital*. El *terror*, que sobrecoge al hombre incluso cuando se representa lo sublime, y el *espanto* con que los cuentos relatados a última hora persiguen a los niños en la cama, son de la última clase; transen todo el cuerpo mientras alienta la vida en él”. (Kant 2004:60)

o el gusto. La literatura de Flaubert no se intimidó ante el lenguaje del poder<sup>2</sup>, y puso en palabras desafiantes esa omisión o esa no cabal atención: “Abordaron el tema de lo Sublime. Ciertos objetos son en sí mismos sublimes: el estruendo de un torrente, las tinieblas profundas, un árbol derribado por la tempestad. Un personaje es bello cuando triunfa y sublime cuando lucha.

“-Comprendo —dijo Bouvard—. Lo Bello es lo Bello y lo Sublime lo muy Bello.

“¿Cómo se los puede distinguir?

“-Por medio de la sensibilidad —respondió Pécuchet.

“-¿Y de dónde proviene la sensibilidad?

-Del gusto

“-¿Y qué es el gusto?

Lo definen como un discernimiento especial, un juicio rápido, el don de percibir ciertas relaciones.

“-En fin, el gusto es el gusto, y todo eso no dice cuál es la manera de poseerlo

“-Hay que observar las convivencias, pero las convivencias varían...”. (Flaubert 1990:142)

Kant, que poseía sus obsesiones y rigurosos gustos culinarios, omitió integrar la imaginación y la memoria al entendimiento y, tal vez por eso, nunca realizó una “crítica de la razón gastronómica”, y cuando dedicó parte de su *Crítica de la facultad de juzgar* al gusto, no hizo lugar a la alimentación. Sin embargo, para el iluminado filósofo el olfato —“un gusto a distancia”— resultó ser un sentido menos social y más prescindible que el gusto, pues al oler estamos siempre obligados a experimentar lo mismo sin libertad —aunque sirva para avisarnos de la presencia de sustancias tóxicas y venenosas—; en cambio, el gusto favorecía la sociabilidad en la mesa y permitía elegir entre platos y bebidas, o sea era el sentido de la convivencia —siempre que nuestros compañeros de mesa no oliesen mal— pues preservaba la autonomía. De hecho en su *Antropología*<sup>3</sup> da cuenta de que una correcta alimentación —evitando el “*purismo del cínico* o el *ascetismo del anacoreta*”<sup>4</sup> — en buena compañía concuerda con la humanidad. La humanidad es

---

<sup>2</sup> “[...] los dos copistas son copiadore de códigos (son si se quiere *estúpidos*), pero como ellos mismo están enfrentados a la estupidez de clase que los rodea, el texto que los pone en escena abre una circularidad donde nadie (ni siquiera el autor) domina sobre nadie, y ésta es precisamente la función de la escritura: hacer irrisorio, anular el poder (la intimidación) de un lenguaje sobre otro, disolver, apenas constituido todo metalenguaje”. (Barthes 2004a:81-82)

<sup>3</sup> Más allá de la sugerente diferencia política-convivencial que realiza entre ambos sentidos, es importante aclarar que en su *Antropología* al presentarlos como un dueto inferior, también los supedita: “Ambos sentidos están estrechamente emparentados, y aquel a quien le falta el olfato nunca tiene sino un gusto embotado. Se puede decir que ambos son afectados por *sales* (fijas y volátiles), que han de ser disueltas, en un caso por obra de un líquido en la boca; en otro caso, por obra del aire, y que han de penetrar en el órgano para hacer llegar a éste la sensación específica de cada una de ellas.” (Kant 2004:64) El pensamiento racional, desde sus orígenes, comienza la instancia de menosprecio de la incorporación como forma de conocimiento.

<sup>4</sup> El prefacio de su *Antropología* anticipa sugerentemente respecto de lo experiencial, que no es necesario viajar mucho para llegar a conocer el carácter de lo humano, pues esto puede realizarse en nuestro propio hogar mediante el trato con nuestros conciudadanos. En ese texto como en *La crítica de la facultad de juzgar* Kant no apela al “sujeto trascendental” sino al *sensus communis* (sentido común) pues habla de *Humanität* —sociabilidad, imaginación, finalidad, gusto, saber vivir o sea lo opuesto al estado de naturaleza— y es por eso que ciertos tipos de hombres no tienen

la combinación, en la práctica, del bien físico y el bien moral; une el bien vivir con la virtud en el trato social. La combinación proporcionada de ambos bienes provee una felicidad pulida. Es así que en la mesa puede insinuárenos cotidianamente el destino civilizatorio. “El acto del bien vivir que mejor parece concordar con esta última [la verdadera humanidad] es *una buena comida en buena compañía* [...] así ha de tener esta pequeña sociedad de la mesa por intención no tanto la satisfacción corporal —que cada uno puede tener por sí solo— cuando el deleite social, para el que aquél ha de parecer ser sólo el vehículo”. (Kant 2004:214). En este punto, sugestivamente, coinciden ilustrados y conservadores.<sup>5</sup>

En la mesa se conjugan la diversidad gustativa y privada con respecto a la comida y la diversidad de juicios u opiniones privadas así como aquellas que son de validez universal, concordando en la diversidad con la conformación de una buena conversación, que dé lugar o no a alcanzar el “consenso”, pues siempre debe tenderse a practicar la liberalidad del pensamiento mediante el “reconocimiento y la aceptación” de la diferencia. “*La Mesa imaginaria es el contrapunto del Contrato*. Sócrates conducía sus diálogos principalmente alrededor de mesas simbólicas. Jesús de Nazareth tenía una predilección por la mesa. El proveía pescado en abundancia; le gustaba disfrutar de los placeres de la mesa con sus discípulos y amigos. El contrato, por otro lado, es la asociación de personas individuales. Una vez que se cierra el contrato, se hace obligatorio; aquél que contrata puede ser obligado a que obedezca. Muy diferentes vínculos se forman alrededor de la mesa: los lazos espirituales de la amistad, la camaradería, los de los compromisos elegidos de manera libre. Las partes de un contrato son mutuamente dependientes; sacan beneficio pero no placer de la dependencia mutua. Uno se sienta a la misma mesa con otros, no para obtener beneficio, sino para obtener placer de la unidad. Aquí no hay violación alguna del contrato, nadie puede ser forzado a estar sentado si no quiere. Para Kant no había ningún «o esto o lo otro»; quería tanto el contrato como la mesa; el estado legal y la unión mística. El exterior de una unión mística es banal; pero así es el exterior de todas las uniones místicas. Un almuerzo es solo un almuerzo. El espíritu está presente, si en absoluto lo está, en el anfitrión y los invitados.” (Heller 1999:203) El fin de todo banquete, como el

---

lugar: “El *purismo de cínico* y el *ascetismo del anacoreta*, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias no pueden aspirar a la humanidad”. (Kant 2004:218)

<sup>5</sup> La mirada contrarrevolucionaria y anti-ilustrada es muy disímil a la de Kant en todo, salvo en rescatar la sociabilidad de la mesa y la comida en común —aunque muy inspirada y matizada por la idea de comunión cristiana—: “¿Habéis reflexionado alguna vez la importancia que los hombres han dado siempre a las comidas en común? La mesa, dice un antiguo proverbio griego, es la mediadora de la amistad. No hay tratado, no hay concordia, no hay fiesta, ceremonia de cualquier especie, ni aún ceremonia lúgubre sin comida. [...] examinad todos los rangos, todas las condiciones, todos los caracteres, y por todas partes encontrareis las comidas miradas como cierta especie de religión, y como actos de benevolencia, de etiqueta, y frecuentemente de política; actos que tienen sus leyes, sus observancias y sus delicadezas señaladas. Los hombres han encontrado señal de unión más expresiva, que la de reunirse para tomar juntos el alimento. Siendo este sentimiento universal, le ha escogido la religión para hacer de él la base de un principal misterio, y ha querido que su *comunión* fuese también una *comida*.” (Maistre 1832:71-71)

de la vida, es un drama que sólo encuentra consuelo en la utópica posibilidad de volver a experimentar esa vívida felicidad acontecida.<sup>6</sup>

De esta manera, Kant intuyó la ambición de los célebres gastrónomos franceses del siglo XIX, que embebidos de modernidad e intentando institucionalizar la disciplina culinaria persiguieron ordenar el mundo, nomenclarlo y adecuarlo a nuestra comprensión. Ante ese horizonte de pensamiento, Brillat-Savarin escribe su *Fisiología del gusto* (1825), el supremo código de los gastrónomos que recoge numerosas experiencias repetidas para arribar al hallazgo de principios deducibles de los métodos científicos. El cuerpo moderno como ámbito de experimentación, como laboratorio de las sensaciones. Algo tan indómito como el gusto comienza a circunscribirse dentro de cierto ambiente en el que abundan expresiones como “análisis”, “principios”, “tesis”, “rigor”, “funciones”, “número”, “mecánica”, “membrana”, “método”, “experiencia”, por señalar algunas que intentan forjar una doctrina como “base eterna para la ciencia”, una disposición especial que abre los poros de la sensibilidad gustativa en consonancia con los de la potencia intelectual y de la inclinación sentimental. Dice el fisiólogo legislador: “He dejado de lado una cantidad de hechos insólitos y extraordinarios, que a la luz de una sana crítica, se deben desechar; he despertado la atención mostrando con claridad y al alcance de todos ciertos conocimientos que parecían terreno exclusivo de los científicos.” (Brillat-Savarin 1970:26)

Más allá de su vocación divulgadora y militante, y en correlato con las intenciones propias de la filosofía iluminista que se ha vuelto hacia el mundo, su ciencia del gusto no es demasiado fácil de digerir, aunque su intento satisface a los espíritus y cuerpos más golosos y perseguidores de derechos y deberes. “En los diez primeros años del siglo XIX, mientras se elaboran las codificaciones jurídicas, se asiste al nacimiento de la palabra gastronomía en su acepción contemporánea, al de la crítica gastronómica, a la genealogía de la reflexión gastrosófica, a las prácticas de la mesa moderna.” (Onfray 1999a:64)

Brillat-Savarin está en sintonía con su época porque ordena y legisla, o como —según él se acredita— anatomista, fisiólogo, químico, astrónomo, naturalista, historiador, músico, pero ante todo, “médico aficionado”, que a pesar de su gracia sentenciosa resulta ser un prescriptor higienista y dietético. Aunque

---

<sup>6</sup> Kant define muy claramente: “El comer juntos a una mesa considérase, en efecto, como la formalización de un contrato semejante de seguridad. Comer solo (*solipsismus convictorii*) es para un docto *filosofante* insano, no restauración, sino (principalmente cuando se torna absolutamente solitario *fruir*) exhaustión; trabajo agotador, no juego vivificador de los pensamientos.” (Kant 2004:216) Ni más, ni menos que la trampa moderna del consenso y la posibilidad —¿la “utopía” de la sociedad sin clases, tal vez? “La comida común, la bebida, las bromas, el disfrute mutuo en la presencia de los otros son característicos de la cultura, tanto la controversia de los juicios del gusto (la palabra latina *gustus*, Kant nos recuerda, se refiere a todo eso). Rememoramos juntos; rememoramos los juicios y las bromas, las últimas noticias de los diarios que discutimos, nuestras pasiones, nuestras tonterías, nuestras opiniones y el gusto por la comida: rememoramos todo esto a la vez cuando estamos rememorando juntos. Y somos felices de que esta comida haya tenido lugar, de haber tenido la buena suerte de estar allí, de haber obtenido el placer junto con otros y no en contra de otros. Somos felices de disfrutar la utopía del pasado. Y mientras disfrutamos la utopía del pasado, la utopía perdura: mientras rememoramos juntos aquello que hemos vivido juntos, estamos aún viviendo, somos historia viviente.” (Heller 1999:209-210)

su conocimiento razonado de la alimentación provoca retrogustos disímiles: pasatiempo del apetito para la historia de la filosofía —la ciencia para Kant existe en tanto se conozca por principios *a priori*, por lo cual la gastronomía queda confinada al dominio relativo, arbitrario y subjetivo de las sensaciones—. No hay imperativo categórico que pueda dar cuenta de la cenestesia. “La comida provoca un placer *interno*: interior al cuerpo, encerrada en él, no únicamente bajo la piel, sino en esa zona profunda, central, más originaria en la medida en que es blanda, enrevesada, permeable, y que llamamos, en sentido general, las entrañas; aunque el gusto sea uno de los cinco sentidos reconocidos, clasificados, del hombre, y aunque este sentido esté localizado (en la lengua, y, como describe muy bien B.-S., en toda la boca), el goce gustativo es difuso, se extiende por todo el secreto tapiz de las mucosas; tiene que ver con lo que podríamos considerar nuestro sexto sentido —si B.-S., precisamente, no reservara este lugar para el placer genésico—, que es la *cenestesia*, la sensación global del interior de nuestro cuerpo”. (Barthes 1987:301)

Así, Brillat-Savarin en su *Fisiología del gusto* escalona y gradúa los fenómenos gustativos en sensaciones directas, completas y reflejas<sup>7</sup>, aunque prelude que “el número de sabores es infinito, pues cada cuerpo tiene el suyo, que no se parece a ningún otro”. (Brillat-Savarin 1970:45) Esta sentencia deja claro que, más allá de esa enorme empresa racionalizadora, el goce gustativo escapa a toda reducción y por lo tanto a toda ciencia, y se expone como una fisiología irónica, que encubre una nada que ampara valores antitéticos y tautológicos: “me gusta” o “no me gusta”. Se trata de un “poder de apreciación” de alguien que busca hasta que encuentra y realiza un juicio sobre lo encontrado. ¿Y los que no encuentran? El hambre no puede participar de este ritual y de esa ceremonia; ante la falta como una constante, todo resulta exquisito y nada puede ser apreciado.

“El sabor se encuentra siempre afectado por un valor y por una «visión del mundo» o, más bien, por una gustación del mundo. La experiencia de los hombres resulta difícilmente comparable en la medida en que los sabores están impregnados de afectividad. Lo gustativo es una categoría individual, segregada en la intimidad del juicio, un privilegio del fuero interno. Saborear aísla al individuo en un universo de sabores y de placer que parece sólo implicarlo a él.” (Le Breton 2007a:271) Hay pocas ideas tan burguesas como la del gusto, pues da por hecho y por derecho la idea de una absoluta libertad de elección y anula la concepción primaria de la necesidad, instituyendo que el hambre es el gusto y la condena de los necesitados.

La “gastronomía”, como el contrato social, se enraíza en el artificio y hace al origen de la Modernidad y del nuevo orden entre los hombres. Además, “gastronomía” es la palabra que se termina imponiendo frente a “gastrología” — nombre que daban los griegos a los libros de cocina—, ante la “gastrolatría o amor desordenado del vientre”, presente en la escritura de Rabelais y Montaigne, o

---

<sup>7</sup> “Todo el *lujo* del gusto está en esta escala; la sensación de la sumisión gustativa al tiempo permite, efectivamente, desarrollarla a la manera de un relato, o de un lenguaje: temporalizado el gusto conoce sorpresas y sutilezas; los perfumes y las fragancias, constituidos de antemano, por decirlo así, como recuerdos: nada hubiera impedido a B.-S. analizar la magdalena de Proust.” (Barthes 1987:300)

frente a la “gastrosofía” —conjunción de tres ramas del conocimiento: agronomía, medicina y cocina— según el utopista Fourier<sup>8</sup>, que intentaba combatir lo arbitrario en función de producir riqueza y abundancia para todos.<sup>9</sup>

Acuña la palabra gastronomía —que significa “ley del vientre”—, todos sus promotores —Berchoux, Grimod de La Reynière o Brillat-Savarin— están vinculados con el universo de la ley. Se legislan los vientres y se ordena la vida de los hombres. De la misma manera como la ley no es ciega —más allá de su representación—, no existe dietética inocente.

Y es por eso que Kant, más allá de su recelo contra el sentido del gusto —aunque comprendiendo anticipadamente su costra convivencial—, no perdió

---

<sup>8</sup> Fourier fue cuñado de Brillat-Savarin —una relación mencionada, aunque poco estudiada— y no primos, como alguna introducción señala erróneamente, pues el famoso gourmet se casó con su hermana Sophie. El ojo sutil de Barthes los anuda a partir de dos tópicos particulares: la sociabilidad y la muerte. ¿Cómo se resignifica la muerte en la letra de un “*bon vivant*”? “Partiendo del hecho doméstico de que el azúcar preserva los alimentos y permite guardarlos en conserva, B.-S. se pregunta por qué no nos servimos del azúcar en el arte del embalsamamiento: ¡cadáver exquisito, confitado, en cande, en confitura! (imaginación descabellada que recuerda un tanto a Fourier)”. (Barthes 1987:308) Por otro lado, el “conviviazgo” —según B.-S.—, el “placer compuesto” —según Fourier—, o simplemente la atemporal sociabilidad de compartir el alimento laicizado y la conversación en la mesa: “El hedonismo vigilante de ambos cuñados les ha inspirado este pensamiento, que el placer debe estar *sobredeterminado*, que debe tener varias causas simultáneas, entre las que no tiene sentido distinguir cuál lleva al goce; pues el placer compuesto no depende de una simple contabilidad de las excitaciones”. (*Idem*:316)

<sup>9</sup> Más allá de la lectura del último Barthes —imbuido de cierto pansensualismo textual y simbólico—, el vínculo (semejanzas y diferencias) entre Fourier y Brillat-Savarin merecería un capítulo aparte. A simples trazos, los aúna la pasión por el alimento, la voluptuosidad, el reformismo, el gusto como instancia comunicativa y conciliadora, la cocina —frente a los discursos de los moralistas— como reverberancia secreta de la naturaleza que magnifica el ciclo natural y transforma la necesidad en gusto y la satisfacción bruta en placer refinado, y la pretendida vocación científica. Ahora, los distancia, entre otras cosas, la reluctancia de Fourier hacia el derecho y la ley como instancias no políticas y por lo tanto, no merecedoras de la debida atención y básicamente que la meta de uno, en tanto legislador, es la mesa y, por lo tanto la autosatisfacción —aunque sea con otros—, y la del otro, Armonía —el paraíso terrenal— procuradora de la satisfacción de toda la humanidad. También es necesario no idealizar y entender que el socialismo de Fourier no es revolucionario sino reformista: cree en la propiedad, admite cierta desigualdad aunque defiende la igualdad de género, una educación no-coactiva, combate la explotación, la alienación laboral y la especulación del capital, promueve el cooperativismo y el mutualismo y prefiere la agricultura a la industria, pues considera que es más manejable y humana. Frente al tema tratado —y en consonancia con las diferencias establecidas con su cuñado— citamos: “En el estado civilizado, la glotonería no se liga a la industria, porque el producto *manufacturado* no gusta esas exquisiteces que cultiva y labora. Esa pasión resulta entre nosotros el atributo de los ociosos [...] el más pobre labrador participará del consumo de los manjares preciosos. [...] La producción debe dirigir la generalización de la golosinería. Si se pudiera elevar a todo el genero humano a los refinamientos gastronómicos, hasta respecto a los platos más comunes como coles y rábanos, y dar a cada uno un paladar que le obligue a rehusar todo comestible mediano en calidad[...]”. (Fourier 1978:21-22) Ambos tendrán sus acólitos, y en especial hay uno que los reúne a los dos: el detective privado Pepe Carvalho que recomienda la *Fisiología del gusto* como suplemento práctico de la teoría marxista y entiende el hedonismo culinario y sexual —a la manera fourierista— como una forma de redencionismo sensual y alternativa a la empobrecida imaginación material del capitalismo triunfante: “El sexo y la gastronomía son las cosas más serias que hay”. (Vázquez Montalbán 2004:193-194)

oportunidad de atender a su cuerpo. Si bien padecía achaques, comprendía su salud no como una ausencia de dolor, sino como una alegría nacida de la conciencia de sus actividades vitales. Manifiesta que se siente más alegría con aquello de lo que puede hacerse libre uso, que con aquello de que se goza. La tarea de pensar y la serenidad mental opone una sensación vital a diversos dolores que sólo importan al cuerpo.

En sus últimos escritos elaborará un “sistema higiénico” —dominar nuestra naturaleza para que ella no lo haga con nosotros— que prescribe como dietética el “arte de prevenir las enfermedades frente a la terapéutica o arte de curarlas”. Así, enuncia que debemos en nuestra vejez —como él lo hará en la suya— “repetir todos los días lo que se ha hecho un día”, evitando cantidad de ciertos líquidos —sopas y agua—, a cambio de un “alimento más fuerte y bebida más excitante (por ejemplo, vino) tanto para activar el movimiento peristáltico de los intestinos (que entre las vísceras parecen tener más *vita propria*, porque cuando, calientes todavía son arrancados del animal y se los corta en pedazos, se arrastran como gusanos, cuyo trabajo no sólo se puede percibir sino hasta oír), como para llevar a la circulación de la sangre elementos que, como excitante, son útiles para mantener en actividad el sistema arterial para el movimiento sanguíneo”.(Kant 1963:121-145)

De la misma manera que la circulación de la sangre sigue siendo un hito privilegiado en pleno auge de la circulación del capital, también, la alimentación es una incorporación razonada del sabor del mundo y sus relaciones, y la mesa — como intuía Kant— es una microsociedad. Se trata nada menos que de una profilaxis e ingeniería social en sintonía con la convivencialidad y la libre circulación de bienes y de dinero, en una época en la cual el espectro revolucionario acechaba a esa filosofía del “como si” contractual.

Ahora, desde fines del siglo XIX, el discurso alimentario fue cooptado por la ciencia de la nutrición, realización de la *Aufklärung* a partir del modelo energético de la combustión de los alimentos medidos en calorías, que derivó en el auge actual de la cultura somática, en la cual el cuerpo del sujeto, sujetado a una estética, se ha convertido en blanco de múltiples atenciones y, al mismo tiempo, en un objeto privilegiado de dispendiosas inversiones. Hemos entrado en la era de la biopolítica, en donde la vida como mero proceso vital pasó a ser administrada políticamente, y en donde la alimentación o su carestía deja en el cuerpo una marca indeleble.

Así, “en todo caso, sea que se haga del saber dietético un arte primitivo o que se vea en él una derivación ulterior, está claro que la propia «dieta», el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana; caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permite fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse”. (Foucault 1990a:94-95) Todo saber supone — literalmente— un sabor, una percepción y asimilación del mundo, y deja en su dimensión oral —indefectiblemente— algún regusto en nosotros. “El gusto como sentido de la lengua es sinónimo del gusto como sentido de la lengua. Esto es, el

gusto es igualmente el sentido de las papilas gustativas, como el sentido del inconsciente frente a la palabra; es un discernimiento sobre los elementos del mundo que se incorpora por la boca —la alimentación— y un discernimiento de lo que se incorpora, del Otro: la palabra”. (Posada Majluf 2017:7)

Para Freud el juicio del gusto es precedente de cualquier otro, e impugnando las sentencias de la filosofía nos dice que el juicio de atribución antecede al de existencia: “La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir esto». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí». Vale decir: «Esto debe estar en mí o fuera de mí»”(Freud 1992:254) Introyectar —diría el psicoanalista—, incorporar, nosotros, lo bueno y expulsar lo malo. En el principio era el gusto, ante el cual el racionalismo moderno kantiano discriminó al juicio estético —y obviamente al del gusto— como no conceptual frente a los juicios de conocimiento. El psicoanálisis freudiano —en tanto herida narcisística gnoseológica de la modernidad— asimiló ambos, determinando que todo juicio es no conceptual pues la naturaleza de su juzgar es estético y está determinado por el principio del placer.<sup>10</sup> Ahora, cómo se forja ese placer nos inquieta, aunque nos excede. Si podemos decir en conjunción con el psicoanálisis que ningún objeto puede satisfacer la pulsión o que al dar con el objeto toma nota de que no es así como se satisface. “Aunque la boca quede ahíta —esa boca que se abre en el registro de la pulsión— no se satisface con comida sino, como se dice, con el placer de la boca”. (Lacan 2010:175)

---

<sup>10</sup> No casualmente de eso se trata la experiencia analítica, en la cual “la pulsión oral se encuentra de última, en una situación en la que todo lo que hace es ordenar el menú. Esto se hace sin duda con la boca, que está en el principio de satisfacción —lo que va a la boca vuelve a la boca y se agota en ese placer”. (Lacan 2010:175)

## Bibliografía

- BARTHES, Roland (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* Barcelona: Paidós.  
\_\_\_\_\_ (2004a) *S/Z* Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRILLAT-SAVARIN, Anthelme (1970) *Fisiología del gusto* Barcelona: Zeus.
- KANT, Immanuel (1963) "Conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Medicina" en *El conflicto de las Facultades* Buenos Aires: Losada.  
\_\_\_\_\_ (1988) "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?" en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos.  
\_\_\_\_\_ (1992) *Crítica de la facultad de juzgar* Caracas: Monte Ávila.  
\_\_\_\_\_ (2004) *Antropología en sentido pragmático* Madrid: Alianza.
- FLAUBERT, Gustave (1990) *Bouvard y Pécuchet* Buenos Aires: Losada.
- FOUCAULT, Michel (1990a) *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres* México: Siglo XXI.
- FOURIER, Charles (1972) *El nuevo mundo amoroso* México: Siglo XXI.  
\_\_\_\_\_ (1978) *Doctrina social (El falansterio)* Madrid: Júcar.
- FREUD, Sigmund (1992) *Obras completas Volumen 19 (1923-25) El yo y el ello y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- HELLER, Agnes (1999) *Una filosofía de la historia en fragmentos* Barcelona: Gedisa.
- LACAN, Jacques (2010) *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964* Buenos Aires: Paidós.
- LE BRETON, David (2007a) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos* Buenos Aires: Nueva Visión.
- MAISTRE, Joseph de (1832) *Las veladas de San Petersburgo o Diálogos sobre el gobierno temporal de la providencia* Tomo I Valencia: Imprenta de J. Gimeno.
- ONFRAY, Michel (1999a) *La razón gourmet* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- POSADA MAJLUF, Alonso (2017) *El Kitsch. Ensayo psicoanalítico* Mexico: ALDVS-matadero.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2004) *Tatuaje. Un caso Carvalho* Barcelona: Planeta.

## 2.6. Comida e higienismo

La comida como los viajes nos evidencian la diversidad cultural, el vasto tesoro de la diferencia en donde uno se encuentra con uno, con los demás o con los otros yo. Esta es la noción que nos transmiten ciertos personajes de Italo Calvino, víctimas consentidas de la insistente presencia de los sentidos ante un mundo mediatizado y escenográfico: “el verdadero viaje en cuanto introyección de un «fuera» diferente del nuestro habitual, implica un cambio total de la alimentación, una deglución del país visitado en su fauna y flora y en su cultura (no sólo las diversas prácticas de la cocina y del condimento sino del uso de los diversos instrumentos con que se aplasta la masa o se revuelve el caldero), haciéndolo pasar por los labios y el esófago. Este es el único modo de viajar que hoy tiene sentido, cuando todo lo que es visible también puedes verlo en la televisión sin moverte de tu sillón. (Y no se objete que el mismo resultado se obtiene frecuentando los restaurantes exóticos de nuestras metrópolis: éstos falsean tanto la realidad de la cocina que pretenden evocar que, desde el punto de vista de la experiencia cognoscitiva que de ellos se puede extraer, equivalen no a un documental sino a una reconstrucción de ambiente filmada en un estudio cinematográfico.)”. (Calvino 1990a: 48-49)

Esa, es también, la noción que nos devela el trabajo lúcido y melancólico del etnógrafo, que partícipe del mundo urbano académico y doméstico, se rebela contra la historia escrita volviendo a examinar las relaciones entre el viejo y el nuevo mundo, entre civilización y progreso, y percibe la tristeza de los trópicos en la agonía de lo otro o lo exótico. Lévi-Strauss a través de un viaje necrológico que recrea ese pasado desprovisto de escritura aunque provisto de estructuras misteriosamente armoniosas —en donde “el demonio es la historia, no el cuerpo ni los apetitos” (Sontag 1984: 89)— da cuenta de que las llamadas “sociedades primitivas” enfrentan a los extranjeros peligrosos con una estrategia diferente — aunque no inferior— de como lo hacemos los civilizados. Se trata de la antropofagia, método que intenta a través de la deglución incorporar las fuerzas potentes y misteriosas de los invasores. Nuestras sociedades contemporáneas poseen, a diferencia de aquellas, una estrategia antropeómica, o sea, de expulsar el peligro, alejándolo por fuera de la vida disciplinada y recluyéndolos sin que conserven la esperanza de huir. “Debemos persuadirnos de que si un observador de una sociedad diferente considerara ciertos usos que no son propios, se le aparecerían con la misma naturaleza que esa antropofagia que nos parece extraña a la noción de civilización. Pienso en nuestras costumbres judiciales y penitenciarias. Estudiándolas desde afuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aún de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar *antropeomia* (del griego *emeîn*, «vomitar»). Ubicadas ante el mismo problema han elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso. Esta costumbre inspiraría profundo horror a la mayor parte de las sociedades que llamamos primitivas; nos verían con la misma barbarie que nosotros estaríamos

tentados a imputarles en razón de sus costumbres simétricas”. (Lévi-Strauss 1992: 441-442)

Excepto el canibalismo, los fisiólogos del gusto aceptan todo. El etnógrafo es la contracara del gourmet: mientras uno desentraña la crueldad velada de la racionalidad civilizatoria, otro convierte en veleidades actos de alevosía con el fin de extremar la futura sensación de procurar placer a los paladares.

Todo depende del paladar con que se deglute —donde el apetito, ciega muchas veces la dimensión cognitiva— y en este sentido la clave se halla en los fines a los que ha servido la noción de “naturaleza” configurada: una cosa es ese estado prístino enunciado por el etnógrafo inmóvil y confesional de la luz que fue Rousseau —a quien Lévi-Strauss dedicó parte de sus escritos— en donde la misma nos posibilita meditar sobre la naturaleza de la sociedad actual; otra muy distinta son las apelaciones a lo natural por parte de la razón instrumental que recurrió en principio al vocabulario biológico —dotando tanto de autonomía a la cultura como haciendo de las leyes naturales un hecho positivo y mecánico extensible por analogía orgánica a las instituciones sociales: el sistema de clases, las jerarquías de las razas, el derecho, etc.—, como para legitimar políticas de exclusión o de racismo genocidas, y que a partir de su desprestigio y condena paradójicamente insufló la idea de ampararse en lo natural para contrarrestar la barbarie social.

La “primavera eterna” del ideario humanístico baconiano encuentra en el desarrollo moderno su realización instrumental.<sup>1</sup> La actual mercadotecnia de “lo natural” no resulta ser la contracara del desarrollo tecnológico sino la vehiculización sutil de productos artificiosos. Una cosa es la naturaleza y otra muy distinta la jardinería. Otra cosa también es el “medio ambiente”: naturaleza secularizada y gestionada.

La distinción entre naturaleza y sociedad posee sus caprichos culturales desde que los más encaramados representantes del régimen nazi fueron fieles exponentes del culto de lo natural —Hitler era vegetariano y combatía el cigarrillo y el alcohol, Hess y Himmler cultivaban el gusto por la homeopatía, las SS

---

<sup>1</sup> Esta apreciación resulta un poco irónica, pues la ambición del empirista Bacon —lejos de imaginar el desarrollo de la mercadotecnia naturalista— sienta las bases (junto a Erasmo y su “*cultio rem hortum*” —huerto o jardín cultivado— no espontáneo) de la organización del espacio natural y de la jardinería, o la más pretenciosa nomenclatura actual del paisajismo. Más allá de lo pertinente que resultaría evidenciar la dialéctica entre lo exterior y lo interior, así como entre lo sensorial y lo intelectual para nuestro escrito, solo nos remitiremos a señalar que Bacon entroniza la idea del jardín como paraíso terrenal: “El primer jardín que hubo en el mundo lo plantó Dios. Los jardines proporcionan al hombre los placeres más puros, a la vez que en ellos se despeja adorablemente su espíritu: sin ellos, los edificios y los palacios no son más que grandes obras mecánicas del arte”. (Bacon 1974:190). Véase también para la idea de esa época de “*paradisus claustralis*” (Sennett: 188-199); y para la comparación de la jardinería con la arquitectura y ciertas cuestiones liminares de la mimesis estética o pseudo-estética (Lukács 1967:157-172). En la otra parte de ese breve ensayo “XLVII. Sobre los jardines” (aconsejable de ser leído con el inmediatamente anterior “De los edificios”; 1974:184-189), Bacon parece querer conciliar los espacios naturales con el devenir del sujeto moderno proponiendo conjugar fenomenología y técnica, así como estética y pragmatismo en los consejos prácticos para su realización.

promovían entre sus miembros el agua mineral y los jugos de frutas, G. Wagner, Führer de los médicos del nazismo y defensor del patrimonio genético del pueblo alemán, instó a seguir una dieta natural y creó en 1935 el “Comité del Pan Integral del Reich” y junto con Goebbels, jefe de propaganda, alimentó la idea del pan sano y alemán frente al pan blanco químico e industrial—. <sup>2</sup> El nazismo tenía alguna “tara” con el alimento: el colmo de su exposición está en ese pasaje bíblico reversionado por ese teórico antisemita —Carl Schmitt, no casualmente rescatado por sus análisis acerca de la soberanía y el Estado— en donde vulgarmente los muestra como caníbales espirituales kosher. <sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “One common theme of Nazi food rhetoric was the need to return to a more natural diet free of artificial colorings and preservatives. Foods were to be low in fat and high in fiber, while stimulants like coffee, alcohol, and tobacco were to be either avoided or used in moderation. Meat eating was to be minimized, and fresh foods were to be chosen over preserved foods in tins” [...] “The dietary naturalism of this era was almost always tempered by the view that natural foods made economic sense. For Wirz, as for Liek and other food Nazis, proper nutrition was a matter not just of health but of economic efficiency. White bread, for example, was inferior to whole-grain bread on both counts: white bread was a «French revolutionary invention» and a bleached-out «chemical product» (Gerhard Wagner’s derogation) —but it was also more costly to produce. Lowering Germany’s consumption of meat, sugar, and fat would result not just in health benefits but in financial savings: a reduction of meat consumption from 56 kilos per person per year to about 30-35 kilos, for example, would allow Germany to export meat, saving valuable hard currency. Germans would be both healthier and wealthier if they would stop bleaching their bread and canning their foods; Wirz also urged his countrymen to drink skim milk. Much of this he couched in terms of a quest for «nutritional freedom» (*Nahrungsfreiheit*) —the slogan often used in connection with the plan to eliminate German dependence on foreign imports.”. Véase Proctor 1999: 120-172. Gottfried Benn —quien ha “simpatizado” y no por eso ha tenido una relación armónica con el nacionalsocialismo pues las SS lo han acusado de “cerdo”, “marica”, “judío” y “comunista” en *Das Schwarze Korps*— escribe en su ensayo autobiográfico *Weinhaus Wolf*, siendo médico-jefe de regimiento en Hannover y estando aislado de su medio cultural y social, críticamente acerca del concepto de “lo natural”: “Muchas veces me respondían que por mi boca hablaba la descomposición. No, contestaba, cuando aún contestaba, por mi boca habla el espíritu del occidente; él es, por cierto, la descomposición de la vida y la naturaleza, su descomposición para sustituirlas por la ley humana, por aquel principio antropológico, que separó las aguas de lo sólido y los profetas de los locos. ¿Cómo? —me decían mis oponentes—. ¿Usted quiere entonces realmente descomponer la naturaleza? ¡Qué insolencia! ¿La sangre y el suelo de todos nosotros? Vuestra naturaleza —tenía que replicarles— ¿es ella natural? ¿Se la toma como punto de partida? Puedo demostrar que es innatural, es extremadamente discontinua, sí, ella es caso clásico de lo antinatural.” Véase “Taberna Wolf” en Benn 1978:51.

<sup>3</sup> No solo reversiona el Antiguo Testamento con vocación antisemita, sino que lo utiliza en más de uno de sus escritos. “Según las interpretaciones judeo-cabalísticas el Leviatán representa «a la bestia en las mil montañas» (Salmos 50, 10), a saber, los pueblos paganos. La historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros. En particular, el Leviatán —que indica las potencias del mar— combate contra las potencias de la tierra, el Behemoth. Este último intenta descuartizar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán tapa con sus aletas la boca y las fosas nasales al Behemoth y logra matarlo; lo cual es, por lo demás, un hermosa imagen del triunfo sobre una nación por un bloqueo. Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros; para ellos, estas recíprocas «matanzas y carnicerías» son legales y «kosher». A partir de esto, comen la carne de los pueblos exterminados y viven de ella. Según otra de tales doctrinas Dios juega diariamente una hora con el Leviatán. Otras más relatan que Dios, para proteger el mundo de la ferocidad salvaje de tales animales habría castrado a Leviatán macho y salado la carne de Leviatán hembra para el banquete de los justos en el paraíso. No importan aquí las numerosas pinturas y combinaciones particulares. De todas formas Leviatán y Behemoth llegan a ser, en esta interpretación mitos polémicos judíos del más elevado estilo. Son imágenes vistas con ojos judíos de la energía vital y de los pueblos paganos, del «gran Pan», que el odio y el sentimiento de superioridad judíos han desfigurado en monstruos”(Schmitt

Parafraseando el *Manifiesto* podría decirse que toda la historia del pan<sup>4</sup>, hasta nuestros días, es una historia de la lucha de clases. No hay nada más cultural que nuestra idea de lo natural. ¿Puede existir amor a la naturaleza después de Auschwitz? “No debemos engañarnos. Nuestro amor al campo es una mera afición al paisaje, a la naturaleza como espectáculo. Nada menos campesino y, si me apuráis, Jacobo Rousseau, el ginebrino, espíritu ahíto de ciudadanía, la emoción campesina, la esencialmente geórgica, de tierra que se labra, la virgiliana y la de nuestro gran Lope de Vega, todavía, ha desaparecido. El campo para el arte moderno es una invención de la ciudad, una creación del tedio urbano y del terror creciente a las aglomeraciones humanas. ¿Amor a la Naturaleza? Según se mire. El hombre moderno busca en el campo la soledad, cosa muy poco natural. Alguien dirá que se busca a sí mismo. Pero lo natural en el hombre es buscarse en su vecino, en su prójimo, como dice Unamuno, el joven y sabio rector de Salamanca. Más bien creo yo que el hombre moderno huye de sí mismo, hacia las plantas y las piedras, por odio a su propia animalidad, que la ciudad exalta y corrompe.”<sup>5</sup> (Machado 1969:124)

---

1997:46-47) Lo que el nazi, adorado por los politólogos y científicos sociales, denomina la “tradicional interpretación hebrea” no es más que “una falsificación antisemita de una tradición talmúdica (¡no cabalística!) sobre el Leviatán, que Schmitt distorsiona con toda intención. De acuerdo con esta tradición que se encuentra en numerosos pasajes del Talmud y del Midrash, en los días del Mesías, el Leviatán y el Behemoth, los dos monstruos de los orígenes combatirán uno contra el otro y ambos perecerán en la lucha. Entonces los justos prepararán un banquete mesiánico, durante el cual comerán las carnes de las dos bestias”. (Agamben 2017:66)

<sup>4</sup> Salvo para aquellos gregarismos pre-civilizatorios como intenta retratar un Buñuel —menos surrealista y más comunista— en el controvertido *Las Hurdes. Tierra sin pan* (1933) cuya principal característica es el subtítulo, pues esa comunidad solo recientemente llegó a conocer ese alimento. Para comprender en profundidad la complejidad material y simbólica del tema del pan véase Matvejevic: 2013 y Wénin:2009 o el breve documental de Manuel de Oliveira (1963). Igualmente es interesante ver cómo el pan resulta, para el socialismo-libertario romántico de Landauer, un ejemplo paradigmático y anticipatorio de la disminución de la calidad de los productos alimentarios, a partir de su proceso de industrialización a principios del siglo XX: “¡Oh, tu, pan delicioso! en el que el sol, que ha lucido incandescente sobre los campos durante meses, se ha unido y abierto a las misteriosas fuerzas de la tierra y el agua, ¡a qué producto gris e incluso de fábrica te has visto denigrado y qué ponzoñosas mistificaciones químicas (llamadas procedimientos científicos) se han atrevido ya contigo! [...] el pan del que se habla aquí es un ejemplo, un ejemplo importante del pan de la vida, del sentido de la sociedad. Sólo donde hay comunidad e instituciones comunitarias, puede florecer el individualismo y la pluralidad. [...] el verdadero socialismo vuelve a traer, no de forma premeditada, sino con natural necesidad, toda la bella cultura, en todas sus múltiples y concretas manifestaciones que se han perdido o visto peligrar en los milenios carentes de ingenio.” [Landauer, G. «Pan» S 11, 1 de junio de 1911, año 3º, p.83] (Frank 2012:142-143)

<sup>5</sup> El peligro ante el imaginario cultural de lo natural hace siglos que es un hecho consciente y no por eso resoluble. Paradójicamente si bien todas las apetencias naturales tienen límites, no existen límites naturales —personales o sociales racionales— a la adquisición de dinero y mercancías. En un reportaje realizado en la década del 70, Lewis Mumford —crítico de las desavenencias técnicas sobre los procesos civilizatorios— nos ofrecía un ejemplo lúcido ante el problema energético latente: “Tiene usted una ilustración muy simple en lo que esta ocurriendo en cualquier barrio residencial suburbano de los Estados Unidos. La mayoría de los habitantes de estos barrios miden la prosperidad por el tamaño de sus prados. Si pueden adquirir hasta media hectárea, dedican ocho horas a la semana a ir y venir con sus cortadoras automóbiles para cortar el césped. Sencillamente, tierra malgastada en césped. Aquí yo tengo la misma extensión de tierra; pero en lugar de desperdiciarla en un gran prado, he reducido éste al mínimo, y puedo cortarlo en hora y cuarto, sin

La horda socializa e incuba en su seno a los constantes nuevos miembros embrionarios, de la misma manera como la masa fermenta y crece por la acción de la levadura hasta convertirse en pan. “Lo lejos que llegan los efectos de esta cultura de la crianza se hace evidente en cuanto la suma de características biológicas específicas del *homo sapiens* se concibe como resultado de la evolución, en el interior de las hordas, de las incubadoras de cría. Ya aquí comienza para los hombres una historia natural de lo que no es natural, cuyas prolongaciones modernas recaen sobre nosotros en forma de crisis de «alienación» ecológica y social. Lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia primitiva es la revolucionaria incubación de la antinaturalidad dentro de la propia naturaleza”. (Sloterdijk 1994:28)

El imaginario jerárquico moderno forjado de la relación entre naturaleza y cultura instituye el modelo higiénico, profiláctico e ingenieril que Bauman señala: “La jardinería y la medicina proporcionaban los arquetipos de la postura constructiva, y la normalidad, la salud y la higiene eran las metáforas de las tareas humanas y de las estrategias en la administración de los asuntos humanos. La existencia humana y cohabitación se convirtieron en objetos de planificación y de gerencia. Lo mismo que la vegetación de un jardín o un organismo vivo, no se les podía dejar que se las arreglaran por sí solos y menos que terminaran infestados de malas hierbas o de tejidos cancerosos. La jardinería y la medicina son formas funcionalmente distintas de la misma actividad, la de *separar y aislar los elementos útiles destinados a vivir y desarrollarse de los nocivos y dañinos, a los que hay que exterminar*”. (Baumann 1997:97)

Es más, estamos habitando un jardín biotecnológico que (re-/co-)produce —con la biología molecular como estandarte— tanto lo natural como lo social, pues mientras la naturaleza se produce, la ciencia produce otra naturaleza. Tanto el tecnocentrismo como el ecocentrismo se desarrollan en una escenografía capitalista que fabrica el vínculo de los hombres con el mundo y entre sí, pues establece las relaciones productivas, con la naturaleza, con los cuerpos, con la alimentación y hasta el orden temporoespacial. Ya no se trata solo de un intervencionismo explícito en los modos de relacionarnos, sino también, el extremo de intentar forjar nuestras representaciones inconscientes con la idea tácita irreductible de un unívoco orden social organizado. Así, no existe una naturaleza impoluta, esencialmente virgen ya que ella siempre “designa la *geopolítica* de nuestras prácticas sociales, del conjunto de *dispositivos sociotécnicos*

---

ayuda de nadie. Tengo frambuesos y groselleros de varias clases, una cama de espárragos y un huerto de verduras. En otras palabras, puedo gozar de toda la riqueza de este ambiente dedicando al trabajo el mismo número de horas que otros dedican a cortar el césped. En otro sentido, el residente suburbano pertenece a la cultura del poder. Su prado le da posición social. No cultiva nada útil en él. Yo, por el contrario, pertenezco a la cultura humana, y por ello, sin trabajar más, gozo de toda su enorme diversidad. El suburbano gasta gasolina y aceite para mantener su pradera. Yo sólo uso la energía del sol, que me proporciona alimentos. Ésta es una de las soluciones al problema de la demanda de energía y lo que cabe hacer para resolverlo. La respuesta consiste en reducir la demanda de energía mediante un adecuado planeamiento. No necesito gastar gasolina para el trabajo que aquí realizo”. Véase Oltmans 1975: 108-109.

que se sedimentan en hábitats cambiantes portadores de sus propias especificidades”. (Mendiola 2006:50)

El “proceso civilizador” —como mostró Elias y aunque parezca contradictorio, sin serlo— intentó humanizar nuestro hábitat erradicando de él todo rastro físico o presencia corporal. Así persiguió, al comienzo del desarrollo moderno, dos objetivos principales y complementarios: uno higiénico y otro ético. “En principio estos dos objetivos estaban auténticamente diferenciados e «higiene» era la forma que tenía la ciencia moderna de enfrentarse a los nuevos peligros que la urbanización y la superpoblación habían creado. El objetivo ético se hallaba enraizado en la preferencia que había otorgado a lo espiritual sobre la naturaleza el humanismo clasicista y su elemento social de formación, el *Bildungsbürgertum*. La tendencia a fundir lo higiénico con lo éticamente alabable podía detectarse ya en el apogeo decimonónico del proceso civilizador. Pero en este campo la biopolítica comienza cuando la fusión se ha completado”. (Heller & Fehér 1995:18) Frente a una época de puras promesas, la abolición del dualismo alma-corporal o la liberación del cuerpo no faltó en la lista cismática y por ella bregaron desde el “comunismo cultural” de Heine hasta la izquierda hegeliana aunadora del dualismo kantiano y el sensorio corpóreo de Feuerbach; aunque Hegel en su *Lecciones sobre la estética* advirtió sin ser escuchado —según Heller & Fehér—, conforme su prospectiva, que el “Espíritu” tenía que elevarse y diferenciarse en ese dualismo por autonegación para alcanzar la tan mentada armonización final de la “Historia”.<sup>6</sup> Es ahí donde puede explicitarse el camino iniciático foucaultiano que va desde “el alma como prisión del cuerpo” o tecnología individualizante del poder productora de cuerpos dóciles y fragmentados (anatomopolítica) a la “gestión de los procesos biológicos de la población” (biopolítica).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> En un par de pasajes y de manera más prolongada, Hegel da cuenta de la relación alma-cuerpo a partir de varios ejemplos llegando a la síntesis tan anunciada que hemos caprichosamente recortado para que no resultara tan tediosa su lectura: “[...] el interés igualmente importante del conocimiento afecta a la *unidad* de alma y cuerpo, la cual desde siempre ha opuesto las máximas dificultades al discernimiento conforme al pensamiento. En virtud de esta unidad es la vida precisamente una primera manifestación natural de la idea. Debemos por tanto concebir la identidad alma y cuerpo, no como mera *conexión*, sino de modo más profundo. [...] Ahora bien dentro de esta existencia real el concepto se eleva asimismo a la unidad ideal de todas estas determinidades, y esta unidad ideal es el alma. [...] La sensación del organismo vivo no pertenece autónomamente sólo a una parte particular, sino que es esta simple unidad ideal de todo el organismo. Esta pasa por todos los miembros [...] y sin embargo en el mismo organismo no hay varios miles de sentientes, sino solo uno, *un sujeto*. [...] sólo lo vivo es idea y solo la idea lo verdadero”. (Hegel 1989:91)

<sup>7</sup> “Concretamente ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazado por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos estos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y

Allende lo vital, las elecciones alimentarias dan cuenta de la identidad cultural, aunque no menos de la segregación social.

Para Bouvard y Pécuchet —esos personajes de la novela homónima de Flaubert que sabiamente señalan que “el gusto es el gusto”— la higiene alimenticia ya era un problema que el positivismo de la época no había resuelto: “¿Qué es, por consiguiente, la higiene? «Verdad de este lado de los Pirineos y error en el otro lado»(...) no es una ciencia.

En vista de ello, pidieron que les dieran de comer ostras, pato, costillas de cerdo con repollo, crema, queso de Pont-l'Evêque y una botella de Borgoña. ¡Fue una manumisión, casi un desquite, y se burlaron de Cornaro! ¡Había que ser un imbécil para tiranizarse como él! ¡Qué vileza pensar constantemente en la prolongación de la existencia! La vida no es buena sino con la condición de gozarla.” (Flaubert 1990:75)<sup>8</sup>

La literatura ya ponía en cuestión algo tan bien ponderado en el presente: la ambición de llegar al cementerio muertos, pero en perfecto estado de salud. Difícilmente llegue alguna vez el día en que un diálogo como el que sigue sea posible:

—¿De que se murió?

—De nada. Se le acabó la salud.” (Lispector 2001:50)

Por otro lado, la historia de la pintura siempre menospreció el género denominado “naturaleza muerta” como un reflejo de la jerarquía de los sentidos — superiores e inferiores— que ha estipulado al gusto en tanto mera necesidad física. El apetito siempre ha sido un inconveniente para el pensador pues las ideas se ven turbadas y encantadas por los movimientos que producen en nuestro interior los jugos gástricos: “lo lindo o lo seductor, por el contrario, hace que el hombre

---

*controles reguladores: una biopolítica de la población.* Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente”. (Foucault 1990:168-169)

<sup>8</sup> En un pasaje anterior de este mismo capítulo cierto seudocientificismo sobre la higiene alimenticia es expresado no con menor sutileza, sino con ejemplos hilarantes: “Su ideal era Cornaro, el caballero veneciano que gracias al régimen alcanzó una vejez extremada. Sin imitarlo completamente, se podían tomar las mismas precauciones, y Pécuchet sacó de su biblioteca un manual de higiene escrito por el doctor Morin.

¿Cómo se las habían arreglado para vivir hasta entonces? Los manjares que a ellos les gustaban estaban prohibidos. Germana, desconcertada, ya no sabía que servirles.

Todos los alimentos tienen sus inconvenientes. La morcilla y los chorizos, el arenque ahumado, el bogavante y la caza son «refractarios». Cuanto más grande es un pescado tiene tanta más gelatina y por consiguiente es pesado. Las legumbres producen acideces, las pastas causan pesadillas, los quesos «considerados en general son difíciles de digerir». Un vaso de agua por la mañana es «peligroso». Cada bebida o comestible era seguida por una advertencia parecida, o bien por estas palabras: «Malo», «¡Cuidado con el abuso!», «No es conveniente para todos». ¿Por qué era malo? ¿En qué consistía el abuso? ¿Cómo se podía saber si una cosa era o no conveniente para uno?”.

descienda de ese estado de contemplación pura, necesario para la contemplación de lo bello en sus diversos grados, excitando forzosamente la voluntad con la presencia de objetos que la halagan directamente y que rebajan al sujeto puro del conocimiento a la condición de humilde siervo de la voluntad”. (Schopenhauer 1987:168)<sup>9</sup> El realismo pictórico de esa supuesta naturaleza inanimada, al ser representada con un alto grado de naturalismo nos invita más a que la degustemos que a contemplarla.

En la actualidad, los obsesivos maníacos de la comida sana y la “higiene social” ya han sido tipificados idealmente: “ortoréxicos”.

Warhol y toda su ironía pop no sólo representó como pocos y anticipadamente el fin en el lienzo y en el mundo de la “naturaleza muerta” clásica al remplazar los vegetales, patos y botellas de vino por hamburguesas, coca-cola y latas de sopa Campbell coloridas y fluorescentes, sino que nos legó un mensaje unívoco y refinado: ¿hay algo más cultural y antinatural que las latas de “tomate natural” que colorean nuestras salsas cotidianas y pueblan las góndolas de los supermercados?

---

<sup>9</sup> “[...] no hay en la esfera artística más que dos clases de cosas lindas que deben ser excluidas del arte. La primera y más inferior de estas dos clases la encontramos en las escenas domésticas de la escuela flamenca, cuando el autor se rebaja representando viandas que despiertan el apetito por su perfección, con lo que no hacen sino excitar la voluntad que nos distrae de la contemplación pura del objeto. Los frutos pintados son más admisibles, pues, como ulterior desenvolvimiento de la flor y por sus formas y colores se nos ofrecen como bellos productos naturales, sin que forzosamente pensemos en su cualidad de comestibles; pero es inadmisibile la representación, con fidelidad engañosa, de platos servidos con ostras, arenques, langostas, mantecadas, cerveza, vino, etc.” (Schopenhauer 1987:168)

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2017) *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BACON, Francis (1974) *Ensayos sobre moral y política* México: UNAM.
- BAUMANN, Zygmunt (1997) *Modernidad y Holocausto* Madrid: Sequitur.
- BENN, Gottfried (1978) *Ensayos escogidos* Buenos Aires: Alfa.
- BUÑUEL, Luis (1963) *Las Hurdes, tierra sin pan* [Film-documental: 27 min.].
- CALVINO, Italo (1990a) *Bajo el sol jaguar* Buenos Aires: Tusquets.
- de OLIVEIRA, Manuel (1963) *El pan* [Film-documental: 23 min.].
- FLAUBERT, Gustave (1990) *Bouvard y Pécuchet* Buenos Aires: Losada.
- FOUCAULT, Michel (1990) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRANK, Manfred (2004) *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología* Madrid: Akal.
- HEGEL, G. W. F. (1989) *Lecciones sobre la estética* Madrid: Akal.
- HELLER, Ágnes & FEHÉR, Fereng (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo* Barcelona: Península.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1992) *Tristes trópicos* Barcelona: Paidós.
- LISPECTOR, Clarice (2001) *La hora de la estrella* Madrid: Siruela.
- LUKÁCS, Georg (1967) *Estética. I. La peculiaridad de lo estético 4. Cuestiones liminares de lo estético* Barcelona: Grijalbo.
- MACHADO, Antonio (1969) *Juan de Mairena I*, Buenos Aires: Losada.
- MATVEJEVIC, Predrag (2013) *El pan de cada día*. Barcelona: Acantilado.
- MENDIOLA, Ignacio (2006) *El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica* Madrid: Catarata.
- OLTMANS, Willem L. [edit.] (1975) *Debate sobre el crecimiento* México: FCE.
- PROCTOR, Robert N. (1999) "The Nazi diet" en, *The Nazi war on cancer* New Jersey: Princeton University Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1987) "Libro Tercero, El mundo como representación —Segunda consideración— XL Lo lindo. Halaga la voluntad y destruye la contemplación. Debe ser excluido del arte" en *El mundo como voluntad y representación* México: Porrúa.
- SCHMITT, Carl (1997) *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* México: UAM/Azcapotzalco.
- SLOTERDIJK, Peter (1994) *En el mismo barco* Madrid: Siruela.
- SONTAG, Susan (1984) "El antropólogo como héroe" en *Contra la interpretación* Barcelona: Seix Barral.
- WÉNIN, André (2009) *No sólo de pan vive el hombre. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza* Salamanca: Sígueme.

### **III. La comida sentida y la vida detenida**

#### **Representación y reproducción alimentaria**

*El sentido aflora, los sentidos lo rozan (todos los sentidos, también el de las palabras). La flor puede cobrar el sentido de la superficie porque designa la parte externa y más fina de la planta. No hay sentido más que a flor de sentido. Nunca fruto por recoger, sino la pintura de los frutos, como la venida de los frutos por recobrada sin cesar, respuesta en el mundo, a flor de piel.*

Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*

## 3.1 La comida y su representación

### 3.1.1. ¿Fósiles mudos? Naturaleza muerta

Dentro de la amplia sintaxis del mundo sumiso de las cosas que nos rodean, su silencio y su materialismo es afín a la fenomenología hermenéutica y a la delectación de los sentidos. Morosos de atención y pletóricos de impresionismo, la saturación de objetos, proyectan su anuencia simbólica. Sin embargo, más allá de nuestra neurosis y de su ser, siempre están ahí: “[...]vamos hacia nosotros volviendo de las cosas, *sin abandonar* la residencia entre las cosas”. (Heidegger, 1994a:138) Esto, no necesariamente significa que se le haya prestado demasiada atención: “Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa de un modo *demasiado pobre*. En el curso del pensar occidental esto tuvo como consecuencia que la cosa se la representara como un *ignotum X* afectado por propiedades percibibles. Visto desde esta perspectiva, todo aquello *que pertenece ya a la esencia coligante de esta cosa* nos parece, ciertamente, como un aditamento introducido posteriormente por la interpretación”. (*Ibidem*:135). Por otro camino discurre el coleccionista o el niño desordenado benjaminiano que entabla una relación única y original con los objetos y resulta un alegorista o un fisonomista del mundo de las cosas (Benjamin 1989:55) o el ángel elegíaco del castillo de Duino que simboliza la superación metafísica no cristiana del fetiche mercantil y sus mercachifles. (Rilke 1945)

Vivimos en el reino de lo cósmico: tanto el lugar de las últimas como de las meras cosas. Sin embargo nos cohibe nominar a todo de la misma manera. Por eso “las cosas de la naturaleza y las usuales son lo que habitualmente llamamos cosas”. (Heidegger 1992:43) De otra cosa hablamos cuando los objetos surgen representados en su desnudez, abstraídos de su funcionalismo y su eficiencia. O tal vez, cuando al retratarse surgen “tan elevadas al nivel de personajes, cuanto los personajes están rebajados al nivel de las cosas”. (Bataille 2003b:87)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Coincidimos con Bataille en lo perturbador que resulta un simple vegetal pintado por Manet, aunque no en la minimización que realiza del género. Este capítulo fue, en parte, inspirado por la alegoría testamentaria de un “manejo de espárragos” de ese pintor, aunque resultó un intento de rescatar lo revelador que siempre puede resultar la “vida detenida” de los objetos —en particular de la representación del vitalismo alimenticio— para comprender ideas, actitudes y mentalidades de diversas épocas. El pasaje al que hacemos referencia dice: “El privilegio de la naturaleza muerta es ser siempre insignificante por sí misma: antes, la naturaleza muerta introducía una especie de vacío, un mero ornato en el conjunto significativo en el que se inscribían la pintura y el arte en general. La naturaleza muerta era ajena a los desarrollos que el edificio buscaba resaltar: tenía su lugar, humilde sin duda, en los capiteles de las iglesias, pero un lugar de inocente decoración. Las admirables naturalezas muertas de Manet son diferentes; no son, como las del pasado, meros entremeses decorativos. Son cuadros como los otros: es que Manet, en primer lugar, había puesto la imagen del hombre en el mismo nivel que la de la rosa o la de un pastel: las naturalezas muertas de *El almuerzo en el estudio* están tan elevadas al nivel de personajes cuanto los personajes están rebajados al nivel de las cosas. La frase de Malraux: «Ante todo, Manet no es un gran pintor de naturalezas muertas sólo por azar» está justificada por esa reciprocidad de los sentidos, *pero solo por esa reciprocidad*. Un vago matiz de burla, aunque circunscrito al instante agresivo del modo de ejecutarlos, anima también esos objetos indiferentes. Las naturalezas muertas de Manet no poseen aún la pura, la secreta «realidad» que Malraux atribuye con razón a las de Cézanne. Un limón de Manet es perturbador. La paradoja de *El Espárrago* agudiza ese carácter: ilustra el deslizamiento al que dio pie la indiferencia de Manet”. (Bataille 2003b:86-87)

¿Cuándo las cosas no son meras cosas? ¿Cuándo están ahí sin considerar si sirven para algo? Cuando se nos aparecen representadas en una obra o mejor dicho rememoradas.<sup>2</sup> Un ejemplo de esto será para Heidegger una naturaleza muerta reconocida y sobre la que se dará un debate que no cesa.<sup>3</sup> Esta primera referencia pictórica no es caprichosa sino buscada para intentar pensar un género tan despreciado como no atendido por los “profesionales” del arte y la estética: la mal llamada naturaleza muerta, de la que nos ocuparemos especialmente como instancia representativa de sus objetos más comunes, los alimentos. Nos interesa pensar tanto su marginación, su vínculo con el sensorio humano —en particular con el gusto—, su forma de mostrarse que revela —como diría Heidegger— la “coseidad” de los objetos, que por sí mismos son mudos, aunque expresados por una obra se vuelven performativos y adquieren habla.

---

<sup>2</sup> “¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan *por* las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta, es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que solo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora”. (Heidegger 1994a:158) Y tal vez ese recuerdo tenga que basarse en la intensidad experiencial a la manera proustiana y surrealista que propone Benjamin: “¡Pasar por el pasado en el recuerdo del sueño! —Por lo tanto: recordar y despertar son íntimamente afines. Pues despertar es el giro dialéctico, copernicano, de la rememoración”. (Benjamin 2005:394 [K 1, 3])

<sup>3</sup> Existe un célebre debate —en el que no nos detendremos especialmente y sobre el que mucho se ha escrito— acerca de “Viejos zapatos con cordones” (1886) de Vincent Van Gogh en el que participaron M. Heidegger y M. Schapiro. El mismo fue retomado en varias oportunidades, aunque se destaca el curso de Derrida que salió publicado como “Restituciones de la verdad en pintura”, en *La verdad en pintura* (2005). Los filósofos organizan su lectura del cuadro sobre la asignación de la cosa representada: Heidegger —campesina— (1992:58 y ss.), Schapiro —ciudadinos— (1999:149 y 153) y Derrida —“diabólicos”— (2005:290), aunque este último toma partido y señala la simplificación exegética de Schapiro con respecto al texto de Heidegger (*Idem*:309) y describe su argumentación como dogmática y precrítica (*Idem*:327 y 372).

Más allá de la filosofía, “el poetizar es la capacidad del habitar humano”(Heidegger 1994a:177) y es por eso que una éfrasis de Olga Orozco (2012:296) sobre esa naturaleza muerta nos invita en su desvelarse a hacer aparecer el ocultarse:

“¿Son dos extraños fósiles,  
emisarios sombríos de una fauna sepultada en un bosque de carbón,  
que vienen a reclamar un óbolo de luz para sus muertos?  
¿Son ídolos de piedra,  
cascotes desprendidos del obraje de los más tristes sueños?  
¿O son moldes de hierro  
para fraguar los pasos a imagen del martirio y a semejanza de  
la penitencia?”

## **Bibliografía**

- BATAILLE, George (2003b) *Manet*. Murcia: IVAM.
- BENJAMIN, Walter (1989) *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- DERRIDA, Jacques (2005) *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- HEIDEGGER, Martín (1992) *Arte y poesía*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1994a) *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal.
- RILKE, Rainer Maria (1945) *Las elegías de Duino*. México: Centauro.
- OROZCO, Olga (2012) *Poesía Completa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- SCHAPIRO, Meyer (1999) *Estilo, artista y sociedad, en Teoría y filosofía del arte*  
Madrid: Tecnos.

### 3.1.2 La vida reposada del alimento ante el fetichismo de la mercancía

¿Qué habrá producido el idealismo en nuestra cultura, que las cosas se nos han ido convirtiendo en ideas o mensajes, las ideologías han precipitado en formas de existencia y esa argamasa entre lo físico y lo semántico ha miserabilizado la experiencia?

Ahí está: en su bastardía la naturaleza muerta, un capítulo subsidiario de la historia del arte. Leídas como significantes técnicas o biológicas, el ilusionismo o trampantojo (*trompe-l'oeil*) en su verismo engañoso no debería perturbarnos<sup>1</sup> sino interrogarnos acerca de los límites de la ficción o las posibilidades de lo simbólico. “Probad a echar mano al sabroso fruto o al tentador jarro, y os daréis contra un frío y duro cuadro. Cuanto más hábil es la ilusión, más impresionante, en cierto modo, es el sermón sobre la apariencia y realidad. Cualquier naturaleza muerta es, *ipso facto*, una vanitas”. (Gombrich 1967:136)

Ahora, nombrar es vehiculizar un sentido: en el caso de la naturaleza muerta<sup>2</sup> se trata de un oxímoron —a la manera de realidad virtual, su avatar actual— pues la palabra latina *natura* deriva del participio pasado del verbo *nasci* (nacer) lo cual sugiere que la naturaleza no designaba originariamente las cosas naturales que nos rodean sino los procesos que la originaban. *Contradictio in adiecto*, la naturaleza muerta es un fallido, o sea, nació muerta (*stillborn*).

Si nombrar significa, adjetivar estigmatiza: “Estamos ante una paradoja irresoluble, cosa que los nombres que la naturaleza muerta recibió desde un principio, allá por el siglo XVII, demuestran ampliamente: *stilleven*, *vie coye*, *stillstehende Sache*. Vemos que siempre se trata de un nombre adjetivado, y la adjetivación (*still*, *coy*, etc.) contradice lo que en el nombre (*leven*, *vie*) es intrínseco, el movimiento, en definitiva, la vida”. (Stoichita, V. I. 2000:27) Por un momento la vida se suspende, se detiene, se la exime de su movilidad: apreciación menos perturbadora pues una cosa es la quietud y otra la muerte, ya que aunque lo

---

<sup>1</sup> La filosofía contemporánea, en variadas oportunidades utilizó al “trampajo” para dar cuenta de una época que abusa de las “quimeras de la similitud” y produce encantamiento emparentando “la semejanza y la ilusión”: “es el tiempo privilegiado del *trompe-l'oeil*, de la ilusión cómica, del teatro que se desdobra y representa un teatro, del *quid pro quo*, de los sueños y de las visiones; es el tiempo de los sentidos engañosos; es el tiempo en el que las metáforas, las comparaciones y las alegorías definen el espacio poético del lenguaje” (Foucault 1986:62); o mostrando lo ajeno que resulta esa técnica a la representación pictórica y a su vínculo con la mirada: “El cuadro es algo tan ajeno a un *trompe-l'oeil* que necesita el ojo para acceder a lo verdadero, y en cierto sentido no es más que una llamada al ojo para que lo reconozcan. Aún en el caso de que no se parezca a ninguna otra cosa (y no se parece a nada, en efecto, aunque fuera figurativo, puesto que su función visible consiste en dar lo dado), el ojo recobra frente a él el derecho de que se había desasido para dejarle ser, el derecho a creerse el lugar desde donde el mundo, aun en caso de estar manifestándose, se ve manifestarse, manifiesta su manifestación”. (Lyotard 1979:46)

<sup>2</sup> Si bien esta es la denominación más común de ese tipo de representaciones, supuestamente aparece por primera vez en los inventarios de cuadros de Holanda a mitad del siglo XVII, y será documentado recién a partir de mitad del siglo XVIII. Véase Stoichita, V. I. 2000: 27 y Schneider, N. 1999:7. Otro tema es la correcta denominación de este tipo de género, véase por ejemplo el ensayo “Las naturalezas muertas” de Huysmans, 2017:29-35.

muerto está inerte, no todo lo que parece inerte necesariamente está muerto, amén de que la muerte entendida como inmovilidad de cualquier producto orgánico es perfectamente relativizable. Se trata, tal vez, de la lógica de los extremos (vida-muerte), la cual nos puede permitir leer con cierta complejidad la cuestión: “Y, ciertamente, es en los extremos donde esos elementos, cuya separación de los fenómenos es tarea del concepto, salen a la luz con mayor precisión. La idea se parafrasea como configuración de la conexión de la que extremo-único con lo a él semejante”. (Benjamin, 2006:230-231)<sup>3</sup>

Ahora, este vínculo entre la vida y la muerte se re-significa en la verosimilitud del posible origen: la ofrenda de alimentos en platos y cántaros en las tumbas más antiguas encontradas —tradición devenida fértil: dar de comer a los muertos—. Siempre, la comida o su representación estuvo ligada al principio de la vida y continuó ejerciendo —desde antes de la institucionalización de las religiones— su influencia sobre los muertos. Tal vez ahí se halle el mayor fundamento del posterior surgimiento del género “naturaleza muerta” como decantación del vínculo inmemorial de lo humano con el alimento. “Una idea similar debió estar detrás de las pinturas rupestres neolíticas, que casi invariablemente representan animales. Todas las teorías tienen sentido: que estas imágenes de animales fueron dibujadas en la entraña de la tierra para aumentar la fertilidad; que la imagen fue identificada mágicamente con el animal y que alancear la imagen aseguraba la caza del mismo; o la teoría más fascinante, que sugiere que las imágenes fueron restauración de animales alanceados, la ofrenda a cierto dios del reemplazo de una parte de su creación que nosotros, para mantenernos vivos, tuvimos que matar y comer”. (Davenport 2002:17-18)<sup>4</sup> El propio Davenport sitúa

---

<sup>3</sup> Una cita surge como “salteador de caminos” con la finalidad de, caprichosamente, vincular dos palabras insatisfactorias en su traducción, aunque ricas en su desguace etimológico pues expresan elementos que los conceptos —como diría Benjamin— extraen de los fenómenos y se tornan especialmente visibles en la perspectiva de los extremos. El barroco —casualmente despreciado durante mucho tiempo por irracional— tal vez emparenta la tragedia y la comedia de los conceptos Naturaleza muerta y *Trauerspiel*: “Si desmembrásemos la palabra *Trauerspiel* en sus elementos constitutivos obtendríamos *Trauer*, luto y *Spiel*, juego, espectáculo, alegría. Los extremos que necesita el intérprete ya están contenidos en la propia palabra. En un primer nivel de análisis podemos decir que *Spiel*, como espectáculo e ilusión, designa el carácter huidizo y absurdo de la vida, y *Trauer*, la tristeza resultante de esa percepción. Tendríamos así una primera interpretación: el drama designa la tristeza de un hombre privado de trascendencia (pues con ella la vida no sería absurda), en una naturaleza desprovista de Gracia”. (Rouanet 1984:18)

<sup>4</sup> En su Seminario 7, “La ética del psicoanálisis”, Lacan se pregunta sugerentemente por la función del arte, y al inicio hace mención a las pinturas rupestres de Altamira, sumando otra perspectiva a las citadas por Davenport, y concluyendo, en parte, que esos “ejercicios sobre la pared” fijan al habitante invisible de la cavidad y es en ese sentido en que podría organizarse la historia de la pintura en torno al dominio progresivo de la ilusión del espacio: “Asombra la elección de una cavidad subterránea. Un emplazamiento tal sólo ofrece obstáculos al enfoque que se supone necesario para la creación y la contemplación de las imágenes cautivantes que oran las paredes. Producir imágenes, ir a contemplarlas, no debían ser cosas muy fáciles en las condiciones de iluminación que se supone debían ser las de los primitivos. Y, sin embargo, en el momento inicial, las imágenes que nos parecen ser las primeras producciones del arte primitivo fueron situadas en las paredes de una caverna. Podría llamárselas pruebas, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del término. Pruebas sin duda para el artista, pues esas imágenes, como saben, se recubren unas a otras, cual si, en un lugar consagrado, para cada sujeto capaz de ofrecerse a ese ejercicio, fuesen la oportunidad de dibujar, de

dos inicios históricos que marcan la tradición ininterrumpida de la naturaleza muerta. Uno en Egipto, en donde se acostumbraba a dar de comer a la fuerza vital o Ka de los difuntos (representada con el jeroglífico de los brazos abiertos al cielo:



), que ante la falta de alimento se saciaba con la representada en las paredes de la tumba. Hipogeos que sistematizan la estratificación social *post mortem*. Otro en Israel, a partir de un pasaje en el Libro de Amós —Profeta Menor, pastor, perito en sicómoros y especialmente obsesionado con la justicia social— que relata la decadencia durante el reinado de Jeroboam II (783-741 a.C.) a partir de un encuentro con Yahvé: “El Señor, Yahvé, me mostró una canasta de fruta de verano y me preguntó: —¿Qué ves Amós? Y respondí:— Una canasta de fruta de verano. Yahvé me dijo: Ha llegado el fin a mi pueblo Israel. No le perdonaré ya más tiempo. (Amos 8: 1-2) El fruto —pues fructifica— siempre resulta un significativo

---

proyectar nuevamente lo que había que manifestar y asimismo de hacerlo encima de lo que había sido hecho precedentemente. Esto nos hace pensar en algo así como el nacimiento de cierta posibilidad creadora. Prueba igualmente en el sentido objetivo, pues estas imágenes no pueden dejar de impresionarnos como estando ligadas profundamente a la vez con la relación más estrecha con el mundo, quiero decir con la subsistencia misma de poblaciones que parecen estar compuestas esencialmente por cazadores, y también con ese algo que, en su subsistencia, se presenta con el carácter de un más allá de lo sagrado, que es justamente lo que intentamos fijar en su forma más general mediante el término de la Cosa. Es la subsistencia primera, diré desde el ángulo de la Cosa”. (Lacan 2007:171-172) Hay variopintas y ricas interpretaciones sobre el arte prehistórico encontrado en diversas cuevas: aquellas de descubrimiento más lejano como las de Lascaux y hasta las encontradas hace sólo un par de décadas como la de Chauvex. Para la primera tenemos el conmovedor poema de René Char, “La bestia innumerable” (1951), que en tanto “cíclope bufo” y sabiduría llorosa inspiró la mirada canónica de Bataille, el cual a su vez nominándolo como “el milagro de Lascaux” lo asimiló a la civilización griega y lo instó a forjar la idea de que la obra de arte está íntimamente relacionada a la formación de la humanidad. (Bataille 2003a) Bataille inspiró a Nancy a escribir “Pintura en la gruta”: “De improviso, y con un primer gesto, hace aproximadamente veinticinco mil años, el *animal monstrans* se muestra. No mostraría nada si no se mostrara a sí mismo al mostrar. Muestra con un trazo el extraño que él es, muestra la extrañeza del mundo al propio mundo, y muestra además su saber de la mostración y de su extrañamiento. Pues «mostrar» no es otra cosa que poner aparte, poner a distancia de presentación, salir de la pura presencia, ausentar y, así, absolutizar.” (Nancy 2008:102) A esto se suma la lectura de ese texto que realizó Blanchot, el cual sugiere que “el arte está siempre vinculado al origen, referido éste siempre al no-origen; explora, afirma, suscita, en un contacto que conmueve toda forma adquirida, todo lo que está esencialmente antes, lo que es sin ser todavía”. (Blanchot 1976:16) Y más adelante sugerentemente se pregunta sobre el enigma no resuelto de la particular representación del hombre en esas pinturas. Esto también hizo meditar a otros: “Los *aistheta* son al alma lo que las bestias de Lascaux son al hombre que las pinta. Éste vive de comerlas, perece si le faltan. Pero el pintor de las cavernas no es el hombre que come la carne. Ni tampoco su ojo, que se alimenta de colores. El ojo devuelve al color el alma que le debe, y se la vuelve a coger. No la ve, se despierta gracias a ella y la vela. La mirada pintora es la visión de la ausencia de sensación en su presencia, el *fort* en el *da*”. (Lyotard 1996:167) Acerca del más reciente descubrimiento de Chauvex (1994) está la interesante película de Herzog, *La cueva de los sueños olvidados* (2010) o la interpretación de Gubern cuando señala que permiten develar la difícil amalgama entre contenido simbólico y legitimación mimética (Gubern 1996:77) También vale la pena mencionar la sugerente reflexión de Herbert Read según la cual, más allá de la habitual comprensión en tanto fin esencialmente práctico de ese tipo de representaciones, “el arte existía independientemente de la magia; sus orígenes fueron distintos y solo en el transcurso del tiempo se juntó con prácticas de este tipo”; así como los artistas “primitivos” funcionan como lo siguen haciendo los niños: “empiezan haciendo abstracción de la realidad y realizando un esbozo gráfico del objeto. Lo que hacen, en efecto, es una representación y no una reproducción”. (Read 1977:28, 31-32)

henchido de significado (no menos que el árbol —que ramifica—<sup>5</sup>); los vocablos hebreos cotillean una exégesis perenne: fruta madura (*qāyits*) y fin (*qaits*); las imágenes proveen didacticismo espiritual: desde la más llana contraposición de la frugalidad contenida en la canasta frente a la codicia y la rapacidad de los pudientes, hasta la tácita idea de la finitud —muy propia de toda naturaleza muerta— y sapiencialmente expresada como *memento mori* y *vanitas* (Eclesiastés: «*Vanitas vanitatum omnia vanitas*»), o sea aquello que se nos arrebatará. El oráculo enuncia metafísicamente muerte y destrucción, las frutas maduras lo anuncian materialmente. Luego del desastre, todo vuelve a empezar y Yahvé le comunica a Amós —sobre el final de su texto y a través de una hipérbole trasuntada de justicia social— que se derretirán todos los collados, que los hombres caminarán juntos por lo cual no serán más arrancados de su tierra, la cual plantarán y los proveerá de frutos maduros por siempre. Corolario: la canasta volverá a llenarse y —en tanto paradigma indiciario de diversos valores civilizatorios— reaparecerá en los mosaicos romanos y continuará su presencia silente —salvo durante el desmesurado barroco— a lo largo de la cultura occidental. “La naturaleza muerta ha perdurado 4 mil años y merece ser estudiada nada más que por eso. El retrato aparece y desaparece, o es prohibido o pierde significado (como ha ocurrido en nuestro tiempo). El paisaje es intermitente —rara vez lo encontramos incluso en descripciones—. [...] Todos los géneros de la pintura son discontinuos y sólo el poema lírico, o la canción, pueden reclamar una parcela tan antigua de nuestra cultura entre las artes”. (Davenport 2002:18)

Así que la canasta seguirá ahí, mientras nosotros polinizamos lo invisible —“somos las abejas de lo Invisible”, dice Rilke— tratando de revivir el temor que ha producido en el poeta la mutación del estatuto de las cosas: “Y esta actividad se encuentra sostenida y apoyada de manera sorprendente por la desaparición, siempre más rápida, de tantas cosas visibles que no pueden reemplazarse. Para nuestros abuelos[...] casi cada cosa era un receptáculo en el cual encontraban algo humano y al que añadían su parte de humanidad. Y he aquí que se acercan a nosotros, venidas de América, cosas vacías, indiferentes, apariencias de cosas, *simulaciones de vida*... Una casa, en la acepción americana, una manzana americana o una viña de allí no tiene nada en común con la casa, la fruta, el racimo en los cuales habían penetrado la esperanza y la meditación de nuestros antecesores... Las cosas dotadas de vida, las cosas vividas, las cosas *admitidas en nuestra intimidad* están declinando y ya no pueden ser sustituidas. *Nosotros somos quizá los últimos que habrán conocido tales cosas.*” (Rilke 1945:104-105) La vida reposada se distancia de la festividad del consumo y clama por la trasmutación

---

<sup>5</sup> Este pasaje podría emparentarse —tanto por el diálogo como por su juego de palabras— con la visión de Jeremías sobre la vara de almendro (1:11-12): “La palabra de Jehová vino a mí, diciendo: —¿Qué ves tú, Jeremías? Y dije: —Veo una vara de almendro. Y me dijo Jehová: Bien has visto; porque yo velo sobre mi palabra para ponerla por obra”. La palabra “almendro” viene de la hebreo *shaquéd* que significa además de “estar despierto”, también “luz”, lo cual se ajusta mucho a su naturaleza, porque es el primer árbol en florecer, o sea una especie de precursor de la primavera o porque no, del cumplimiento de la palabra profética. A su vez, “velar” o estar insomne se dice en hebreo *shacad*; ambas tienen un sonido muy parecido; muchos han relacionado el almendro con la vigilancia de Dios para ejercer el juicio (de ahí también el vínculo con el fragmento de Amós).

ininterrumpida de las cosas amadas (moraleja: memento mori del deseo y del consumo. Rilke intuye el fetichismo un par de años antes que Freud).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Véase especialmente la Carta de Rilke a Witold Von Hulewicz a propósito de las *Elegías de Duino* (13 de noviembre de 1925) y la lúcida e inspiradora lectura de Agamben: “En una carta de 1912, Rilke habla de la mutación que se ha verificado en las cosas en términos que recuerdan de cerca el análisis marxiano del carácter de fetiche de la mercancía. «El mundo se encoge», escribe, «porque, por su lado, también las cosas hacen lo mismo, en cuanto que desplazan cada vez más su existencia en la vibración del dinero, desarrollando en él un género de espiritualidad que rebasa hasta ahora su realidad tangible. En la época que me ocupó, el dinero era todavía oro, metal, una cosa bella y la más maravillosa, la más inteligible de todas». En Rilke, o sea en un poeta que no tiene ciertamente fama de revolucionario, vuelve a encontrarse la misma nostalgia del valor de uso que caracteriza a la crítica de Marx a la mercancía. Sin embargo, frente a la imposibilidad de un regreso al pasado, esa nostalgia se traduce en Rilke en el programa de una transformación en lo invisible del mundo de las cosas visibles”. (Agamben 2006b:81) Esta lectura, con matices, se ajusta a una tradición que conjuga la teórica marxista con la poética de la modernidad. Pienso en un texto canónico: Berman, 1988. En especial el capítulo “2. Marx: el modernismo y la modernización” (pp. 81-119) y el “3. Baudelaire: el modernismo en la calle” (pp. 129-165)

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006b) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- BATAILLE, George (2003a) *Lascaux o el nacimiento del arte* Córdoba: Alción.
- BENJAMIN, Walter (2006) *Obras Completas. Libro I/Vol. I* Madrid: Abada.
- BERMAN, Marshall (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* Buenos Aires: Siglo XXI.
- BLANCHOT, Maurice (1976) *La risa de los dioses* Madrid: Taurus.
- DAVENPORT, Guy (2002) *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*. México: Turner-FCE.
- FOUCAULT, Michel (1986) *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* Buenos Aires: Siglo XXI.
- GOMBRICH, Ernst H. (1967) *Meditaciones sobre un caballo de juguete* Barcelona: Seix Barral.
- GUBERN, Román (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto* Barcelona: Anagrama.
- HUYSMANS, Joris-Karl (2017) *La epilepsia del cielo*. Rosario: Iván Rosado.
- LACAN, Jacques (2007) *El Seminario. Libro 7, "La ética del psicoanálisis"* Buenos Aires: Paidós.
- LYOTARD, Jean-Francois (1979) *Discurso, figura* Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Modalidades postmodernas* Madrid: Tecnos.
- NANCY, Jean-Luc (2008) *Las musas* Buenos Aires: Amorrortu.
- READ, Herbert (1977) *Arte y sociedad* Barcelona: Península
- RILKE, Rainer Maria (1945) *Las elegías de Duino* México: Centauro.
- ROUANET, Sergio P. (1984) "Presentación" en W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasilenses.
- SCHNEIDER, Norbert (1999) *Naturaleza muerta. Apariencia real y sentido alegórico de las cosas. La naturaleza muerta en la edad moderna temprana*. Colonia: Taschen.
- STOICHITA, Victor I. (2000) *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea*. Barcelona: del Serbal.

### 3.1.3 Del macro-objeto-mundo al micro-mundo-objeto: el alimento y lo doméstico en primer plano

La modernidad trajo varias cosas bajo el brazo —además de pan y/o obligación de venta de fuerza de trabajo— y entre ellas, la consolidación de un canon de géneros pictóricos establecido por las élites sociales con el fin de encauzar, en una época plagada de dinamismo y cambios, el lugar de ciertos grupos que arriesgaban su posición de privilegio. Volvió a dar frutos el “árbol de Porfirio”, el cual desde los primeros siglos de la era cristiana le había asignado en su taxonomía un lugar no privilegiado a las sustancias inanimadas, amén de su legado vegetariano.<sup>1</sup>

Ahora, de igual forma que la secularización no produjo el anuncio de la defunción divina hasta bien desarrollado el proceso moderno, las escenas religiosas fueron adquiriendo un papel secundario en la representación. De ahí que el proemio de la naturaleza muerta es su versión “invertida” o “pseudo” en donde los alimentos y enseres culinarios —de tamaño prominente o “natural”— aparecen en primer plano, secundados por alguna representativa escena bíblica. Lo doméstico o profano versus la enseñanza religiosa o sagrado. “Lo *pro-fanum* existe solo por oposición al *fanum*. El primer plano de la imagen es su plano profano y, en tanto que plano que precede, se distingue y se opone al sacro. Por lo tanto, existen tres vías convergentes que cristalizan en una misma antítesis entre los diferentes niveles de la imagen. El último plano es un texto (traducido a imagen) que tiene un carácter sagrado y utiliza los rasgos tradicionales de la pintura. El primer plano es una anti-imagen, un «fuera de texto» con un carácter profano y utiliza para ello los medios de un «arte otro».” (Stoichita 2000:17) La etimología se conjuga con la representación: siendo lo profano lo que está “delante del templo”, la imagen desdoblada sienta un mojón en la representación pictórica moderna pues logra englobar en el campo visual de la obra parte del espacio del espectador, o sea el “fuera de texto” o el más acá de la imagen. A través de la problemática del alimento empieza a tematizarse la función propia de la imagen. Imágenes que tienen como tema la imagen; representaciones que tienen como tema la representación.

La naturaleza muerta y el paisaje en tanto temas centrales pictóricos aparecieron simultáneamente en el siglo XVII. ¿Qué produce que se descentralice la figura humana y se empiecen a pintar objetos domésticos y paisajes? ¿Qué nueva narratividad se encuentra en lo que pertenecía al detalle o a lo decorativo? La serenidad para con las cosas exige templos vacíos. Todo según como se contempla<sup>2</sup>: se enmarca y se clarifica. Barthes —que escribe sobre un pintor menor

---

<sup>1</sup> Véase Porfirio en *Sobre la abstinencia*. Este neoplatonista tiene como antecedentes sensibles respecto de la animalidad a los filósofos Pitágoras, Teofrasto, Filón de Alejandría, Diógenes Laercio, Sexto Empírico y fundamentalmente a Plutarco —con sus *Charlas de sobremesa* y en especial por *Acerca de comer carne / Los animales utilizan la razón*—. El virtuosismo está en razonar y no dejarse dominar por la zona baja —el estómago—, y para eso uno debe abstenerse de alimentos que supongan un goce corpóreo. Racionalismo y frugalidad: los alimentos nos someten más que las percepciones porque nos imponen una necesidad en nuestro cuerpo por la cocción y digestión (45, 1)

<sup>2</sup> La raíz etimológica de la palabra latina *templum* y de su corriente expresión griega *témenos*, es *tem*, de donde se forma el verbo *temnein*, que significa “cortar”. *Témenos*, participio pasivo, significa

que representa “singularmente” catedrales vacías a las cuales emparenta con “la aterciopelada suavidad beige de un helado de avellanas”— señala que el gesto de la época es desembarazarse “limpiamente de la religión para establecer en su lugar al hombre y su imperio de las cosas”.<sup>3</sup> (Barthes 2003b:23) Iglesias vacías, aún de estilo gótico, pero producto de la Reforma y la iconoclasia de la Guerra de los Treinta Años transmutan en representantes del protestantismo y así se representan, más allá de la época en la que fueron erigidas, desprovistas de fieles, estatuas u otras imágenes. Templo y tiempo: recorte y demarcación —espacial y temporal— entre el fin de una época y el inicio de otra.

La ética tiene sus pareceres y —como sabemos— a veces se conjuga con ciertos espíritus: protestantismo y capitalismo. En gran medida el significado de las imágenes depende de su “contexto social y cultural”. Las escenas más representadas —mercados de comida, cocinas o alimentos rodeados de bártulos domésticos— coinciden con una nueva época en el ámbito económico-social en donde se trasmutan valores y se destacan ciertos bienes alimenticios debido a los nuevos métodos de producción. Los historiadores coinciden en que los Países Bajos fueron, en la región europea, de los primeros en donde se evidenció la desintegración de las antiguas estructuras económicas feudales y más rápidamente

---

“recortado”, “demarcado”. Todo templo es una *demarcación*: un recorte mediante el cual se deslinda un espacio despejado al que se asigna el carácter *sagrado*. Lo que se dice “un claro” en un escenario natural en donde pueda realizarse un evento importante para la comunidad. “Fundar un templo es, pues, promover un gozne, en el cual, en el propio recorte y demarcación, se propone la unión frágil y precaria, de cielo, tierra e infierno. Pero esa fundación adquirió en nuestros ancestros griegos y latinos, especialmente en Roma, una peculiar forma ritual de expresarse y manifestarse, de la cual debía surgir, con la acotación del espacio sagrado, cierta evocación de la fundación propia del mundo [...] Y el templo era, en este sentido, el recorte y demarcación primera o primigenia de lo que de este modo se fundaba: la ciudad. [...] Lo importante era asegurar y asignar ese ‘recorte’ del cielo, de lo cual se ocupaba la magistratura latina del augur, sacerdote cuya misión consistía en *contemplar* el cielo. Y es que el templo era lo que provenía de esa *contemplación*. Contemplar no era algo opuesto a la vida activa [...] Contemplar significa *cum-templare*, o producir un recorte, una demarcación (delimitadora) del cruce o la intersección que, en el cielo, producen los habitantes de éste [...] Con/templar era, pues, trazar los límites y las demarcaciones a través de las cuales el mundo, el *cosmos*, adquiriría sentido y significación, o coherencia simbólica...”. (Trías 2000:14-17)

<sup>3</sup> La lectura de las imágenes es un mundo rico y complejo, sobre el que ya venimos viendo que los pensadores muchas veces no acuerdan. Si bien no entraremos en detalles, nos gustaría dejar indicado que Peter Burke no coincide con la lectura que Barthes sobre la obra de Saenredam: “Un ejemplo más complejo de los problemas que plantea la lectura de las imágenes de interiores es el que plantea la serie de cuadros de interiores de iglesia pintados por el artista holandés del siglo XVII Pieter Saenredam (1597-1665). Cabría pensar que sólo tendría sentido pintar esas iglesias como eran en realidad, pero un análisis atento de las obras ha planteado ciertas cuestiones bastante arduas. En aquella época, las iglesias en cuestión eran utilizadas para el culto calvinista. Sin embargo, en los cuadros pueden verse algunas imágenes católicas e incluso, a veces, personas celebrando ritos aparentemente católicos, como el bautizo que se está realizando en la nave sur de la iglesia de S. Bavón de Haarlem. Un análisis cuidadoso de los pequeños detalles demuestra que el oficiante no es un pastor protestante, sino un cura católico vestido con sobrepelliz y estola. Se sabe que Saenredam tenía amistad con los católicos de Haarlem (durante el siglo XVII había muchos católicos en la República Holandesa). En estos cuadros, el artista «restauró» las iglesias al estado católico que tenían anteriormente. Las imágenes de Saenredam nos proporcionan un mejor testimonio de la persistencia del catolicismo holandés que de la apariencia que tenían por aquel entonces las iglesias de Holanda. No son simples vistas de interior, sino que están «cargadas de reminiscencias históricas y religiosas»”. (Burke 2005:121-123)

avanzó el nuevo sistema capitalista. La “eficiencia” de los nuevos modos de producción pulverizó los gremios de artesanos y es en la agricultura donde dicha transformación se hizo más evidente: desde el siglo XVI el crecimiento poblacional produjo un aumento en la demanda de comestibles y el sistema medieval de “los tres campos” fue sustituido por la economía de rotación de cosechas, lo que permitía una explotación más efectiva del suelo y, por lo tanto, un excedente. Cambiaba la posibilidad de abastecimiento de medios de subsistencia —en paralelo a las relaciones laborales y las garantías del trabajador con respecto a la supervivencia— y esa experiencia reclamaba una representación visual que se irá desacralizando. Valga como ejemplo la “manera” —por lo estrambótico de la mezcla de planos temporales disímiles y de conjugación de relatos— de entreverar al campesinado de esa época como gran protagonista en sus mercados rebosantes de frutas y verduras con personajes bíblicos de otros tiempos en un segundo plano. Mezcla de temas sublimes y triviales o excitación de los apetitos para los críticos del arte; “desencantamiento del mundo” para Max Weber; “cosificación” en donde las relaciones interpersonales asumen el carácter de cosas para Georg Lukacs. A pesar de que gran parte de las poblaciones padecen hambre, la cornucopia escenográfica y las alegorías de la fertilidad expresaban pictóricamente —un tiempo después obtendrá formato teórico en los escritos fisiócratas— la sublimación mítica del bienestar que produce lo “natural” o la tierra. Aunque todavía no bailan, las mercancías empiezan a balancearse muy lentamente al ritmo de una melodía alienante y fetichista.

En definitiva, se trata de un “nuevo naturalismo burgués” que “es un modo de representación que procura no tanto hacer visible todo lo anímico cuanto animar todo lo visible e interiorizarlo. Los cuadros íntimos en que toma cuerpo esta concepción artística han pasado a ser la forma característica de todo el arte burgués moderno, y ningún otro es tan adecuado al alma burguesa como éste, con su impulso hacia lo profundo y sus limitaciones”. (Hauser 1993:138)

Formas de ver y de mostrar, pero también de interiorizar. Cambia lo “macro” y paradójicamente se representa a través de lo “micro”. “El hecho de que los pintores de la República Holandesa fueran de los primeros en representar vistas urbanas e interiores domésticos —por no hablar de los bodegones— nos ofrece una clave muy valiosa para entender el carácter de la cultura holandesa de la época. Dicha cultura, dominada por las ciudades y los comerciantes, se caracterizaba por el valor concedido a la observación del detalle «microscópico». De hecho, fue un holandés, Cornelis Drebbel (ca. 1572-1633), el que inventó el microscopio, y también fue un holandés, Jan Swammerdam (1637-1680), el primero que lo utilizó para descubrir y describir el nuevo mundo de los insectos. Como insinúa la especialista en historia del arte americana Svetlana Alpers, la cultura holandesa del siglo XVII se caracterizó por fomentar el «arte de describir»”. (Burke 2005:106) Es un momento en el cual a lo humano —en tanto botánico: herborista o entomólogo— se le abre un nuevo mundo que es “el teatro de la naturaleza”, ante la cual es necesario realizar un inventario. El espíritu de curiosidad invade la mirada de los letrados, los mecánicos y por supuesto, los artistas que penetran ese mundo, atraviesan la superficie de los objetos y enuncian la delectación del detalle. Un estatismo generalizado con aires contorsionistas. Hay algo de micro en la naturaleza muerta: de hecho es considerada un arte menor, por

lo doméstico y su didacticismo. Contemplar ciertas expresiones básicas del mundo a través de un microscopio y a partir de ahí desarrollar ideas más magnificentes, esquemas de color, fidelidad objetual, principios espirituales en un mundo donde pasa a primer plano la materia. Un divertimento, ante la abismal sensación de que la vida puede, aunque sea por un instante, quedar en suspenso, amén de su perennidad. Lo inmutable o la eternidad de lo precedero.

## **Bibliografía**

- BARTHES, Roland (2003b) *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- BURKE, Peter (2005) *Visto o no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- HAUSER, Arnold (1993) *Historia social de la literatura y el arte 2*. Zaragoza: Labor.
- PLUTARCO (2008) *Acerca de comer carne / Los animales utilizan la razón* Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- PORFIRIO (1984) *Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos.
- STOICHITA, Victor I. (2000) *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea*. Barcelona: del Serbal.
- TRÍAS, Eugenio (2000) "El templo" en *Pensar, Construir, Habitar. Aproximación a la arquitectura contemporánea*. Mallorca: Editorial Fundación Pilar I Joan Miró.

### 3.1.4 Parerga y paralipomena: aderezos u ornatos de la representación

Baudelaire —auténtico pintor de la vida moderna— destacó la fertilidad de las imágenes miradas a través de una ventana. Una escena fija que nos obliga a reconstruir imaginariamente tantas vicisitudes vitales. Como decía cierto aguafortista porteño: “cada ventana iluminada en la noche crecida, es una historia que no se ha escrito”. Es una nueva sensibilidad citadina que posee sus abolengos. Hay un indudable desarrollo y “complejización” que va desde las representaciones de esas figuras inmemoriales en las cuevas, en tanto perfiles de animales flotando en la piedra, pasando por la definición del entorno hasta el sutil uso del color para delimitar las formas —significativo momento (siglo XVI) en que logra aislarse el objeto del fragmentario mundo de superpuestos colores que vemos en la naturaleza—. Entonces, qué decir de la idea del cuadro como una ventana al mundo: tal vez que la perspectiva es un arte sin precedentes en el campo de la representación, una gramática lógica de las relaciones espaciales en las manifestaciones gráficas enunciada en *De pictura* (1435) “Antes que nada [trataré acerca del lugar] donde voy a dibujar. [Primero] inscribo un rectángulo de ángulos rectos tan grande como lo desee, el cual se considera que es una ventana abierta a través de la cual veo lo que quiero pintar.” (Alberti 1998:67) Una nueva trampa para el ojo o ilusionismo —raramente practicado en la historia como un fin en sí mismo—, de la bi-dimensión del plano pictórico a la escena tridimensional que presenta la ventana. En realidad, la adopción de cierta técnica pictórica fue, en Occidente, la respuesta a la concepción del cuadro como una “ventana abierta al mundo” —real o imaginaria— a través de la realización de la perspectiva lineal y aérea y del claroscuro. A partir de ahí entra en escena el cuadro enmarcado de caballete, así como la —no menos importante en tanto baremo— “verosimilitud” visual, recién puesta en duda en el siglo XIX. Ahora la productiva metáfora de la ventana en tanto un rectángulo de ángulos rectos remitía a la instauración del marco —mojón segregante del espacio real y el ficcional—, enunciado antes “tímidamente” en los retablos góticos —más figurado que efectivo—, aunque iniciática separación del mundo alusivo pictórico con respecto al espacio del espectador. Éste no es un acontecimiento más en la historia de la pintura, pues, a partir de aquí, la representación se vuelve un principio absoluto y se substituye la “magia de la presencia” por la racionalidad de la ilusión. El marco delimita, tabula el espacio, fija márgenes y estipula la línea migratoria de lo irreal.

Esta novedad dará sus frutos y desde fines del siglo XVIII y a partir de los juicios de Kant —el marco como “aderezo” de la pintura— se articulará un debate continuo sobre su significado. “Las mismas cosas que se llaman *adornos (parerga)*, es decir, las cosas que no son parte esencial de la representación del objeto sino que únicamente se refieren a él exteriormente como aderezo, y aumentan la satisfacción del gusto, no producen este efecto más que por su forma: así sucede en los cuadros de pinturas, en los ropajes de las estatuas y en los peristilos de los palacios. Que si el adorno no consiste en una bella forma por sí misma, está destinado como los marcos dorados, a recomendar la pintura a nuestro asentimiento por el atractivo que tiene, y toma entonces el nombre de *ornato* y perjudica la verdadera belleza.” (Kant, 1995 § XIV) Más allá de la diferencia entre adorno y ornato, el marco es un aditivo —si quisiéramos seguir jugando con la metáfora alimentaria— o un aditamento, o sea algo exterior. Y ahí se gesta el

debate: ¿el marco forma parte o es algo externo al objeto? “apertura de irrealidad” o “agujeros de idealidad” (Ortega y Gasset 1963:311); “conciencia del marco”, “recinto regular que aísla” o “espacio virtual de la imagen” (Schapiro 1999:32); “enmarcado” y “rellenado”, “delimita campos” y “organiza espacio resultante” (Gombrich 1980:170). El marco produce su hazaña: arrasa con la predominante concepción mágico-sensorial encabalgándose en cierta tendencia irredimible de la época: el predominio de lo racional. Mayormente, enmarcar resultará —criterio habitual durante gran parte del siglo XX— la generación de una metáfora y quien expuso con claridad esto fue Rudolf Arheim: “un marco separa a la imagen de cuanto la rodea para indicar que ella constituye un mundo independiente. De hecho, un cuadro trata de ser en la mayor parte de las ocasiones una representación autónoma del mundo, y no una parte de él. Pero este encuadramiento de la imagen, sin embargo, constituye un avance sumamente tardío y sofisticado: originalmente las imágenes se sumaban al mundo como meros embellecimientos o comentarios al mismo a la manera en que los *graffiti* se pintan sobre un muro. [...] Alrededor del siglo XV, en el arte occidental se comenzó a perder la relación orgánica que hasta entonces se había dado entre las obras de arte y su contexto. Esto es especialmente cierto en el caso de los cuadros, convertidos por los artistas en objetos ambulantes, que ni estaban ya hechos para nadie en concreto ni tenían ya su lugar propio en sitio alguno. Cuando los artistas empezaron a producir sus imágenes religiosas, sus paisajes y sus escenas de género para lo que podríamos llamar el mercado —esto es, para un tipo de clientes en vez de para un patrón concreto— los cuadros tuvieron que convertirse en objetos portátiles, y un marco proporcionaba la necesaria autonomía física y psicológica. (Arnheim 2001:67-68) El marco se relaciona tanto con su interior, limitando el “radio de acción del cuadro”, como con su exterior, en tanto hace del cuadro “un objeto físico, un mueble”.

El problema que resulta es cómo definir algo que se le añade a la obra, al mismo tiempo que se le opone. Desde el punto de vista de la objetualidad de la pintura, el marco es indudablemente parte de ella y desde el punto de vista de la representatividad, está excluido. La idea de *parergon* es ilustrativa y pertinente: *para*: contra; *ergon*: obra. “Un *parergon* se ubica contra, al lado y además del *ergon*, del trabajo hecho, del hecho, de la obra, pero no es ajeno, afecta el interior de la operación y coopera con él desde cierto afuera. Ni simplemente afuera, ni simplemente adentro. Como un accesorio que uno está obligado a recibir en el borde, a bordo. Es, en un primer abordaje, el a-bordo”. (Derrida 2005b:65)

## Bibliografía

- ALBERTI, Leon Battista (1998) *Tratado de pintura*. México: UAM.
- ARNHEIM, Rudolf (2001) *El poder del centro. Estudio sobre la composición en las artes visuales*. Madrid: Akal.
- DERRIDA, Jacques (2005b) *La verdad en pintura* Buenos Aires: Paidós.
- GOMBRICH, Ernst H. (1980) *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Barcelona: Gustavo Gili.
- KANT, Immanuel (1995) *Crítica del juicio* Madrid: Austral-Espasa-Calpe.

- ORTEGA Y GASSET, José (1963 ) “Meditación del marco” en *Obras Completas, Tomo II, El Espectador (1916-1934)* Madrid: Rev. de Occidente.
- SCHAPIRO, Meyer (1999) *Estilo, artista y sociedad, en Teoría y filosofía del arte*, Madrid: Tecnos.

### 3.1.5 El gusto: cédula de reconocimiento. Del discernimiento literal de los alimentos incorporados a la belleza estética figurada

La ambivalencia del gusto —como empezamos a ver en el capítulo anterior— se expresa en su difusa significación: de la literalidad a lo analógico o de la habilidad en el discernimiento de los alimentos al de la belleza u otras cualidades estéticas. Amén de excepciones, el gusto literal es un sentido bastardo, denostado, y especialmente eclipsado a medida que el concepto de lo estético profundiza su rigor filosófico. No menos paradójico resulta que el básico haya aportado al metafórico una parte importante de su lenguaje y marco conceptual para la apreciación estética de las obras de arte. La comunión íntima con un objeto a través de una experiencia sensorial personal refleja la idea de gusto: sea ésta mediante una pequeña muestra (*taste*) o conjugue disposiciones personales —hacia un objeto, una actividad o una comida—, pero nunca exenta de una carga afectiva que se manifiesta en el degustar y clasificar con agrado o desagrado. Así, resulta que este sentido ofrece una analogía adecuada para juzgar la calidad de una experiencia a partir de nuestra aprobación subjetiva. Ahora, el concepto de belleza que connota esa apreciación no resulta menos elusivo.

Habitualmente se ha estereotipado una época —el siglo XVIII— que, con bastante razón y a partir de un acercamiento diferenciado a la belleza, el arte, el placer y la percepción, marca un mojón en la filosofía europea imponiendo el gusto —opuesto metafóricamente como un sentido figurado a la acepción literal— y fecundando la estética. Hablamos de una historia de la denostación de lo sensual que murmulla con su buena conciencia la contenida filosofía a partir de cierto binomio equívoco centrado en conceptos del placer y el saber: “el gusto se presenta, en efecto, como un «saber que no sabe, pero goza» y como un «placer que conoce»”. (Agamben 2016:21) Es indudable que esa categoría del sensorio humano enreda el pensamiento y nos dificulta —salvo que se la menosprecie— el pensar y poder arribar a máximas convincentes: el gusto es anterior a la sentencia que cada uno de nosotros realice acerca de una cosa y sus categorías son previas —y por qué no performativas— a las más estrictamente estilísticas. Es claro que el gusto es el sentido más adecuado para ser utilizado en un contexto estético, pues el funcionamiento de la reacción perceptiva es perfectamente comparable a la apreciación de un sabor, circunstancia que entremezcla percepción y placer. De ahí la analogía que posibilita explicitar nuestra comprensión de lo bello, la sofisticación estética y hasta el estilo social. De ahí, tal vez, la remilgada semántica donde sabor es saber y la sabiduría degusta el mundo. Ahora, podemos acordar la idea que se tiene del gusto: un sistema de preferencias individual o colectivo e histórico que tiene vocación de realizar juicios con pretensión universal. Sin embargo, respecto del gusto analógico desconocemos las causas de la sensación así como las directrices que gobiernan el fenómeno y nuestra evaluación resulta ser realizada a partir del conocimiento propio del objeto y de los sentimientos subjetivos que genera en nosotros, estipulando una adecuada “capacidad” que responde valorativamente al arte y a los bellos objetos de la naturaleza.

En definitiva, el gusto, en tanto juicio sobre lo bello, surge como una forma de conocimiento distinta, tanto a la sensación como a la ciencia, y conjuga placer y saber —Campanella y el “advertimiento intuitivo”; Leibniz o lo “similar al instinto”

—, complejizándose con el advenimiento de la Modernidad ilustrada —Addison y Voltaire o “la dualidad del gusto”; Montesquieu y la “medida del placer”; Baumgarten y su “otro saber”: “*aestheta* o las cosas que percibimos” y “*noeta* o las cosas que sabemos”— aunque sin lograr hallar su lugar en la partición metafísica entre lo sensible y lo inteligible: “un sentido así, faltante (o supernumerario), es el gusto, que no puede ser descripto a no ser por medio de metáforas; auténtico sentido antimetafísico, que permite aquello que, por definición, es imposible: el conocimiento de la apariencia de lo sensible (de lo bello en cuanto «eso que es lo más aparente») como verdadera, y la percepción de la verdad como apariencia y placer”. (Agamben 2016:26)

“*De gustibus non est disputarum*”. Amén del esfuerzo y la ambición dieciochesca por filosofar y discurrir sobre el gusto, éste posee una historia que no es asimilable al sentido común de ese adagio, sino que centra su fundamento más allá del sujeto. El gusto se funda sobre categorías externas y dadas de antemano que el sujeto reconoce y valora: “el fundamento del gusto ha sido, hasta el siglo XVIII, extrínseco y los juicios de gusto han poseído un carácter subsidiario, dependiente”. (Bozal 1999:25) O sea, encontraba sustento en diversos ámbitos —morales, políticos, sociales, históricos y hasta estéticos—, y hubo improntas muy determinantes, como por ejemplo, las proporciones que había plasmado el vitruvianismo<sup>1</sup> —que se basaban en una idea de belleza y perfección y no en lo agradable empírico— al inicio de la *era vulgaris*, que seguirán tallando su influjo en el medioevo con connotaciones simbólicas de profundo sentido religioso —el ordenamiento del templo asimilable a la armonía métrica corporal del resucitado— hasta el cenit renacentista del hombre emblema de Leonardo.

---

<sup>1</sup> Marco Vitruvio Polión es un caso más en la historia de la cultura occidental sobre el que no se tienen muchas noticias propias —salvo algunas mínimas autobiográficas dispersas en *De Architectura*— y que resulta un hito insoslayable pues ordena, selecciona y amalgama conocimientos devenidos de la tratadística griega sobre arte y arquitectura, de la ciencia y la mecánica del helenismo tardío y de la alta experiencia de los ingenieros romanos; pero además de eso que siente como un “deber cívico”, es un intelectual que realiza tipologías (el templo y sus clases, el teatro, la casa), rescata arquetipos ideales (la cabaña primitiva) y —en gran “medida” por lo que ha pasado a la posteridad— un creador de sistemas de medidas (los órdenes). Como dice Calatrava en un prólogo de una de las ediciones de su obra: “La arquitectura debe estar determinada, ante todo, por la *proporción* (...) La proporción significa, básicamente, la íntima relación de la arquitectura con la geometría: si la proporción arquitectónica encuentra en Vitruvio un término de comparación privilegiado, el cuerpo humano (las proporciones medias de un “hombre bien formado”) la demostración última de la perfección de éste es el ser inscribible en el círculo trazado a partir del ombligo y en el cuadrado correspondiente. La metáfora antropomórfica no contradice sino que refuerza la razón geométrica (...) la simetría vitruviana es, etimológicamente, con-mensuración, un conjunto complejo de medidas relacionadas entre sí”. (Calatrava 1991:17) Estas ideas son expresadas por el autor en diversas partes del tratado del que seleccionamos algunas: “El razonamiento es una actividad intelectual que permite interpretar y descubrir las obras construidas, con relación a la habilidad y a la proporción de sus medidas”. (Libro I, Cap. 1 p. 25); “La Ordenación consiste en la justa proporción de los elementos de una obra, tomados aisladamente y en conjunto, así como su conformidad respecto a un resultado simétrico (...) y lograr así un resultado apropiado o armónico de la obra en su conjunto.” (Libro I, Cap. 2, p. 32); “Obtendremos la belleza cuando su aspecto sea agradable y esmerado, cuando una adecuada proporción de sus partes plasme la teoría de la simetría”. (Libro I, Cap. 3, p. 36) (Vitruvio 1997)

Con respecto al tema que nos ocupa, la representación alimentaria a partir de las naturalezas muertas, podría decirse que gran parte de la concepción despreciativa de ese género se sustenta en la idea del gusto que adquirirá gran protagonismo en el siglo XVII —porque aunque posee su estirpe, su auge allanará el camino de la modernidad ilustrada—: el buen gusto se ajustaba a la Idea, a diferencia del mal gusto que solo se limitaba a “copiar” la realidad, sin mejorarla. Lo cotidiano y los que se ocupan de eso —desde Caravaggio hasta los *bamboccianti*— mantenían una actitud servil e inculta, pues se aspiraba a partir de la Idea en tanto fundamento, a embellecer la naturaleza y no a reproducirla. Y es justamente la belleza la que articuló los juicios críticos, extremándolos en torno a su realización o su carencia.

Es que el gusto no es sin lo bello. Epifanías o puros significantes, por la ausencia de significado: “la belleza es uno de los grandes secretos de la naturaleza —supo decir la ilustración alemana con esa ambición congregante y pedagógica— cuyo efecto vemos y sentimos todos, pero cuya esencia, como concepto de comprensión general pertenece al terreno de las verdades insondables [...] se capta con los sentidos, pero se comprende merced al entendimiento” (Winckelmann 1964:17)<sup>2</sup>. Ahora, este credo también posee su prontuario, que podríamos llevar —como casi todo— hasta el ideario platónico, pero que resulta más fecundo detenernos en el pasaje del mundo románico del siglo XII al gótico del siglo XIII como el precedente más significativo de lo que será el debate moderno. El quiebre se da en el pasaje de una concepción organicista de tradición platónica en donde los objetos físicos eran manifestación alegórica de principios sobrenaturales a una segregación entre lo terreno y lo celestial en el que tendíamos a conformarnos con la duplicación o imitación del más allá, o sea con una realidad diferente. “De la misma manera que se articularon lo espiritual y lo material; el neoplatonismo del siglo XII se tiñó de aristotelismo en el siglo XIII y la presencia del cielo en la tierra, que daba lugar a la concepción alegórico-metonímica del románico, a la posibilidad de intercambio entre simbolizante y simbolizado, se transmutó en separación del espíritu y la materia, en articulación de simbolizante y simbolizado con imposibilidad de confusión entre ambos”. (Tomás 2005:186) Por transitividad, si hay algo que explicitó estos cambios fue la alteración del vínculo entre la belleza y el bien. Variados “simposios” ya han conjugado esos términos y expuesto que la contemplación de algo bello —apetito del bien o sustento— se relacionaba con el deseo de poseerlo. Uno de los grandes temas de la cultura de todas las épocas es el problema de la “incorporación”, y en este momento se patentiza en que bajo esa mirada el pensamiento resultaba estar vinculado con la estructura física de las necesidades humanas o con lo que el hombre debía procurarse para subsistir, pues la belleza se fundamentaba en ellos.

---

<sup>2</sup> Más allá de lo insondable que pueda resultar la belleza —más si se nos presenta “mutilada”— y cómo aprehenderla, tanto los sentidos como la razón tienden a forjar —para el espíritu neoclásico, anti barroco y anti rococó de Winckelmann— la historia del arte en base a ese pináculo “retrógrado” que resultó ese ideal clásico de la impasibilidad divina y de la belleza que reside en la cultura antigua en cuanto a la líneas puras y a las armónicas proporciones, tan dispar a ciertas creaciones de su época: “Quiere recordar a sus contemporáneos los verdaderos modelos de belleza y apartarlos de las exageraciones de la escultura moderna, es decir, en su tiempo, la escultura barroca: cuerpos desmesuradamente alargados o retorcidos, rostros deformados por la voluntad de expresar el placer o el dolor extremos”. (Ranciére 2013:19)

Bondad y belleza estaban, en la cosmogonía del románico, unidas a dios y como cada cosa u objeto terrestre participaba de esas condiciones divinas y es por eso que la contemplación se fundamentaba en el deseo de posesión. Ahora, si bien esa conexión era coherente con el ideario epocal y todo tendía hacia eso —la existencia como un *continuum* ininterrumpido, la no división de la realidad en partes, la ausencia de enmarcado fuerte en pintura, la conjunción entre presencia y representación, así como entre lo espiritual y lo material—, dicha concepción, en un momento, se evidenció como no discriminatoria entre hombres y animales más que en su graduación, lo cual ponía en duda la validez de la percepción estética. El neoplatonismo del siglo XII que creía que la espiritualidad del cielo se expresaba en la materialidad de lo terrestre mutó en siglo XIII —que abrevando en ciertas concepciones aristotélicas— fue diseccionando y jerarquizando la realidad en partes articuladas que fueron adquiriendo —con gran ayuda de la compartimentación del sensorio humano— sus particularidades y sus diferencias: la búsqueda del bien de los seres creados y la contemplación de la belleza con independencia de la bondad, dando lugar a lo que sería una parte muy significativa de la conformación de la moderna cultura europea. Hacemos lugar a un momento en que la estética moderna desistió del sentido literal del gusto y encumbró una especie de sentido “otro” que solo se referenció en el original por sus diferencias.

De hecho, el socavamiento del gusto original tuvo su auge con los ingeniosos filósofos dieciochescos, pero la horadación comenzó bastante antes. La filosofía no la tuvo fácil con la belleza pues su estatus —amén de la rigurosidad argumentativa— siempre conservó un halo misterioso y no congeniable con la apreciación subjetiva. La belleza siempre tuvo y sigue teniendo para el más común de los sentidos un “no se qué” o una propiedad indefinida. La historia de la filosofía contada desde la argumentación definitoria de estos conceptos podría registrarse como un relato sobre el desquicio: poniendo un eje en las impresiones empiristas y en la pérdida de su condición objetiva, la belleza se estereotipó en un tipo de placer. Durante el siglo XVII los Tratados acerca de las pasiones concordaban en la elección de las mismas, y solo se diferenciaban por su instancia combinatoria y por la versión preeminente del placer, un sentimiento surgido de la gratificación del deseo e intereses propios<sup>3</sup>. La cuestión resultó ser un llamado de atención a futuro ante un exceso de relativismo que había partido de alguien inesperado: Thomas Hobbes, que con su teoría egoísta y parcial centrada en el placer o displacer personal a partir de la propensión de lo humano a un apetito insaciable —no

---

<sup>3</sup> Este tema resulta muy claramente desarrollado por Alexander Matheron que señala que: “La mayor parte de ellos [autores del siglo XVII] acuerdan en considerar como primitivas tres parejas de sentimientos fundamentales: amor y odio, deseo y aversión, alegría y tristeza (placer y dolor), de las que todos los demás serán más o menos derivados. Se trata de saber sobre cuál de las tres parejas recae la prioridad. [...] Tal debate no es para nada gratuito. Lo que está en juego tras esta pugna por la prioridad es toda una concepción del hombre y, en cierto modo, toda una concepción del mundo”. (Matheron 1988:83-84) Por ejemplo, podemos citar el catalogo pasionario de Hobbes: “Estas pasiones simples denominadas *apetito, deseo, amor, aversión, alegría y pena*, tienen nombres diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar según la alternativa o sucesión de esas pasiones”. (Hobbes 2005:44)

demasiado disímil de la glotonería del Leviatán—, sentencia que siempre se actúa teniendo como horizonte la maximización del interés<sup>4</sup>. Ahora, como no todos deseamos lo mismo “este análisis plantea unas consecuencias inquietantes para la teoría del Gusto: si la belleza (el objeto al que se dirige el objeto del Gusto) es placer, el placer implica una supuesta satisfacción del deseo, y como el deseo es autodirigido, entonces los juicios del Gusto no solo son subjetivos (se refieren a un sentimiento, más que a una cualidad objetiva que existe fuera de nosotros) sino también relativos (son distintos en cada individuo, tal como sucede con el interés propio). Este restringido catálogo de placeres, el papel del cálculo racional de las ventajas personales en la percepción de la belleza y la vinculación del placer a la satisfacción de los propios deseos fueron atacados en la subsiguiente avalancha de teorías estéticas y morales que intentaron refutar la egocéntrica esencia de la filosofía hobbesiana”. (Korsmeyer 2002:76)

Asistimos a una larga historia de la restricción y la controversia, que como bien dice Gadamer (2003: 66) “originalmente el *concepto del gusto* es más *moral* que estético” y que —no casualmente— el jesuita, conceptista y moralista Baltasar Gracián es una figura destacada en esta historia que —sin abandonar una jerga culinaria— considerará que, a pesar de que se trata del más animal e interior de nuestros sentidos, contiene la simiente de la distinción al juzgar la espiritualidad de las cosas. El gusto y su discernimiento sensible que acepta o rechaza en virtud del placer inmediato, no es para el español mero instinto, sino el justo medio entre la sensación instintiva y la libertad espiritual: “es el juicio trono de la prudencia; es el ingenio esfera de la agudeza. Cuya eminencia y cuya medianía deba preferirse, es pleito ante el tribunal del gusto”. (Gracián 2001:30). Así el sentido del gusto se caracteriza por elegir y enjuiciar logrando distanciarse respecto a las cosas que se corresponden con las necesidades más primarias de la existencia por lo cual resulta una primera “espiritualización de la animalidad”. “Hay cultura de gusto, así como de ingenio. (...) Ingenio sublime nunca crio gusto ratero”. (*Idem*:42) Aspirar a poseer “gusto relevante” a partir de la comunicación con otras personas que posean un gusto superior para así lograr valorar las cosas con objetividad a partir de un cierto “gusto crítico”. Todo un modelo formativo que adquiere su significación histórica: “En el marco de la historia de los ideales de formación occidentales se caracteriza por su independencia respecto a la situación estamental. Se trata del ideal de una *sociedad cultivada*. Parece que esta formación social ideal se realiza en todas partes bajo el signo del absolutismo y su represión de la nobleza de sangre. La historia del concepto del gusto sigue a la historia del absolutismo desde España hasta Francia e Inglaterra, y coincide con la prehistoria del tercer estado. El gusto no solo representa el ideal que plantea una nueva

---

<sup>4</sup> Así funcionan, indiscriminadamente, todos los sentidos en busca de cierta sensualidad y placer perdidos: “Esta moción que se denomina apetito y en su manifestación *deleite* y *placer* es, a juicio mío, una corroboración de la moción vital y una ayuda que se le presta [...] De los placeres o deleites, algunos surgen de la sensación de un objeto presente, y a estos se les llama *placeres de los sentidos* (la palabra *sensual*, tal como es usada por quienes la condenan, no tiene lugar alguno mientras no existen leyes). De este género son todas las oneraciones y exoneraciones del cuerpo como, por ejemplo, todo cuanto es agradable a la *vista*, al *oído*, al *gusto*, al *tacto* y al *olfato*. Otras se engendran en la expectación que procede de la previsión del fin o de la consecuencia de las cosas, según que estas agraden o desagraden a los sentidos. Estos son *placeres de la mente* para quien deduce tales consecuencias, y por lo común se denominan ALEGRÍA.” (Hobbes 2005:43)

sociedad, sino que bajo el signo de este ideal (del buen gusto) se plantea por primera vez lo que desde entonces recibirá el nombre de “buena sociedad”. Esta ya no se reconoce legítima por nacimiento y rango, sino solo por la comunidad de sus juicios, o mejor dicho por el hecho de que acierta a erigirse por encima de la estupidez de los intereses y de la privaticidad de las preferencias, planteando la pretensión de juzgar. Por lo tanto no cabe duda de que con el concepto del gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas. Por su esencia más propia el gusto no es pues cosa privada sino un fenómeno social del primer rango. Incluso puede oponerse a las inclinaciones privadas del individuo como instancia arbitral en nombre de una generalidad que él representa y a la que él se refiere. Es muy probable que alguien tenga preferencia por algo que sin embargo su propio gusto rechaza. En esto las sentencias del gusto poseen un carácter decisorio muy peculiar”. (Gadamer 2003: 67-68)

Otro nombre extravagante, pues no proliferan sus escritos sobre la belleza, es el de John Locke con su intento de entendimiento de lo humano que resultó ser un primer plafón clásico para la gnoseología empirista insular. Se trata de una teoría del conocimiento dirigida contra el apriorismo de las “ideas innatas”: “Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*; y a la potencia para producir cualquier idea en la mente, llamo *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder”. (Locke 2005:112-113 / Libro 2, cap. VIII, §8) Las ideas son resultado de la empiria sensorial o del contacto de nuestros órganos con el mundo externo; las hay sensibles o reflexivas, simples o complejas, y pueden realizarse variopintas operaciones mentales con ellas pero siempre derivando de la misma fuente experiencial y sensitiva. Así, vuelve parcial la belleza que acaba definiendo como una “modalidad mixta” —idea compleja formada por diversas ideas simples— que incluye placer y dolor. “La *belleza* consiste en una cierta composición de color y forma que produce gozo en el espectador”. (*Idem*:145 / Libro 2, cap. XII, §5) Puro relativismo: desarraigada de cualquier estímulo objetivo y asentada en el goce, la belleza se infiere de la ambigua y variada sensación que produzca en cada uno el color y la forma.

Referimos un momento histórico que condensará preocupación por cierta referencialidad a los juicios de valor como simples manifestaciones de intereses relativos y egoístas, pues inviabilizaba teorías morales y mandamientos de conductas adecuadas, una confusa relación con el gusto analógico y las formas de juzgar al díptico arte/belleza, aunque una común aceptación del placer como báscula de lo bello. Así comienza un nuevo transitar que acompaña el inicio del siglo XVIII, con variadas versiones y trayectos, que revisan el goce subjetivo y relativo y tienden al “placer desinteresado”. Francis Hutcheson rastreando la idea de belleza y basándose en Locke adhiere a la aprobación moral del placer, aunque señala a nivel sensorial un “sentido interno” (1992:15-16) capaz de percibir esa idea común a todos, pues se trata de criterios regulares de buen gusto que deben ser descubiertos por los filósofos ya que es posible lograr un consenso sobre el placer si existe una clase del mismo que no privilegie ni al auto-interés ni a la auto-satisfacción: “los hombres pueden tener diferentes gustos sobre la belleza, y sin

embargo, la uniformidad ser el fundamento universal de nuestra consideración de una forma cualquiera como bella”. (1992:71) La satisfacción de un deseo siempre es un tipo de placer, aunque en este caso “racional” pues van siendo descubiertos por el intelecto —amén de que algunos objetos provoquen esto de manera inmediata— por lo que la belleza, encaminada hacia la estética, abandona su costado instrumental y práctico. A su vez el desinterés la aleja de las inquietudes científicas —cálculo racional— y de las consideraciones morales —deseo—. Ahora, es imprescindible aclarar a esta altura de las disquisiciones que la ausencia de interés no resulta garante de un acuerdo acerca de los juicios del gusto analógico; o mejor explicitado es una idea tácita de hacer confluir dichos juicios entre aquellos que han desarrollado cierta sensibilidad estética dominante o “refinada”. Se va conformando un placer “distintivo” que expelle el gusto literal del campo de la estética, pues éste es percibido de manera instantánea y aunque siga tallando en tanto basamento analógico se lo reduce a la mera función de saciar intereses circunscritos a “apetitos” corporales. “El ejercicio del gusto literal no equivale al «juicio del Gusto», en parte porque comer es una actividad eminentemente práctica que se halla vinculada a intereses íntimos. El enfoque tradicional sobre los placeres corporales no estaba preparado para cuestionar la separación de las dos clases de gusto. Habitualmente se asociaban los placeres gustativos a nuestra parte física y animal y, por tanto, no se tomaban en serio como candidatos al placer estético refinado”. (Korsmeyer 2002:79)

La belleza, fue el punto de anclaje para el desarrollo de una teoría de gusto analógico, pues si bien no se la eximía de cierto desconcierto que producían todos los conceptos tratados, venía con una tradición más acorde a ser considerada como una cualidad objetiva.

Sin embargo, la historia del pensamiento y sus disputas no son un camino recto, sino sinuoso: con la aparición del empirismo la belleza volvió a abreviar en fuentes subjetivas y tuvo una recaída en los “peligros del relativismo”. En realidad, se pasó de considerar la belleza de los objetos a analizar la naturaleza o cualidad perceptiva del sujeto, o lo que es lo mismo, de la consideración de la belleza a la del gusto.

Ahí aparece el inquietante planteo de Hume<sup>5</sup> —ya explicitado en el capítulo anterior—, quien desde el punto de vista filosófico abusó del discernimiento analógico del gusto, amparando gran parte de sus planteos en el gusto literal. Si bien, como ya dijimos, intentó hallar tópicos universales para los juicios estéticos, expuso el relativismo con el que se debe enfrentar el pensamiento cuando se ocupa de ese tema. Así, su intento es bastante significativo pues excedió los habituales planteos filosóficos al asimilar gusto literal y estético e intentar establecer un

---

<sup>5</sup> Véase Hume 1990:231 & 2003 50-54. George Dickie, que “celebra” a Hume, cree que su teoría del gusto es la más sofisticada y representa el punto más elevado de la reflexión filosófica sobre el tema, así como la crítica del juicio kantiana el mayor declive: “Hume llevó la teoría del gusto en *La norma del gusto* (1757) más cerca del éxito que ningún otro intento anterior o posterior [...] Por una parte, Hume discierne en su ensayo las dificultades de la teoría menos sofisticada de Hutcheson y, por otra parte evita el oscurecimiento y la obstinación de la tercera *Crítica* y la abotagada mala instrucción del asociacionismo.”. (Dickie 2003:229)

estándar del gusto analógico basado en el hecho de que todos los seres humanos somos morfológica y psicológicamente iguales. Mas allá de cierta debilidad argumentativa en el destaque de los “expertos”, admitió la posibilidad de desacuerdo en el juicio de una obra debido a diversos factores —etarios, culturales, etc.— pero reconociendo con sinceridad espasmódica que “buscamos en vano un estándar con el que conciliar sentimientos opuestos”.

La cultura moderna reclamaba un estamento más sólido y mayor rigor filosófico para tratar el tema de la belleza y el gusto estético, y Kant se lo dio. Él sabía hacia donde iría antes de su crítica juiciosa y, es por eso, que mediante un brulote gástrico otorga a los glotones o a aquellos que sobrevaloran el gusto literal la mera capacidad —en comparación con aquellos que poseen una sensibilidad elevada— de alegrarse con humoradas burdas: “Las personas corpulentas, para quienes el autor más ingenioso es el cocinero, y las obras de su más fino gusto se encuentran en la alacena, al escuchar bromas vulgares y un chascarrillo burdo sentirán tanta alegría como aquellas otras que presumen tener una sensibilidad noble”. (Kant 2011:3) La proximidad del concepto kantiano de “gusto” respecto de del “degustar” es más manifiesta de lo que la terminología de este autor permite vislumbrar.

Kant no busca un concepto ceñido a la obra de arte, sino uno alrededor de la experiencia estética. Ahora, si bien no se puede desembarazar completamente del gusto literal —de hecho ciertos aspectos comunes los hacen indiscernibles: el placer, singularidad del juicio, inmediatez de la respuesta subjetiva, etc.—, y en varias oportunidades lo usa como metáfora para la sensibilidad estética, diseña un arsenal de criterios muy claros para diferenciar los juicios estéticos de los demás, pues solo el discernimiento de la belleza pura otorga al gusto analógico la universalidad perseguida por su filosofía. Se distanciará de las “especulaciones” empiristas que recurren a un ordenamiento de lo bello otorgado por supuestos hombres destacados por su gusto delicado y apelará a demostrar que, además de cierto consensualismo sobre la belleza, dichos juicios alcanzan un tipo de universalidad y necesidad. Destacando la belleza de algo, si bien se expresa en nuestro placer en tanto fundamento de nuestro juicio, nos excede e implica la posibilidad y el deber de gozar de todo espectador. Así, el racionalismo que destaca la contemplación desinteresada define que el “*Gusto* es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displacencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*.” (Kant 1992:128 / § 5) De hecho el gusto puro —pudiendo parafrasearlo así en términos culinarios— degusta por mor del propio gusto ya que los que lo practican no buscan satisfacer hambre ni sed alguna, o sea sin interés ni necesidad.

Volviendo a la definición kantiana, lo bello resulta un excedente de la representación por sobre el conocer que resulta ser el placer: “Pero aquello que, siendo subjetivo en una representación, *no puede llegar a ser pieza de conocimiento*, es el *placer* o el *displacer* vinculado a ella; pues por su medio no conozco nada en el objeto de la representación, aunque bien puede ser efecto de un conocimiento. [...] Cuando un placer se halla ligado a la mera aprehensión (*apprehensio*) de la forma de un objeto de la intuición, sin que se la refiera a un concepto con vistas a un conocimiento determinado, la representación no es

referida al objeto por ese medio, sino únicamente al sujeto; y el placer no puede expresar otra cosa que la conmensurabilidad de aquél respecto de la facultades de conocimiento que están en juego en la facultad de juzgar reflexionante, y en tanto que lo están, en consecuencia, meramente una conformidad a fin formal subjetiva del objeto. [...] La forma de este objeto (no lo material de su representación, en cuanto sensación) es juzgada, en la mera reflexión sobre ella misma (sin intención de adquirir un concepto de aquél), como fundamento de un placer en la representación de un objeto tal: y también se juzga a este placer como necesariamente ligado a la representación de aquél, y, en consecuencia no solo para el sujeto que aprehende de esta forma, sino para todo [sujeto] que juzgue en general. El objeto se denomina, entonces, bello, y la facultad de juzgar a través de un placer (y por consiguiente, también de modo universalmente válido), gusto". (Kant 1992: 100 -101 / Introducción VII) Lo bello como significativo excedente que no es "ni chicha ni limonada" y se define por lo negativo —placer desinteresado, universalidad sin concepto y finalidad sin propósito— y el gusto como saber-placer en donde prima un exceso de representación por sobre el conocimiento: "el juicio del gusto es, en otras palabras, un excedente del saber, que no conoce (un «juicio con el cual nada se conoce»), pero se presenta como placer, y un excedente del placer que no goza («La comunicabilidad universal del placer —escribe Kant— ya implica en su concepto que el placer mismo no debe ser precisamente goce»), pero se presenta como saber." (Agamben 2016:35)

Un saber imposible y desbordante que no sabe pues no puede dar suficiente razón de él, un sentido ausente o alegórico cuya ubicuidad es el complejo cruce entre placer y conocimiento. Esta exacerbación y desmesura que es el gusto parece ser realmente comprendido por un espíritu dionisiaco: "Necesitamos alimento: pero las necesidades de nuestro gusto son otras, primero coacción luego costumbre, luego, placer que quiere repetirse (necesidad). Ocurre exactamente igual que en el caso del sentido moral, que tan distinto es como el *gustus*, pero el fin que sirve es casi el mismo (conservación del hombre *por* y contra los hombres)

El sentido moral es un *gusto*, con determinadas necesidades y aversiones: se han olvidado los *motivos* del origen de cada una de las necesidades individuales, actúa como gusto, *no* como razón.

El gusto es un hambre *adaptada y selectiva*. Al igual que la moral (Hambre que quiere ser satisfecha de una manera determinada, no químicamente —). De este modo, en virtud del sentido moral, tampoco queremos conservarnos *por* y contra los hombres *de cualquier modo*." (Nietzsche 2008:469 / 42 [15])

Nietzsche, en esa catarsis de pensamiento que son sus *Fragments*, desnuda al gusto y le suprime su costra cultural pues lo asimila más a lo moral que a lo estético, a la brutal supervivencia más que a la delicada contemplación y lo corre de ser esa función tácita de apelar mediante la sensibilidad a un ideal de auténtica humanidad. En otro pasaje recurre a preguntas retóricas que la historia del gusto se encargará de tener como guía para realizar un análisis crítico de ese concepto: "¿De dónde vienen los cambios de *gusto* en lo moral? ¿Afectan a lo profundo? ¿Cómo la falta de apetito en la alimentación, como el sentimiento de asco y de desagrado ante lo podrido, el humo etc.? ¿Es que está el gusto en relación de *finalidad* con un estado o condición (los hombres de un pueblo)? ¿O al menos de lo que se cree la finalidad? — ¿Viene a expresar «*ahora necesito* esto, eso no lo

necesito»? — ¿O sus costumbres que cambian, como el gusto en el comer, provocadas por la satisfacción más sencilla que haya a mano en esto y en aquello, de tal manera que nace la costumbre, la atracción y el deseo y se *experimenta* la sensación opuesta con lo que es opuesto y desconocido? ¿O ambas cosas? (Nietzsche 2008: 783 / 11[123]) Nietzsche, en un gesto atávico, vuelve a arrojar el gusto a su intrincada dimensión corporal. Al literalizarlo lo problematiza.<sup>6</sup> En la trama del arte y en plena fundación de la estética, Nietzsche y su anagnórisis forjan el análisis crítico del gusto alentando el retorno de lo reprimido que invita a pensar acerca del “criterio y las bases sociales del gusto”.

Surge la mirada desnaturalizada y crítica acerca del goce y el placer “depurado” devenido alegoría de la excelsa moral que en la contemplación de las bellas artes accede a la superioridad ética y en la sublimación de la creación estética se humaniza. De aquí el aporte que hará el pensamiento sociológico a las humanidades. La aptitud de apreciación estética no es una capacidad “natural” aleatoria, sino aprehendida e indicativa de clase.

A pesar de que la incompreensión generalizada continúa apelando al aspecto nobiliario del gusto, la sentencia más oportuna sería señalar que nuestros gustos no son sólo nuestros y que independientemente de nuestra conciencia expresan un posicionamiento social. La producción y la apreciación cultural, en tanto campo de lucha y *distinción*, están relacionadas con el capital educativo y con el origen social. De hecho, mientras las clases populares tienden al reconocimiento de una estética práctica, útil y a no escindir el arte de lo vital: “la sumisión a la necesidad que inclina a las clases populares hacia una «estética» pragmática y funcionalista, rechazando la gratuidad y la futilidad de los ejercicios formales y de cualquier especie de arte por el arte, se encuentra también en la base de todas las elecciones de la existencia cotidiana y de un arte de vivir que impone la exclusión de las intenciones propiamente estéticas como si de «locuras» se tratase” (Bourdieu 2012:446); las clases cultivadas practican un “distanciamiento estético” y una apreciación “desinteresada” que considera las relaciones formales y valoriza al arte como esfera autónoma disímil de lo vital: “no existe, pues nada que distinga de forma tan rigurosa a las diferentes clases como la disposición objetivamente exigida por el consumo legítimo de obras legítimas, la aptitud para adoptar un punto de vista propiamente estético sobre unos objetos ya constituidos estéticamente —y por consiguiente destinados a la admiración de aquellos que han aprendido a reconocer los signos de lo admirable—, y, lo que aún es más raro de encontrar, la capacidad de constituir estéticamente cualquier clase de objetos o incluso «vulgares» (porque son apropiados, estéticamente o no, por el «vulgo») o de comprometer los principios de una estética «pura» en las opciones más

---

<sup>6</sup> Hay otro pasaje posterior de sus *Fragmentos póstumos* en el que señala: “Muchas de las estimaciones de valor estéticas son más fundamentales que las morales, p. ej., la complacencia en lo ordenado, lo claro, lo delimitado, en la repetición—, son los sentimientos de bienestar de todos los seres orgánicos en relación con la peligrosidad de su situación o con la dificultad de su alimentación. Lo conocido agrada, la visión de lo que uno espera *apoderarse* fácilmente agrada, etc. Los sentimientos de bienestar lógicos, aritméticos y geométricos constituyen la base de las estimaciones de valor estéticas: ciertas condiciones vitales son sentidas como tan importantes, y la contradicción de la realidad con ellas es tan frecuente y grande, que percibir tales formas produce placer”. (Nietzsche 2010:771 /35[3])

ordinarias de la existencia ordinaria, por ejemplo, en materia de cocina, de vestimenta o de decoración. (Bourdieu 2012:45)

Toda estética es un protocolo de clase y el gusto una cédula de reconocimiento. De hecho la sociabilidad parece un gregarismo natural, pero se trata de afinidades clasistas electivas: “dos personas no pueden darse mejor prueba de afinidad de sus gustos que el gusto que tiene la una por la otra.” (Bourdieu 2012:285)

Hay una simultaneidad de acontecimientos que explican este caprichoso recorrido: reificación de la razón, la estética y su autonomía, el arte como dimensión suplementaria —no instrumental, distintiva y afectiva—, el gusto como afirmación engañosa de lo individual, segmentación de públicos y consumidores, reivindicación de la división del trabajo, fetichismo de la cultura, desarrollo y triunfo del modo capitalista de producción. Hubo un momento en que el arte se independizó de “lo cognitivo, lo ético y lo político. Sin embargo, el modo por el que llega a serlo no deja de ser paradójico: consigue, curiosamente, la autonomía frente a las restantes esferas *integrándose* en el modo capitalista de producción. Cuando el arte deviene artículo de consumo, se libera de sus anteriores funciones sociales tradicionales —las relacionadas con la Iglesia, la Corte y el Estado— y pasa a conquistar la libertad anónima característica del espacio del mercado. Entonces existe no para cualquier público específico, sino solo para aquellos que disponen del gusto para apreciarlo y del dinero para comprarlo. En la medida en que exista para nada y para nadie en particular, puede decirse que existe para sí mismo. Si es «independiente» es porque ha sido engullido por la producción de artículos de consumo. Aunque el mismo arte puede ser objeto de interés progresivamente marginal, la estética no lo es. A decir verdad, uno está tentado a manifestar más o menos exageradamente que la estética nace en el momento real en el que desaparece el arte como fuerza política y florece en el cadáver de su relevancia social”. (Eagleton 2006:449)

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2016) *Gusto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BOURDIEU, Pierre (2012) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* Buenos Aires: Taurus.
- BOZAL, Valeriano (1999) *El gusto* Madrid: Visor.
- CALATRAVA, Juan (1991) “Vitruvio y la teoría de la arquitectura”, estudio introductorio a la edición de *Vitruvio, Los diez libros de Arquitectura*, Bilbao: Klasikoak.
- DICKIE, Georges (2003) *El siglo del gusto. La odisea filosófica del gusto en el siglo XVIII* Madrid: Visor.
- EAGLETON, Terry (2006) *La estética como ideología* Madrid: Trotta.
- GADAMER, Hans-Georg (2003) *Verdad y método I* Salamanca: Sígueme.
- GRACIÁN, Baltasar (2001) *El héroe* Barcelona: Estrategia local.
- HOBBS, Thomas (2005) *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* Buenos Aires: FCE.
- HUTCHESON, Francis (1992) *Investigación sobre el origen de nuestra idea de*

*Belleza Tecnos*: Madrid.

- HUME, David (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*  
Barcelona: Antrophos.
- \_\_\_\_\_ (2003) *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*  
Buenos Aires: Biblos.
- KANT, Immanuel (1992) *Crítica de la facultad de juzgar* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*  
México: FCE.
- KORSMEYER, Carolyn (2002) *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía.*  
Barcelona: Paidós.
- LOCKE, John (2005) *Ensayo sobre el entendimiento humano* México: FCE.
- MATHERON, Alexander (1988) *Individu et communauté chez Spinoza* Paris:  
Les Éditions de Minuit.
- RANCIÈRE, Jacques (2013) *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte.*  
Buenos Aires: Manantial.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008) *Fragmentos póstumos (1875-1882) Volumen II.*  
Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Fragmentos póstumos (1882-1885) Volumen III.*  
Madrid: Tecnos.
- TOMÁS, Facundo (2005) *Escrito, pintado (Dialéctica entre escritura e imágenes en  
la conformación del pensamiento europeo)* Madrid:  
Antonio Machado Libros.
- VITRUVIO (1997) *Los diez libros de arquitectura* Madrid: Alianza.
- WINCKELMANN, Johann J. (1964) *Lo bello en el arte* Buenos Aires: Nueva Visión.

### 3.1.6 Sensorio: jerarquías y bastardías

La historia de la filosofía podría ser relatada como una constante vocación que procura el confinamiento del cuerpo o por lo menos su ubicuidad en un espacio controlado —la religión, la fisiología o lo urbano<sup>1</sup>— con el fin de que no obture su pensar. El *gay saber* lo había explicitado: “El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión* del cuerpo”. (Nietzsche 1990a:3) La evidencia es profusa y de ahí resulta que una filosofía vital privilegiaría el cuerpo por sobre el espíritu: “Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu”. (Nietzsche 2006:365 / § 526) Resulta el “punto ciego” de toda la filosofía tradicional o en sintonía con lo que venimos tratando un saber que no se quiere saber pues convulsa la posible valía de la “especulación desinteresada”.

Algunos se han hecho eco de esta sutil proposición nietzscheana y han configurado una *historia perceptiva de la filosofía*, o sea han centrado sus análisis en las diversas ambiciones epocales de tomar posesión de lo real. Partiendo de la idea tácita según la cual resulta una modalidad privilegiada —que excede la contemplación y deviene actividad— de nuestra relación con el mundo, “la percepción ha jugado en la Antigüedad un rol mayor como base de la reflexión filosófica debido a que era, antes del desarrollo de las ciencias físicas y naturales, el principal modo de conocimiento del mundo. Por el contrario, luego del descubrimiento de la mecánica, la época clásica encontró una fuente de saber deductivo y constructivo independiente de cualquier ejercicio previo de la percepción; el racionalismo cartesiano puede estudiar el supuesto funcionamiento de los órganos de los sentidos sin preocupación lógica o normativa: la fuente de verdad está en otra parte; el rol de la percepción en la problemática reflexiva se vuelve entonces un problema menor, aún en el seno del empirismo o del criticismo”. (Simondon 2014:19)

En el pensamiento antiguo todo parte de dos tradiciones: los “fisiólogos jónicos” (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) que confieren a la cualidad sensible realidad y objetividad y los “Eleatas” (Parménides, Zenón con la ilustre prole de platónicos y pitagóricos) que desestiman lo material en provecho de lo formal y privilegian las relaciones por sobre las cualidades y lo inmutable por sobre el devenir. Abstraer o no, esa es la cuestión. Dos órdenes de magnitud —que

---

<sup>1</sup> Dice Sennett: “Las imágenes prototípicas del cuerpo que han dominado en nuestra historia nos negarían el conocimiento del cuerpo fuera del Jardín de Edén, pues intentan expresar la integridad del cuerpo como un sistema, y su unidad con el entorno que domina [...] *Carne y piedra* intenta comprender cómo esa promesa se ha hecho y se ha roto en un lugar concreto: la ciudad. Ésta ha sido su enclave de poder, sus espacios han adquirido coherencia y plenitud a imagen del hombre mismo.” Véase Sennett 2007:29

expresarán un primer desenlace entre epicúreos y estoicos<sup>2</sup>— y que desde su origen contraponen “forma” versus “sensorialidad cualitativa”, o sea dos procedimientos perceptivos: uno más simbólico, abstracto, estable o menos cualitativo que destaca la percepción a distancia —vista y oído— por ser susceptible de recibir educación para captar formas y relaciones, contra otro, que estimula el contacto con el fin de descifrar su realidad y establecer analogías.

Si la percepción posee su historia, y la filosofía le otorga su significación y hasta media para conciliar esas doctrinas contrapuestas —v. gr. Aristóteles con su teoría del acto y la potencia logra intermediar no privilegiando la sensorialidad ni la estructura, de la misma manera que Kant lo hará en la Modernidad con su interacción entre “el *a priori*” y “el *a posteriori*”— el problema que gesta desde su inicio es qué hacer con su hijo dilecto: la sensación. La crítica de los sentidos, en tanto instancias ilusorias y degradantes del espíritu, también posee su exégesis y puede ayudarnos a entender las jerarquías así como sus bastardías.

San Agustín establece, como al pasar, uno de los primeros e influyentes órdenes de los sentidos cuando estipula diferencias entre lo racional y lo razonable: “Dos cosas, pues, veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una cosa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente. Al contrario, sería disparate decir: huele razonablemente, o sabe razonablemente, o es razonablemente blando [...] Cuando un cocinero prepara un manjar, podemos decir que está razonablemente guisado; pero decir que sabe razonablemente no lo consiente la costumbre del lenguaje, porque no hay ninguna cosa extrínseca, sino la satisfacción de un gusto presente. Preguntad a un enfermo a quien el médico ha recetado una poción por qué debe ser tan dulce, y no os dará como causa el placer que le produce; alegará el motivo de la enfermedad, que no afecta al gusto, sino al estado del cuerpo, que es cosa diversa. Pero si preguntamos a un goloso catador de algún manjar por qué es tan dulce y responde: porque me agrada, porque hallo gusto, nadie dice que es aquello razonablemente dulce, a no ser que su dulzura sea necesaria para otro fin y lo que se toma se ha hecho con este fin.”(San Agustín 1969:667-668 / *Del orden* II, 11, 32) El filósofo del Verbo que destaca la posibilidad de hallar en nuestro espíritu verdades comunes eternamente inmutables —irreductibles a la experiencia y objeto de la intuición común—, destaca luego las operaciones racionales, amén de tener una concepción artística de lo real, y con su lirismo inagotable sobre las bellezas de este mundo otorga la

---

<sup>2</sup> “Los fisiólogos jónicos se ven llevados a buscar captar el elemento absolutamente primordial, sin límite ni determinación, *to apeiron*, capaz por ello mismo de devenir todas las cosas: esta tendencia desemboca, en la etapa siguiente, en los epicúreos, en fuga hacia el orden microfísico de magnitud [...] En los «Amigos de la Ideas», es preciso ir más alto que los objetos, tomados como simples términos de un lenguaje cuya significación es trascendente [...] los estoicos pretenden percibir la armonía del universo [...] únicamente el Universo es macrocosmos, gran organismo que da cuenta de todas la realidades particulares y que se encuentra divinizado en la fórmula panteística. Epicureísmo y estoicismo constituyen el desenlace de la dicotomía primera que separó los órdenes de magnitud de lo percibido”. (Simondon 2014:34)

mayor perfección sensorial a la vista a la que vincula con el término *pulchritudo* y al oído que refiere a la idea de *suavitas* (y a ambas con la razón, que persiguen el placer y no la utilidad), frente a la inferioridad del tacto, el gusto y el olfato. “Según hemos averiguado, pues, hallamos ciertos vestigios de la razón en los sentidos; y con respecto a la vista y el oído, hasta en lo deleitable. En la satisfacción de los demás sentidos se da este nombre no por causa del placer, sino por otro fin que prevalece con alguna obra realizada intencionadamente por un ser racional. En lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza, y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad. Pero ni en las cosas bellas, cuando nos agrada un color, ni en la suavidad del oído, cuando pulsando una lira suena clara y dulcemente, acostumbramos a decir que aquello es razonable. Para decir que la razón participa del placer de estos sentidos se requiere que haya cierta proporción y armonía”. (*Idem* 668-669 / II, 11, 33) La razón se expresa a partir de los sentidos, pero no de todos sino particularmente de la vista y el oído<sup>3</sup> —algo no muy novedoso, pues en esto continúa ciertos lineamientos platónicos y neoplatónicos<sup>4</sup>— y hay un tipo de artes que se distinguen, no por su utilidad sino

---

<sup>3</sup> Todorov, conjugando semiosis y religión expone la “teoría del signo” sanagustiniana —salvo Dios que es objeto de goce por excelencia, todo es signo—, y diferenciando los modos de transmisión discrimina el rol de los sentidos rescatando sugestivos ejemplos místicos: “Esta clasificación, destinada a volverse canónica, ya es un ejemplo del espíritu de síntesis de San Agustín: puesto que el significante debe ser sensible podemos dividir todos los significantes según el sentido por el cual son percibidos. La teoría psicológica de Aristóteles pues, con la descripción semiótica. Dos hechos merecen aquí destacarse. Ante todo, la función limitada de los signos que pasan por otros sentidos que la vista y el oído: San Agustín toma en cuenta su existencia por razones teóricas evidentes, pero de inmediato disminuye su interés. «Entre los signos que los hombres emplean para comunicarse entre sí lo que sienten, algunos se relacionan con la vista, la mayoría con el oído, muy pocos con los demás sentidos» (II, III, 4). Un solo ejemplo bastará para ilustrar los demás canales de transmisión: «El Señor ha dado un signo mediante el olor con que ungieron los pies de Jesús (Juan 12, 3-7). Significó su voluntad mediante el Sacramento de su Cuerpo y de su Sangre, que fue el primero en probar (Lucas 22, 19-20). Dio también una significación al gesto de la mujer que tocó el borde de su manto y fue curada (Mateo 9, 21)» (*ibid.*). Estos ejemplos sirven para señalar el carácter excepcional de los signos que se relacionan con el olfato, el gusto y el tacto. En *De la trinidad* sólo se consideran dos modos de transmisión de los signos: por la vista y el oído. San Agustín se complace en destacar su semejanza [...] La oposición entre la vista y el oído permite, en una primera aproximación, situar las palabras entre los signos [...] el lenguaje es, por naturaleza fónico [...] El privilegio de las palabras solo es, aparentemente, cuantitativo.” (Todorov 1981:52-53)

<sup>4</sup> Platón ya había señalado la supremacía de estos sentidos en *Hippias Mayor*: “Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista ¿cómo saldríamos adelante? Los seres humanos bellos, Hippias, los colores bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre: «Lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído o de la vista»” (Platón 1985:430 /297e -298a); como en *República*: “Hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce *insensiblemente* hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional” (la *itálica* es nuestra). (Platón 1988b:175-176 /401c-d) Y Plotino continuando esa impronta jerárquica lo trata en su explicitación de lo bello: “La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; mas también se da en la música, y aún en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos. Y si abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia

por el hecho de deleitar. Lo bello —esplendor del orden— es razonable por la armonía o congruencia de sus partes, lo cual es percibido racionalmente a través del placer de esos sentidos privilegiados.

Luego de un prolongado período en el que primó un pensamiento que se condensó en el siglo XII, en donde la conexión entre el bien y la belleza coincidía con una idea de continuidad o de no división de la realidad en partes —como vimos antes—, de un agregado constante de elementos que potenciaban un entramado único entre el acá y el más allá, de un *continuum* ininterrumpido entre la presencia y su representación pictórica por la ausencia de marcos fuertes en pintura, del potente lazo entre la materia y el espíritu, llegó el corolario de una época que a su vez signó el cambio de las mentalidades y la máxima expresión de la filosofía escolástica en su culmen: la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino.

El organicismo neoplatónico de cuño románico —como explicitamos antes— había unido los sentidos corporales con el bien y la belleza, y los había conjugado con aquella concepción del mundo que amalgamaba lo mundano y lo divino. El pensamiento y la inteligencia se vinculaban con la estructura física de las necesidades humanas, con la subsistencia y la belleza se relacionaba con el deseo de posesión: “Se distinguen solamente tres potencias del alma en relación con los cuerpos a los que da vida. Una de ellas es la que sólo da vida al cuerpo, para que después de nacer crezca y mediante el alimento subsista; otra es la que otorga el juicio de la percepción sensorial; la tercera se basa en la fuerza de la mente y en la razón. La función de la primera potencia es permitir que los cuerpos se formen, se alimenten y se desarrollen, pero no los hace capaces del juicio de los sentidos ni del juicio de la razón [...] La segunda potencia es compuesta y está unida con la primera, a la que asume como parte de sí misma, y emite varios y diferentes juicios de las cosas que están a su alcance. En efecto, todo animal en cuanto a dotado de sentidos, también nace, se alimenta y se desarrolla pero los sentidos son diferentes y pueden sumar hasta cinco [...] Pero la tercera potencia del alma, que incluye las dos anteriores, la de alimentarse y la de sentir, de las que se sirve como de obedientes sirvientes, está constituida totalmente por la razón, y se expresa en la muy fuerte posesión de las cosas presentes, o en el conocimiento de las ausentes [...]”. (de San Víctor, Hugo 2016:20-21 / III) Esta posición estará presente en todos los teólogos del monasterio de San Víctor y la abadía de St. Denis —Hugo, Bernardo, Suger—, aunque también de alguna manera —y aunque parezca discordante— en aquellos que eran herederos de ciertas tradiciones espiritualistas (San Pablo y padres del siglo III) y cuya idea tácita era negar la materia y sus placeres, o sea el cuerpo en toda su dimensión y sensibilidad: “Pero nosotros, los que ya hemos salido del pueblo, los que hemos dejado por Cristo las riquezas y los tesoros del mundo con tal de ganar a Cristo, lo tenemos todo por basura. Todo lo que atrae por su belleza, lo que agrada por su sonoridad, lo que embriaga con su perfume, lo que halaga con su sabor, lo que deleita en su tacto. En fin todo lo que satisface a la complacencia corporal”. (Bernardo de Claraval (San) s/r: 348 / *Apología dirigida al Abad Guillermo*, Cap. 28, §3) Ante su idea según la cual los

---

lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes”. (Plotino 1982:275 / I, 6 1-5)

monjes debían renunciar al placer de los sentidos, no los jerarquizaba y los colocaba a todos al mismo nivel.

Con Santo Tomás y su teoría de la “contemplación desinteresada”, lo que había sido una consideración más en la concepción sanaugustiniana del siglo IV se convertía —en ésta breve genealogía de la filosofía cristiana— con cierta lógica, en un sistema general de pensamiento que establecía la división del sensorio humano como eslabón de una cadena que apuntaba a otros principios generales. En el horizonte de los estudiosos de la Edad Media se hallaba el Edén —al cual Dante había dedicado unos versos resaltando su belleza— con su árbol de la ciencia del bien y el mal y ante el cual se establecía la sentencia «*Lignum bonum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delecta bile*» (Árbol bueno para alimentarse y hermoso y de aspecto agradable para la vista). “Esta es, en germen, toda la teoría de los placeres inferiores y superiores. La mayoría de los placeres del gusto, dirá Santo Tomás de Aquino junto con Aristóteles y Cicerón, son biológicos, prácticos, interesados, los deleites de los ojos son, por el contrario, desinteresados y estéticos”.<sup>5</sup> (de Bruyne 1994:20)

El entender contemplativo es *simplex intuitus veritatis* o “pura fijación de la mente en la verdad”(Santo Tomás de Aquino 1994:645 /q. 180 art.3 ad.1) y así la vida contemplativa es más perfecta que la consagrada a la realización de obras exteriores<sup>6</sup>. Valga una disquisición sugerente sobre el concepto que nos ocupa: contemplar tiene su origen etimológico en la raíz latina *templum*, que viene del griego *temnein* —dividir o cortar— pues era el lugar donde los augures miraban el vuelo de los pájaros para consagrar el espacio religioso, y la preposición *cum* —compañía o acción conjunta—. Significa también examinar o mirar con profundidad algo o a alguien. En la filosofía griega la palabra contemplación se asimilaba a teoría, en contraposición a la vida práctica o a la acción.

---

<sup>5</sup> Es interesante rescatar este pasaje de la obra de Santo Tomás pues aquí parece que resumiera todo lo que venimos señalando particularmente en el transitar de un pensamiento cristiano: “El pensamiento, según Hugo de San Víctor, parece que se refiere a la observación de muchas cosas, de las cuales uno pretende deducir una simple verdad. De ahí que, bajo el nombre de pensamiento, puedan incluirse las percepciones de los sentidos para conocer algunos efectos, los actos de la imaginación y los discursos de la razón acerca de signos o de cualquier otra cosa que pueda llevar al conocimiento de la verdad que se busca, aunque, según San Agustín en XIV *De Trin.*, puede llamarse pensamiento a toda operación actual del entendimiento. En cuanto a la *meditación*, parece que pertenece al proceso de la razón, que pasa a través de los principios para llegar a la contemplación de la verdad. [...] Pero la *contemplación* pertenece a la simple intuición de la verdad.”(Santo Tomás de Aquino 1994:644-645 / q. 180, art.3, ad.1)

<sup>6</sup> de Bruyne nos aclara: “No es que antes de Santo Tomás no se hubiera reflexionado respecto a las diversas actitudes que puede adoptar el hombre ante el placer. Muy al contrario, toda la tradición cristiana aparece dominada por el siguiente principio: es malo consagrarse al placer, cualquiera que sea y en particular al placer de la belleza; es en cambio bueno gozar, incluso en el orden sensible del tacto y el gusto, elevándose desde este goce hasta la Belleza luminosa y vivificante de Dios.” (1994:152). El autor cree que, amén de las meditaciones sobre el tema, no se adquirió un resultado convincente a ese problema hasta los escritos de Santo Tomás, cuya solución —de germen aristotélico y ciceroniano— supone el planteamiento psicológico de la pregunta y reemplaza los goces superiores e inferiores —físicamente fundamentados— por la significativa división de los placeres en interesados y desinteresados según la actitud del sujeto.

Sugerentemente una de las acepciones etimológicas de la palabra “teoría” deriva de un verbo griego que significa ver, y que es justamente de ese verbo de donde se origina la palabra Dios, o sea “Teos” —aquél que ve—.

Santo Tomás —gran innovador en la tarea ciclópea de conjugar razón y fe<sup>7</sup>— versionó la separación entre el bien y lo bello y así debió establecer una jerarquización sensorial depositando fundamentalmente en la visión y algo en el oído la posible captación de la belleza, desligando de esa tarea al gusto, al olfato y al tacto, aunque relacionándolos con el apetito del bien. “Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descansa el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se adquiere el apetito. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada”. (Tomás de Aquino (San) 1993:248-249/ q. 27, art.1, ad.3)

Perseguir el bien como un fin universal de todos los seres creados, así como contemplar la belleza —más allá de la bondad— como propiedad específica de lo humano, hizo a la re-fundación de la cultura europea con una filosofía que tendría como sustrato, a partir de la prédica del dominico, la compartimentación y segregación de la realidad en fracciones autárquicas, articuladas y escalafonarias diversas.

Si lo corporal es un hiato en el pensamiento filosófico, los sentidos que lo involucran deben ser desplazados de toda instancia gnoseológica. Más allá del debate moderno empirismo-racionalismo —cuyo resultado estipula una diferenciación de los juicios y los sentidos “verdaderamente” estéticos—, el idealismo de Hegel evoca la transición de la estética dieciochesca a la contemporánea otorgándole con su metafísica el golpe de gracia a los sentidos inferiores o próximos. Encabalgándose en el “espíritu absoluto” —el progreso del razonamiento expresado a partir del cambio cultural y el arte en donde lo humano toma conciencia de sí mismo— logra discernir la fuente de la belleza. Es evidente que todo idealismo se forja en un distanciamiento de lo corpóreo, y así el arte —

---

<sup>7</sup> Panofsky le adjudica a él y a otros esa misión original en la historia: “Los hombres de los siglos XII y XIII emprendían una tarea que no había sido claramente afrontada por sus antecesores y que se verá abandonada, a disgusto, por sus sucesores, los místicos y los racionalistas: la tarea de reconciliar la razón y la fe. «La doctrina sagrada, afirma Tomás de Aquino, se sirve también de la razón humana no para probar la fe, sino para manifestar (*manifestare*) todo lo que ha sido explicitado en la doctrina». (1986:38) Esta cita del teólogo dominico y la lectura de Panofsky vuelven a aparecer en *La galaxia Gutenberg* en el capítulo “La cultura en la época de los escribas y la arquitectura gótica estuvieron inspiradas por el principio de luz «a través», no de luz «sobre»”. (McLuhan 1998:154) El canadiense, que resaltó en su obra el papel de los medios en la continuidad de la percepción sensorial, se declaró “tomista” al respecto y le adjudicó al arte el papel de capacitar los sentidos y abrir las ventanas de la percepción.

aunque posee una dimensión sensorial, es esencialmente espiritual—, hace al desarrollo autoconsciente de lo humano. Las percepciones sensoriales se relacionan con las cosas a partir de lo individual y no como si se tratara de categorías universales que requieren del uso de la inteligencia. El arte posee la virtud de presentar en forma sensorial algo que es individual y que en paralelo conduce a la mente hacia la verdad universal. “Una educación y un refinamiento del paladar son solo posibles y exigibles en consideración de los alimentos y su aderezo, o de las cualidades químicas de los objetos. Pero el objeto de arte debe contemplarse en su objetividad autónoma para sí, la cual es ciertamente para el sujeto, pero sólo de modo teórico, intelectual, no práctico, y sin ninguna referencia al apetito ni a la voluntad”. (Hegel 1989:457) Es imprescindible liberarse del deseo, lo cual excluye los sentidos corporales e incluye los únicos dos sentidos teóricos: “Por ello lo sensible del arte sólo se refiere a los dos sentidos *teóricos* de la *vista* y el *oído*, mientras que el olfato, el gusto y el tacto quedan excluidos del goce artístico. Pues olfato, gusto y tacto tiene que ver con lo material como tal y sus cualidades inmediatamente sensibles: el olfato con la volatilización material en el aire, el gusto con la disolución material de los objetos, y el tacto con el calor, el frío, la tersura, etc. Por esta razón nada tienen estos sentidos que ver con los objetos del arte, los cuales deben mantenerse en su autonomía real y evitar toda relación sólo sensible. Lo agradable para estos sentidos no es lo bello del arte.” (Hegel 1989:32) La clave es no implicarse y promover la distancia, o sea dos niveles de lo sensorio encarnados en lo teórico y lo práctico: “El proceso puramente teórico es desempeñado por los instrumentos sensitivos de la vista y el oído; lo que vemos, lo que oímos, lo dejamos como es. En cambio los órganos del olfato y el gusto pertenecen al inicio de la relación práctica. Pues sólo puede olerse aquello que ya está comprendido en el consumirse, y solo podemos degustar destruyendo”. (Hegel 1989:103) Destruir, perder, transformar es propio de la naturaleza del gusto y el olfato, no así del arte y sus obras que conforman para Hegel un pentáculo estético —arquitectura, escultura, pintura, música y poesía— en base a su mayor capacidad de manifestar espiritualidad. Así resulta concluyente que la vista y el oído poseen la capacidad de comprender las obras de arte, aunque necesitan la sempiterna compañía de la imaginación, cuya veleidad única para dar cuenta de un modelo cognitivo-perceptivo —evocar imágenes mentales, combinar ideas a partir de la memoria y relacionar objetos a partir de ciertas características esenciales— lo desliga del sujeto que percibe y de la relación práctica con el deseo, objetivando. Los sentidos corporales son corridos de la posibilidad de cualquier percepción estética, ya que su subjetividad los coarta y no resultan estimulantes para razonar. La sensibilidad posible frente a la valoración artística se reduce a aquellos sentidos que tienen la condición de distanciarse de las creaciones y, de igual manera, el propio concepto de “bellas artes” destaca la creación de objetos sin otro objetivo que su propia existencia, forjando la moderna idea de la autonomía artística.

Consagrado el pertinaz augurio ilustrado de la autonomía del arte y habiendo trabajado afanosamente para lograr definir una sensibilidad a partir de un modo de percepción “universal” con el estandarte del gusto estético o analógico —como un “sexto” sentido alternativo, incorpóreo y atópico— los filósofos del siglo XVIII sintieron que gran parte de la tarea prometida empezaba a concretarse.

Sin embargo, y a pesar de haber perdurado el gusto estético como un bien simbólico que se adquiere y posee —especie de *sensus communis* tan indiscutible y “humanístico” como la educación—, las críticas a tal consenso se han forjado con el avance de la Modernidad, en principio por el desmembramiento y la dislocación corporal que producen tales presupuestos (claramente explicitado en ciertos apotegmas dionisiacos-nietzscheanos y continuados hasta el presente por las teorías sensualistas): “Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, — la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es «pueblo». ¡Ser filósofo, ser momia, representar el mono-teísmo con una mímica de sepulturero! — ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos! ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es bastante insolente para comportarse como si fuera real!” (Nietzsche 2001:52)

Luego, otras críticas se impusieron en diversas dimensiones, a partir de la idea tácita según la cual las filosofías del gusto analógico responden a la evolución histórica de ciertos intereses de clase: a veces ocultando las diferencias, los privilegios y el canon impuesto por el “refinamiento estético” de la élite y la clase dominante —y reclamando una recuperación del gusto literal—: “el gusto, (es) una de las apuestas más vitales de las luchas que tienen lugar en el campo de la clase dominante y en campo de la producción cultural. (Bourdieu 2012:13) [...] Ahora bien, no es posible comprender totalmente las disposiciones que orientan las elecciones entre los bienes de la cultura legítima si no es a condición de reinsertarlos en la unidad del sistema de disposiciones, de *hacer entrar* la «cultura» en el sentido restringido y normativo del uso ordinario, en la «cultura» en el sentido amplio de la etnología, y de relacionar el gusto elaborado por los objetos más depurados con el gusto elemental de los sabores alimenticios”. (*Idem.*:113) O según la cual, la inevitable estetización del mundo y la política, hacen que la vara de todo sea el beneficio, logrando imponer un modelo ideológico como moral universal: “Pese a que la producción artística en cuanto tal desempeña una función cada vez menos importante en el orden social (Marx nos recuerda que la burguesía no dispone en absoluto de tiempo para ello), lo que sí es capaz de lograr ese orden, por así decirlo, es un cierto modelo ideológico que puede ayudar a salir de esta situación desastrosa —un desastre que ha excluido el placer y el cuerpo, ha reificado la razón y ha vaciado por completo la moralidad—. La estética brinda la posibilidad de invertir esta división del trabajo, conectando de nuevo estas tres regiones entre sí, aunque cobrándose un precio demasiado alto por su generosidad: permite la interrelación de estos discursos engullendo de manera efectiva los otros dos. Todo debe convertirse ahora en estética. La verdad, lo cognitivo, se convierte en aquello que satisface la mente o en lo que nos ayuda a movernos alrededor de nosotros de la manera más conveniente. La moralidad deviene cuestión de estilo, placer, intuición. ¿Cómo debe vivir uno su vida de manera adecuada? Convirtiéndose uno mismo en un artefacto” (Eagleton 2006: 449-450)

## Bibliografía

- AGUSTÍN de Hipona [San] (1969) *Obras I. Introducción general y primeros escritos* Madrid: BAC.
- BERNARDO de Claraval [San] (2012) *Obras s/r*: Morgan.
- BOURDIEU, Pierre (2012) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* Buenos Aires: Taurus.
- EAGLETON, Terry (2006) *La estética como ideología* Madrid: Trotta.
- de BRUYNE, Edgar (1994) *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor.
- de SAN VÍCTOR, Hugo (2016) *Didascalicon. Del arte de leer* México: Colección 17,
- HEGEL, G. W. F. (1989) *Lecciones sobre estética* Madrid: Akal.
- McLUHAN, Marshall (1998) *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990a) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La voluntad de poder* Madrid: Edaf
- PANOFSKY, Erwin (1986) *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* Madrid: La piqueta.
- PLATÓN (1985) *Diálogos I* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988b) *Diálogos IV República* Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1982) *Enéadas I-II* Madrid: Gredos.
- SENNETT, Richard (2007) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* Madrid: Alianza.
- SIMONDON, Gilbert (2014) *Curso sobre la percepción (1964-1965)* Buenos Aires: Cactus.
- TODOROV, Tzvetan (1981) *Teorías del símbolo* Caracas: Monte Ávila.
- TOMÁS DE AQUINO [Santo] (2001) *Suma de Teología I Parte I* Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Suma de Teología II Parte I-II* Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Suma de Teología IV Parte II-II (b)* Madrid: BAC.

### 3.1.7 Vestigios de un alma en retirada: la evidente presencia del alimento que insiste en su ausencia

La mirada crítica respecto del arte y la estética ya había inoculado su inconformismo a partir de los escritos de ciertos nombres de la cultura en diversos momentos de la segunda mitad del siglo XIX.<sup>1</sup> La crítica al mundo burgués tuvo sus aristas, sin embargo la sutileza del artífice de la modernidad artística —que poseía además la capacidad de redimir representaciones vulnerables, otorgarles su *aureola* y rescatarlas del *fango del macadam*— sería fuente de inspiración para toda futura filosofía mediante una desacreditación de la sacralidad del arte a través de la ponderación de la caricatura: “contiene un elemento misterioso, duradero, eterno que despierta la atención de los artistas. ¡Es algo curioso y verdaderamente digno de consideración la introducción de este elemento inapresable de lo bello hasta en las obras destinadas a presentar al hombre su propia fealdad moral y física! Y, algo no menos misterioso, ese espectáculo lamentable excita en él una hilaridad inmortal e incorregible”. (Baudelaire 1988:15-16) La risa desnuda la naturaleza del hombre y expone su condición más recóndita, sus contradicciones eternas: es signo de miseria infinita frente al “Ser absoluto del que posee la concepción” y grandeza absoluta frente a los animales — como dirá en sintonía Nietzsche poco después<sup>2</sup>—, aunque independientemente del origen, los libros sagrados no rien jamás.

---

<sup>1</sup> Pudiendo recurrir a varios, optamos por dos claros ejemplos sugerentes y, tal vez críticos, por diversas razones: la verba proto-vanguardista de la obra de arte del futuro con su denostación de las “bellas artes” elitistas burguesas: “Consideremos la situación del arte moderno en la vida pública, y en primer lugar percibiremos su completa incapacidad para influir [...] el arte como mero producto cultural no salió de la vida misma [...] El arte se ha convertido en propiedad particular de una cierta clase artística [...] su comprensión demanda un estudio especial [...] Este estudio y esta comprensión del arte por él lograda, hoy en día sin duda cree haberlo adquirido cualquiera que posea el dinero [...] Pero si se considera la masa infinitamente mayor de quienes debido a nuestras desfavorables condiciones sociales por fuerza quedan excluidos desde cualquier lado que se mire tanto de la comprensión como del goce mismo del arte moderno, el artista actual tomará conciencia de que en el fondo toda su labor artística ya de por sí es sólo una práctica egoísta y autocomplaciente que de cara a la vida pública su arte no es otra cosa que lujo, redundancia, pasatiempo egoísta” (Wagner 2011:123); y otra crítica adobada de cierto mesianismo —al estilo benjaminiano, aunque anterior a él— con fuertes vetas cristianas: “la estética, desde su fundación hasta nuestros días, no ha conseguido definir ni las cualidades ni las leyes del arte, ni lo bello, ni la naturaleza del gusto. Toda la famosa ciencia estética consiste en no reconocer como artísticas sino cierto número de obras, por la sencilla razón de que nos gustan, y en combinar luego una teoría de arte que puede adaptarse a todas esas obras. Se da por bueno un canon de arte, según el cual se reputan obras artísticas aquellas que tienen la dicha de gustar a ciertas clases sociales”. (Tolstoi 1957:15)

<sup>2</sup> En ese “peristilo” del *Zaratustra* que son los escritos reunidos en *La voluntad de poder* sentencia: “para soportar este pesimismo extremo (como se manifiesta aquí y allá en mi *Nacimiento de la tragedia*), para vivir solo «sin Dios ni moral», necesitaba encontrar algo que hiciera pareja. Quizá lo que mejor sé es por qué el hombre es el único animal que ríe: es el único que sufre tanto que tuvo que inventar la risa. El animal más desgraciado y más melancólico, es exactamente, el más alegre” (Nietzsche 2006:89) No es tema de este texto, aunque es interesante rescatar la diferencia que establece Baudelaire en ese citado escrito entre la risa y la alegría. (Baudelaire 1988:33)

La caricatura es traslaticia para el debate filosófico pues, a partir de ella se intenta una mirada disruptiva en el análisis fenomenológico, volviendo a poner en el centro de la escena a la sensación por sobre la percepción. “La sensación no es un residuo de la percepción, sino una función propia [...] Si el arte consiste en sustituir el ser por la imagen, el elemento estético es, conforme a su etimología, la sensación”. (Lévinas 2001:50) Ahora, la cosa es ella misma y su imagen, la cual se resiste al concepto, es opaca y se vale por sí misma independientemente de la realidad y la verdad. Siendo alteridad, es su doble. “Rostro” duplicado de lo real que el realismo no logra captar. El arte tiende a ese doble de lo real. No representa la realidad sino su doble. “El arte no conoce un tipo particular de realidad —taja sobre el conocimiento. Es el acontecer mismo del oscurecimiento, un atardecer, una invasión de sombra”. (*Idem*:46).

Así la imagen representada por el arte —o esa alteridad sustraída a la identidad de lo que es—, resulta paródica o caricaturesca. Todo doble o disfraz es un remedo, vestigios de un alma que ha emprendido su retirada, una naturaleza muerta: “Lo pintoresco es siempre levemente caricaturesco. He aquí una cosa familiar, cotidiana, perfectamente a la mano que está acostumbrada a ella, pero sus cualidades, su color, su forma, su posición quedan a la vez como detrás de su ser, como «guiñafos» de un alma que se ha retirado de la cosa, como una «naturaleza muerta». Y, sin embargo, todo ello es la persona, es la cosa. Hay, pues, en esta persona, en esta cosa una dualidad, una dualidad en su ser. Es lo que es, y es extranjera a sí-misma y hay una relación entre estos dos momentos. Diremos que la cosa es ella-misma y es su imagen. Y que esta relación entre la cosa y su imagen es la semejanza”. (*Idem*:52-53) Simultaneidad del ser, que no es solamente sí mismo y que se escabulle en su ambivalencia o dualidad. El arte como doblez de lo real en donde la semejanza le otorga a la imagen su dimensión ontológica y, a su vez, la misma caracterización a la realidad aunque ambivalente e indivisiblemente compuesta por la cosa y su imagen o ella y su sombra. Ahora, el arte inmoviliza la imagen o el doble en una duración eterna que, disímil de la eternidad del concepto, resulta una especie de “entretiempo” nunca finito en el cual lo objetivado queda fijado eternamente, vive sin vida en un tiempo propio y cerrado en su propio destino.<sup>3</sup> Por eso “toda imagen es, a fin de cuentas, plástica y toda obra de arte es, a fin de cuentas, estatua— una suspensión del tiempo o más bien su retraso sobre sí mismo. (*Idem*: 57) Idea que reaparecerá en el Blanchot de la *Nouvelle Revue Française* a través del “insensato juego de escribir” que hace callar a la palabra y que estipula que quien sepa penetrar una obra literaria puede dar cuenta de una “rica morada de silencio” y del carácter escultural de todo arte: “Ante cualquier obra maestra de artes plásticas, la evidencia de un silencio particular nos llega como una sorpresa que no siempre es un reposo: un silencio sensible, a veces autoritario, a veces soberanamente indiferente, a veces agitado, animado y alegre. Y el verdadero libro es siempre un poco estatua. Se alza y se organiza como una potencia silenciosa que da forma y firmeza al silencio y por el silencio”. (Blanchot 1969:247)

---

<sup>3</sup> Pocas obras dan tanto cuenta de esto como los bodegones de Sánchez Cotán. Algunos lo señalan como el primer pintor conceptual. Sus enmarcados, sus verduras, frutas, cardos y animales muertos sobre fondos negros dan la impresión de que —arrancados de su cotidianeidad— se hallan suspendidos o flotando en un limbo, fuera de tiempo y espacio.

En la obra de arte, en tanto representación del doble, se presiente, inevitablemente, la muerte: “por su presencia, insiste en su ausencia” y así se consume la alegoría inherente al orden estético. “La alegoría se asienta con mayor permanencia allí donde caducidad y eternidad chocan más frontalmente”. (Benjamin 2006:447) Es el pasaje de la *tragödie* al *trauerspiel*, del símbolo a la alegoría, del “Nu místico” al “ahora actual”, de la naturaleza a la historia, de la redención al eterno dolor, de la teología coadyuvante de lo sensible con el más allá o de lo bello con la divinidad a un proceso de des-teologización expresiva en el lenguaje y la escritura o mediante alguna réplica especulativa. Por el arte la alegoría se introduce en el mundo y es la categoría de tiempo —en ese siglo XVII<sup>4</sup>— la que ilumina las diferentes concepciones: de la eternidad efímera de las cosas a la fijación de la fugacidad eterna. El drama barroco: época de contrastes abisales —autoridad y libertad, teología y superstición, guerra y comercio, etc.—, de melancolías, de culpas, de ruinas, de despojos, de restos, rostros e imágenes cadavéricas —*dépouille* dirá Blanchot<sup>5</sup>— cuyo heraldo es la calavera, *memento mori*, naturaleza muerta. Lo transitorio, la vida devorada por el voraz curso de la historia. La imagen es la alegoría del ser y la alegoría —como dice Benjamin— es la armadura de lo moderno (1992:202). “Lo bello no es el velo ni el objeto velado, sino el objeto en su velo”. (Benjamin 2006:209) El barroco exuda modernidad pues inscribe la muerte en la obra misma. Podrá destacarse, a primera vista, el reposo, el sosiego hasta la ataraxia, pero indefectiblemente —y ahí se esconde su delectación sensorial y su desvalorización artística— las naturalezas muertas reúnen siempre, más allá de su composición, un cúmulo de objetos marcados por la muerte. Frente a ella todo se redefine: las mercancías extinguen todas sus formas de valor. Tal vez se trate, nada menos, que de salvar el recuerdo de la destrucción. El momento antes del fin, o porque no, el último suspiro antes del silencio.

---

<sup>4</sup> “Desde le siglo XIV al XVI lo que la teoría del arte entiende por imitación de la naturaleza es la imitación de naturaleza modelada por Dios. Pero, en cambio, aquella en que se imprime la imagen del decurso histórico es la naturaleza ya caída. La propensión del Barroco a la apoteosis es reflejo del modo que le es propio de considerar las cosas.” (Benjamin 2006:398-399)

<sup>5</sup> En un inspirado pasaje el escritor francés alude a la imagen como un despojo, un cadáver en tanto resto mortal en el sentido que no es pero sin embargo degenera, perdiendo su singularidad, deviniendo cualquier cosa y cuya presencia establece una relación entre el aquí y el ninguna parte: “La imagen a primera vista, no se parece al cadáver, pero sería posible que la extrañeza cadavérica correspondiese también a la imagen. Lo que se llama despojo mortal escapa de la categorías comunes: hay frente a nosotros algo que no es ni el viviente en persona, ni una realidad cualquiera, ni el que estaba vivo, ni otro, ni ninguna otra cosa. Lo que está allí, en la calma absoluta de lo que ha encontrado su lugar, aunque el muerto se apoye pesadamente como si fuese la única base que le queda. Justamente esta base falta, falta el lugar, el cadáver no está en su sitio. ¿Dónde está? No está aquí y, sin embargo, no está en otra parte; ¿en ninguna parte? Pero es que entonces ninguna parte está aquí. La presencia cadavérica establece una relación entre aquí y ninguna parte”. (Blanchot 2002:227)

## Bibliografía

- BAUDELAIRE, Charles (1988) *Lo cómico y la caricatura* Madrid: Visor.
- BENJAMIN, Walter (1992) *Cuadros de un pensamiento* Buenos Aires: Imago Mundi.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Obras Completas. Libro I/Vol. I* Madrid: Abada.
- BLANCHOT, Maurice (1969) *El libro que vendrá* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (2002) *El espacio literario* Madrid: Editora Nacional.
- LÉVINAS, Emmanuel (2001) *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura.* Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006) *La voluntad de poder* Madrid: Edaf.
- TOLSTOI, León (1957) *¿Qué es el arte?* Buenos Aires: Tor.
- WAGNER, Richard (2011) *El arte del futuro* Buenos Aires: Prometeo.

### 3.1.8 *Souvenir*

Ni la muerte escapa al mercado. “La mercancía pasó a ocupar el lugar de la forma de ver alegórica [...] La figura clave de la alegoría temprana es el cadáver. La figura clave de la alegoría tardía es el «souvenir». El «souvenir» es el esquema de la transformación de la mercancía en objeto de coleccionista [...] El souvenir es el complemento de la «vivencia». En él se cristalizó la creciente alienación del hombre quien inventariza su pasado como una posesión muerta. La alegoría se retiró del mundo circundante en el siglo diecinueve para radicarse en el mundo interior. La reliquia viene del cadáver, el souvenir de la experiencia muerta, que, eufemísticamente, se denomina vivencia”. (Benjamin 1992:209, 212, 202)

La naturaleza muerta sigue ahí inmóvil, aunque mistificada y asintomática según los cambios de registro. De “Vendedora en el puesto de verduras” de Peter Aertsen —antecedente de la *Stilleben* según Farocki— a la retórica de la imagen (de “imitar”) publicitaria de *Panzani* —“al evocar tantos cuadros con tema alimentario remite a un significado estético: la *nature morte* o, como otras lenguas dicen con más acierto, el *still living*, cuyo saber es marcadamente cultural” (Barthes 1992:32) — podría trazarse una genealogía sugerente y no necesariamente clarificadora. Es la consagración de la cultura burguesa que des-alegoriza el mundo para mitificarlo, que des-culturaliza para naturalizar, que des-materializa para reflejar, o sea que “invierte” tanto dinero como sentido.<sup>1</sup> La publicidad desdibuja y fotografía: “es necesario oponer la fotografía, mensaje sin código, al dibujo, que aunque denotado, es un mensaje codificado. [...] ya no se trata de la relación entre naturaleza y cultura (como en el caso de la fotografía), sino de la relación entre dos culturas: la «moral» del dibujo no es la de la fotografía. [...] la fotografía instala, no una consciencia del *estar ahí* de la cosa (cosa que toda copia podría provocar), sino la consciencia de *haber estado ahí*”. (Barthes 1992:39-40) La publicidad —imagen denotada— naturaliza el mensaje simbólico y vuelve cándido el artificio semántico densamente connotativo. Todo fue porque es cultura (burguesa) y así conserva, fantasmagoriza el sentido construido e imprime otra una nueva moral cadavérica: “la cultura no es solo lo que vuelve, sino también, y ante todo, lo que se mantiene aún, como un cadáver incorruptible: un extraño juguete que *la Historia no puede llegar nunca a romper*”. (Barthes 1987:114) Los hombres y las cosas; todo adquiere “objetualidad fantasmal”. La mercancía se vuelve una abstracción, ellas bailan solas en el centro de la pista, mientras nosotros intentamos seguir el ritmo en penumbras: “Los objetos dan testimonio de sus fabricantes, que en el acto de la producción revelan algo de su propia persona. Sin embargo, los fabricantes no aparecen con su objeto. Cuando se miran las cosas, los hombres que las fabrican resultan no-imaginables. La persona que las mira, resulta a sí mismo no-imaginable. Es el punto de partida para una nueva visión del ser humano” (Farocki 1997) Tal vez, “porque los objetos almacenan en forma cosificada, constelaciones, memorias, testificaciones históricas; y es en ellos donde hay que enfocar si se trata de elaborar una filosofía no teleológica del tiempo, de espacio y de la historia. Es en

---

<sup>1</sup> Para Barthes, según una imagen de Marx, “el mito consiste en hacer de la cultura naturaleza, o al menos en convertir en «natural» lo social, lo cultural, lo ideológico, lo histórico: lo que no es sino un producto de la división de clases y de sus secuelas morales, culturales, estéticas se presenta (se enuncia) como algo que «cae por su propio peso»”. (Barthes 1987:83)

ellos donde «anida también un potencial de fantasía para la transformación social». (Thayer 2007/8:102)

¿Qué vínculo tiene la imagen con lo real? ¿qué aporta al conocimiento? No hay imagen sin imaginación: “la imagen es otra cosa que un simple corte practicado en el mundo de los aspectos visibles. Es una huella, un rastro, una traza visual del tiempo que quiso tocar, pero también de otros tiempos suplementarios —fatalmente anacrónicos, heterogéneos entre ellos— que no puede como arte de la memoria, no puede aglutinar”. (Didi-Huberman 2013:35) Tal vez, la forma más auténtica de la representación sea la descomposición, como los membrillos que acompaña en su maduración Antonio López en la película de Víctor Erice (*El sol del membrillo*, 1992), las reproducciones en tiempo veloz acerca de la degeneración de lo vivo en las películas de Peter Greenaway (*ZOO - A Zed & Two Noughts*, 1985) o “el deterioro, los desechos, el derroche, el moho, la basura” no sólo de las papas, sino de todo lo que nos rodea a través de la acción de los espigadores en los films de Agnès Varda (*Los espigadores y la espigadora*, 2000 & *Los espigadores y la espigadora... dos años después*, 2002).

Para algunos no hay nada que ver, salvo la propia existencia de las cosas y ellas son el único sentido oculto de las cosas: “El misterio de las cosas, ¿en dónde está? / ¿Dónde está que no aparece / al menos a mostrarnos que es misterio? [...] Siempre que miro las cosas y pienso lo que los / hombres piensan de ellas, / me río con un regato que suena fresco en una piedra. / Porque el único sentido oculto de las cosas / es que no tienen ningún sentido oculto; / es más extraño que todas las extrañezas / y que los sueños de todos los poetas / y los pensamientos de todos los filósofos / que las cosas sean realmente lo que parecen ser y no haya nada que comprender. / Sí, esto es lo que mis sentidos aprendieron solos: / las cosas no tienen significado: tienen existencia. / Las cosas son el único sentido oculto de las cosas”. (Pessoa 1984:103-105 / XXXIX)

Para otros, toda obra inaugura un entretiempos y una forma de ver lo invisible. Las vanguardias, y en especial Duchamp explicitó esto con su *Gran vidrio* o su “gran retraso” —“emplear «retraso» en lugar de cuadro o pintura; [...] es simplemente llegar a dejar de considerar que la cosa en cuestión es un cuadro — hacer un retraso en todo lo general posible y no tanto en los distintos sentidos en que puede tomarse retraso, sino más bien en su reunión indecisa.” (Duchamp 1978:37)— y nos hizo entender que la cuestión más disruptiva de lo invisible no es la oscuridad sino la más absoluta transparencia de la obra —lo cual no necesariamente salda lo hermético o el secreto de la misma—. La presencia tácita de libros sagrados en la cultura como sostén de nuestras creencias han perfilado el conocimiento o interpretación del mundo como si viéramos alguna posible luz a través de un cristal oscuro. Duchamp —que se obliga a contradecirse para evitar seguir su gusto— con sus *Cajas*, que funcionan como libros sagrados, propone no sólo un nuevo tipo de mundo y de obra, sino también de legibilidad. Esto supone arrancar la obra del espacio de la contemplación, ponerla a funcionar a otra velocidad y en otro tiempo. Romper con la función, la normalidad, el status y el uso regulado que la cultura ha otorgado a los objetos; rescatarlos de su tiempo muerto y de su sentido estético, o sea de su espacio contemplativo y llevarlos a ese intersticio temporal del aún, del todavía, del retraso, del *still*. El barroquismo de la

naturaleza muerta pervive en ese “porvenir eternamente suspendido” del conceptualismo de los *ready mades*. No es solo un juego de *correspondencias*, es una apelación a la percepción y la confusión de los sentidos: “Perfumes (?) de rojos, de azules, de verdes o grises acentuados hacia el amarillo, el azul, el rojo o marrones empobrecidos (todo ello en gamas). Estos perfumes con resonancias fisiológicas pueden quedar abandonados y vomitados en un encarcelamiento para el fruto. Sólo la fruta aún ha escapado de ser comida. Es esta sequedad de nueces y pasas que se obtiene en los tenues colores al borde la pudrición”. (*Idem*:78-80)

## Bibliografía

- BARTHES, Roland (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* Barcelona: Paidós.
- BENJAMIN, Walter (1992) *Cuadros de un pensamiento* Buenos Aires: Imago Mundi.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2013) *Cuando las imágenes tocan lo real* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- DUCHAMP, Marcel (1978) *Escritos. Duchamp du signe* Barcelona: Gustavo Gilli
- ERICE, Víctor (1992) *El sol del membrillo* [Film: 139 min.].
- FAROCKI, Harun (1997) *Naturaleza muerta (Stilleben)* [Film: 58 min.].
- GREENAWAY, Peter (1985) *ZOO - A Zed & Two Noughts* [Film: 115 min.].
- PESSOA, Fernando (1984) *Poemas de Alberto Caeiro* Madrid: Visor.
- THAYER, Willy (2007/8) “El giro barroco. De G. Deleuze a W. Benjamin” en *Archivos 2/3 Revista de Filosofía* pp. 93-119. Santiago: UMCE.
- VARDA, Agnès (2000) *Les glaneurs et la glaneuse (Los espigadores y la espigadora)* [Film: 82 min.].
- \_\_\_\_\_ (2002) *Les glaneurs et la glaneuse... deux ans après (Los espigadores y la espigadora... dos años después)* [Film: 63 min.].

### 3.2 (Neo)barrocofagia

Existen reversiones latinoamericanas de naturalezas muertas que, en su dialéctica remiten tanto a lo universal como a un novel comienzo enteléquico pleno de luz “batida por sus enlaces y rechazos”.<sup>1</sup> Mientras que en el viejo continente todo puede ser naturaleza, pues ella se ha perdido (Pascal —citado por Lezama Lima 1981:130—), en “el paisaje americano lo barroco es la naturaleza [...] es el fiestón de la alharaca excesiva de la fruta, lo barroco es el opulento sujeto disfrutante, prendido al corpachón de unas delicias [...] el árbol frutal forma parte de la casa, más que del bosque. Forma plena la de la fruta, es la primera lección de clásica alegría. Es un envío de lo irreal, de una naturaleza que se muestra sabia, con un orden de caridad, indescifrable, que nos obliga a ensancharnos. Nos dan esas frutas por la incorporación [...] Son un eco, no descifrable, de la dicha total interpretada.” (*Ídem*:134-136) La fruta, allá lejos y hace tiempo, fue una tentación o “una provocación del gusto”; acá es una “coronación de los sentidos”. El barroquismo aggiornado toma partido: la naturaleza —ya paisaje— deja de ser como para el *summum* racional una entidad inherente y ahistórica (al estilo hegeliano, como la América “natural” de sus *Lecciones*), pues es, en tanto pulsión telúrica, poseedora de espiritualidad (a la *maniera* romántica, con Schelling como su ejemplo más acabado).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Un artículo de Lezama Lima hace referencia a la obra de la pintora y ceramista cubana Amelia Peláez. Este escrito se detiene en un párrafo a describir sus naturalezas muertas y, como en tantos otros, le sirve para dar cuenta de lo barroco europeo heredado como del novedoso neobarroco latinoamericano recomenzado: “Sus naturalezas muertas tienen un tratamiento peculiar, pues ofrecen el secreto manifestado del interior de una de nuestras casas hechas en las ganancias de los detalles, en los más disfrutados arabescos, donde los peces y las frutas ascienden, entre el ornamento más inmediato, mesas o manteles, al conjunto del ornamento arquitectónico. Son las formas sucesivas entrelazadas, convergiéndose o mirándose con una rica aceptación calmosa. No era una trasmutación esperada, tenía enfrente, como todo artista americano, una historia universal que se había vuelto tan sorpresiva como si empezase de nuevo sin ningún impedimento con una alegría de estar presente el día que la nebulosa se echó a andar para ser penetrada por la voluptuosidad táctil”. (Lezama Lima 1981:78) Puede complementarse esto con otro escrito de Altmann sobre la misma artista aparecido en la Revista *Orígenes* (1989:65-72) que señala, entre otras cosas que “es curioso comprobar, como a través de la naturaleza muerta se hallan conservados tantos rasgos ya definidos en el arte barroco, y como al mismo tiempo el estilo ha cambiado y la visión humana ha sido revolucionada”.

<sup>2</sup> Abreviamos el trayecto lezamiano de la ruptura epistémica con la lógica y el historicismo del “etnocéntrico” del Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* en donde el alemán es muy mordaz y desdeñoso con la América evangelizada por el catolicismo, marcando su “impotencia física y espiritual”, a los contrapuntos analógicos de los imaginarios occidentales —con Schelling como referencia filosófica, en el cual el paisaje o cultura surge cuando el espíritu es revelado por la naturaleza—, en una genealogía que nos incluye, y que queda perfectamente explicitado en la siguiente reflexión: “[...] en América se pretendía hacer la reducción de la naturaleza al hombre, prescindiendo del paisaje. [...] el paisaje nos lleva a la adquisición del punto de mira, del campo óptico y del contorno. [...] El paisaje es una de las formas de dominio del hombre [...] Paisaje es siempre diálogo, reducción de la naturaleza puesta a la altura del hombre [...] Si aceptamos la frase de Schelling: «la naturaleza es el espíritu visible y el espíritu es la naturaleza invisible», nos será fácil llegar a la conclusión de que ese espíritu visible de lo que más gusta es dialogar con el hombre, y que ese diálogo entre el espíritu que revela la naturaleza y el hombre, es el paisaje. [...] En América dondequiera que surge la posibilidad de paisaje tiene que existir posibilidad de cultura.” (Lezama Lima 1993:166-167)

Allá, desde el medioevo, con la constitución más intensa de la vida urbana, se enfatiza la contradicción campo-ciudad y se idealiza la vida pastoril y bucólica, a sabiendas de que la recreación de una naturaleza mítica y paradisíaca sólo es posible, fragmentariamente, a través de la experiencia estética. De hecho, el desarrollo de los jardines es una instancia alternativa e intermedia del díptico rural-urbano. Resuenan las palabras de Walpole, que siguiendo las aplicaciones prácticas de cierta mítica señala que “toda la naturaleza es jardín”.<sup>3</sup> Ese ámbito que recrea lo edénico emerge como un producto racional y dinámico que prolonga la creación arquitectónica. Allá, el “libro de la naturaleza” suplantarán a la palabra divina, reclamando su lectura y sentando las bases del nuevo paisaje moderno. Estamos transitando de manera escueta la interpretación canónica del pasaje europeo del Renacimiento al Barroco: del jardín al paisaje y del parque como continuidad de la arquitectura a la arquitectura subsumida en “lo natural”. (Wölffling —autor al cual se le asigna el mote de “redescubridor del barroco”— 1986:143-161)

Acá, la naturaleza abigarrada, rizomática y desmesurada afianza el canon, aunque no sin forjar sus peculiaridades. Ella, símil del arte barroco, aborrece el vacío y llena —como dice en su “Requiem” el proteico Ludovico de *Terra Nostra*<sup>4</sup>—

---

<sup>3</sup> Este aristócrata inglés moderno y prerromántico, que emparenta, sugerentemente, la política con el diseño de jardines (rectos y absolutistas: franceses vs. curvos y burgueses —o “más naturales”—: ingleses) y los huertos con la propiedad privada, nos dice con respecto a los que nos ocupa en el inicio de otro texto: “El arte de la jardinería fue probablemente uno de los primeros que sucedieron al de la construcción, y acompañó de manera natural a la propiedad y a la posesión privada. Las plantas culinarias, y las medicinales después, fueron objeto de interés de todo cabeza de familia: se hizo conveniente tenerlas a mano en lugar de ir a buscarlas al azar por el bosque, el campo o la montaña cada vez que se necesitaban. Cuando la tierra dejó de proporcionar espontáneamente estos lujos primitivos, y fue necesario cultivarlos, hubo que acotar espacios para su cultivo. Los frutos se hallaban en la misma situación, y se incluyeron los más utilizados, o necesitados de atención, lo que hizo que se ampliase el cercado doméstico. El buen Noé, nos cuentan, plantó una viña, bebió vino y se emborrachó; y todo el mundo conoce las consecuencias. Así creamos el huerto, el vergel y la viña.” (Walpole 2005:9-10) Véase también para estos temas Aliata & Silvestri 1994: 27-51 y ss. Una mirada contemporánea y alternativa es la, siempre singular, de Rousseau que sueña con una casa modesta y criticando el lujo, la moda, la frivolidad y la distancia social, pregona no solo el autoabastecimiento sino también la libre disposición de acceso a su huerto edénico para aquellos circunstanciales visitantes: “Tendría por patio un corral, y por cuadra un establo con vacas para tener productos lácteos que me gustan mucho. Tendría un huerto por jardín y por parque un hermoso vergel semejante al que luego describiré. Los frutos, a discreción de los paseantes, no se cortarían ni los recogería mi jardinero, y mi avara magnificencia no mostraría a los ojos espalderas soberbias que apenas se atreve uno a tocar.” (Rousseau 1990:476)

<sup>4</sup> “¿Cómo se llama esa creación y qué es? Llámase barroco, y es una floración inmediata: tan plena, que su juventud es madurez, y su magnificencia, su cáncer. Un arte, Felipe, que como la naturaleza misma aborrece el vacío: llena cuanto la realidad le ofrece. Su prolongación es su negación. Nacimiento y muerte son para este arte un acto único: su apariencia es su fijeza, y puesto que abarca totalmente, la realidad que escoje, llenándola totalmente, es incapaz de extensión o desarrollo. Aún no sabemos si de esta muerte y nacimiento conjuntos, puedan nacer más cosas muertas o más cosas vivas”. (Fuentes 1975:743-744)

cuanto la realidad ofrece. *Tempus fugit & Horror vacui*, sensaciones básicas legadas del barroquismo central que producen angustia oral y que los evangelizados saldan pecaminosamente con la comida —más o menos barbárica— y algunas melodías lejanas: “«Como me estoy comiendo esta ensaimada» —dijo Antonio, mordiendo lo que acababa de sacar —una más— de la cesta de las monjitas. —«¡Y hay quien dice que esas son costumbres de negros!» —pensaba el negro, mientras el veneciano, remascando una tajada de morro de jabalí escabechado en vinagre, orégano y pimentón, dio algunos pasos, deteniéndose de pronto, ante una tumba cercana que desde hacía rato miraba porque, en ella, se ostentaba un nombre de sonoridad inusitada en estas tierras. —«IGOR STRAVINSKY» —dijo, deletreando—.” (Carpentier 1988:53)

Disipando la mayor tarscendencia del neologismo calabrés<sup>5</sup> —la sintaxis y sus gentilicios poseen su artilugio colonizador y devienen marca— apelamos a la lógica de nombrar a la expresión americana reversionada —moderna, aunque no post—, siguiendo el orden ilusorio de las clasificaciones como neobarroco. El prefijo neo lo remoja, amén de que en tanto *eón*, es una constante humana —como profetizó d’Ors y asimilaron, en parte, los cubanos—<sup>6</sup>. Así como existe un eterno retorno del “espíritu imperial en la historia”, lo habrá también del barroquismo. Ahora ¿cuánto de imperialismo subyace en la acción de transliterar un nomenclar hegemónico —que aunque renovado o mestizo— pretende convertirse en el fundamento último de la identidad y la memoria de los subalternos? ¿Cuán real y cuán maravilloso es lo “real maravilloso” de las identidades sojuzgadas?

El lastre del lenguaje trastoca la apariencia y forja leyes, señales inequívocas, faros interpretativos. Sin embargo el “contrapunto de imágenes” abre

---

<sup>5</sup> A patir de la repercusión postrera de *La era neobarroca*, este término ha sido asimilado a la noción de *passe-part-tout*, postmodernidad (aunque no involucre necesariamente los mismos objetos) y/o al estado de la cultura actual expresado en el gusto: “¿Pero existe, y cuál es el gusto predominante de este tiempo nuestro, tan aparentemente confuso, fragmentado, indescifrado? Yo creo haberlo encontrado y propongo para él también un nombre: *neobarroco*. Pero enseguida hago la precisión de que la etiqueta no significa que hemos «vuelto» al barroco, ni de que lo que define «neobarroco» sea la totalidad de las manifestaciones estéticas de esta sociedad, ni su ámbito victorioso, ni el más positivo. El «neobarroco» es simplemente un «aire de tiempo» que invade muchos fenómenos culturales de hoy en todos los campos del saber, haciéndolos familiares los unos a los otros y que, al mismo tiempo, los diferencia de todos los otros fenómenos culturales de un pasado más o menos reciente”. (Calabrese 2008:12)

<sup>6</sup> Más allá del corset histórico, “lo barroco” —en contraposición al *eón* clásico— resulta ser supratemporal o una categoría que, con diversos ropajes y en disímiles momentos históricos, reaparece constantemente renovado: “[...] en el «eón», lo permanente tiene una historia, la eternidad conoce viscosidades [...] Y el Barroquismo, espíritu y estilo de la dispersión, arquetipo de esas manifestaciones polimorfos, en las cuales creemos distinguir, cada día más claramente, la presencia de un denominador común, la revelación del secreto de una cierta *constante* humana”. (d’Ors 1993:64) A Carpentier, particularmente, le resulta convincente y así lo expresa —aunque La Habana no sea tan barroca como México, Quito o Lima (1974:61)— cuando señala: “el barroco es una suerte de pulsión creadora, que vuelve cíclicamente a través de toda la historia en las manifestaciones del arte, tanto literarias, como plásticas, arquitectónicas o musicales.” (2007:126-127)

caminos, intenta deslindarse del estereotipo y conjuga la *imago* o el *poder ser* como expresión histórica de sus múltiples formas de lo real. Profusa simbólica europea coronada por los mitemas del *Popol Vuh* que —aunque tal vez adaptado a gusto mítico del consumidor occidental por los jesuitas<sup>7</sup>—, aparenta “colmar la problemática americana”, en donde “antes del surgimiento del hombre, le preocupan los alimentos de su incorporación. Parece como si preludiasse la dificultad americana de extraer jugo de sus circunstancias. Busca una equivalencia: que el hombre que surgirá será igual que sus comidas. Parece sentar un apotegma de desconfianza: primero los alimentos, después el hombre”. (Lezama Lima 1993: 65-66) La sentencia moderna diría ser lo que comemos; con viso anticipatorio el manuscrito sagrado maya reza: “el hombre será igual a sus comidas”. Además, desconfiando de esta teogonía sobre-escrita dice: “el *dictum* es inexorable, si no se alimenta del plato obligado, muere.” (*Ibídem*:66)

Cosmogonías precolombinas, matizadas por “copistas aguerridos, jesuitas irritados y graciosos filólogos españoles del siglo XVIII”. “Complejo epigonal” surgido de asumir nuestra problemática insoslayable: una imagen dislocada de la entrada de América en la historia occidental, así como los dilemas de la colonización. El recorrido teogónico no difiere de las versiones tradicionales: creada la tierra y sus diversos reinos —mineral, vegetal y animal—, los dioses fracasan en dos oportunidades —hombre de arcilla y de madera—, hasta que logran, antes del alba, forjar al hombre definitivo con maíz, tras la victoria de los héroes civilizadores sobre las fuerzas oscuras del inframundo —Xibalbá—, y constituyen la “era histórica”. “Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de esta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores. Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en

---

<sup>7</sup> Es absolutamente lógica la duda que plantea Lezama sobre este texto sagrado. Está de más aclarar que se trata de un documento extremadamente complejo —de carácter híbrido por la superposición de diversos códigos; por ser transculturizado a partir de su origen prehispánico como narración oral devenida por transcripción en documento alfabético, etc.—, y que no tenemos la vocación de exponer los debates al respecto. “Reducir el valor del *Popol Vuh* a una sola de sus funciones comunicativas significa perder gran parte de la polisemia textual. Es innegable que el manuscrito del *Popol Vuh* que conocemos hoy es el resultado de la colonización europea, de la introducción del alfabeto latino y de la ocasión que determinó la transcripción de las traducciones prehispánicas en un libro. El texto fue usado también como fuente para la redacción de títulos de tierra y tal vez también como documento de probanza del linaje. Sin embargo, el *Popol Vuh* es mucho más que esto: es una expresión poética original del mundo maya, es una lectura simbólica del universo que rodea a la humanidad de maíz y, por último, es un ejemplo de arte verbal refinado y maduro, capaz de revelar las múltiples capas de significación de la realidad.” (Craveri 2012:219) Más allá de todo esto, podemos señalar que nuestro interés particular se centra en su épica continental, en donde el alimento —en este caso el maíz—, como en casi todas las teogonías y génesis cosmogónicas, cumple un rol sustancial. Es aconsejable para trazar una genealogía perfecta completar la lectura del *Popol Vuh* con *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, un intento de continuar la saga sagrada, recuperando las raíces poéticas y el entorno de los pueblos originarios mesoamericanos. Y si se desea comprender la extraordinaria importancia de la agricultura —ignorada por nuestras élites políticas— para la prosecución del desarrollo de las sociedades latinoamericanas contemporáneas puede leerse Sanoja:1981.

innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado Paxil y Cayalá. [...] Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre [...] A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.” (Anónimo *Popol Vuh* 1993:103 / Tercera Parte. Capítulo I).

Según Lezama y su lógica metafórica-neobarroca, se nos ha impuesto el “alimento” cultural y de esa manera una “expresión americana” que puede caer en la trampa de cocinarlo con lo que se nos ha legado —“el hombre igual a sus comidas”—. El proceso colonizador es el que funciona de manera semejante desde el inicio de los tiempos: el americano ha sido invitado a un ágape de la cultura sin tener ninguna incidencia ni elección del menú.

La clave de lo barroco está para Lezama en lo incorporativo<sup>8</sup>, pues hay que digerir para producir —con toda la metafórica escatológica que se quiera recrear— algo nuevo, diferenciado y particular. Hay modelos: el “Brasil confitado” de *El Criticón* de Gracián.<sup>9</sup> Aunque con la conciencia de que ellos —no nosotros— forjaron “la cultura”: “Europa con su blancura y su abstracción está sola en la playa.

---

<sup>8</sup> O a lo sumo en lo “reincorporativo” o “asimilado”. Si bien Lezama apela en incontables oportunidades a la idea de “incorporación”, en un Ensayo sobre Julián del Casal (1941) explicita con extrema claridad sus ideas: “[...] en América, la crítica frente a valores indeterminados o espesos, o meras secuencias, tiene que ser más sutil, no puede abstenerse o asimilarse un cuerpo contingente, tiene que reincorporar un accidente, presentándolo en su aislamiento y salvación. Así, quien vea en el barroco colonial un estilo intermedio entre el barroco jesuítico y el rococó, no le valdrá de nada lo que ha visto, hay que acercarse de otro modo, viendo en todo creación, dolor. Una cultura asimilada o desasimilada por otra no es una comodidad, nadie le ha regalado sino un hecho doloroso, igualmente creador, creado.” (Lezama Lima 1988:182)

<sup>9</sup> En esta sutil alegoría, hacemos referencia al momento de rendir loores a Francia, cuando Critilo y Andronio presencian un diálogo entre Fortuna y los franceses, los cuales se quejan de no haber tenido la suerte de los españoles de haber conquistado tierras promisorias y abundantes del Nuevo Mundo: “has llegado a verificar con ellos los que antes se tenían por entes de quimera, haziendo pláticos los mismos imposibles, como son ríos de plata, montes de oro, golfos de perlas, bosques de aromas, islas de ámbar; y sobre todo, los has hecho señores de aquella verdadera cucaña donde los ríos son de miel, los peñascos de azúcar, los terrones de vizcochos; y con tantos y tan sabrosos dulces, dicen que es Brasil un paraíso confitado”. (Gracián 1939:87) Fortuna concluye que ellos hacen con los españoles lo mismo que estos últimos con los indios. La referencia lezamiana a ese pasaje es la siguiente: “Aquellas «maravillas del mundo», en el conquistador, reaparecen como el sorprendente «gabinete de física», de estos barrocos de la Ilustración. En el recuerdo del Palacio de Salastano, en Gracián, surgen los primores del Brasil confitado, según su decir, mezclando los dijés de esencias senequistas con la corteza de una materia harinosa, realista, pletórica de inmediatez. No solamente en esa cercanía a la Ilustración, el barroco nuestro se particularizó con eficacia, si no en los intentos de falansterio, de paraíso, hecho por los jesuitas en el Paraguay. Con eso se volvía a una inocencia, que situaba nuestro barroco en un puro recomenzar”. (Lezama Lima 1993:85)

No hay novela de Afganistán ni la metafísica americana. Europa hizo la cultura. Y aquel verso: «tenemos que fingir hambre cuando robemos los frutos». ¿Hambre fingida? ¿Es eso lo que nos queda a los americanos?».<sup>10</sup> (Lezama Lima 1988:321)

Lo neobarroco parte de su émulo: integrando lo barroco hispano e intentando, con lo propio, devenir en algo nuevo. Así, sigue siendo profuso, amorfo o deforme en sus formas, gongorino o culterano, *gadget* o artilugio, rizomático, monadológico. Y pretende ser descentrado, rebelde, mestizo o simbiótico, contraconquistador, intertextual, hiperbólico, contrapuntístico o “tejido entregado por la imagen”, paródico, onírico, mutante o “forma en devenir”.<sup>11</sup> Allende el barroco como “gótico degenerado” (Worringer), el neobarroco como alegoría lezamiana se expresa en “maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias”. (Lezama Lima 1993:80)

Gran parte de la estética elusiva del neobarroco está en lo que más nos muestra. Su disputa en el ámbito del lenguaje o su intento de no quedar atrapado en las fauces del logocentrismo. La palabra es comida y en la boca se alojan ambas. El ajíaco, verbigracia, suena y sabe.<sup>12</sup> El barroquismo es tanto nuestra condición — dice Carpentier— como un recurso creado para “nombrar las cosas” y marcar el

---

<sup>10</sup> Deleuze, en su libro más barroco sobre el filósofo europeo más barroco —sin ninguna consideración sobre su expresión hispanoamericana, y menos latina—, también apela a la percepción “polifágica” de los pliegues, dando cuenta que de la misma manera que el dolor está disperso en el placer el hambre lo está en la saciedad: “¿Cómo un hambre podría seguir a la saciedad si mil pequeñas hambres elementales (de sales, de azúcar, de grasa, etc.) no se desencadenasen a diversos ritmos desapercibidos? Y, a la inversa, si la saciedad sigue al hambre, es gracias a la satisfacción de todas esas pequeñas hambres particulares. Las pequeñas percepciones son tanto el paso de una percepción a otra como las componentes de cada percepción”. (Deleuze 1989a:113)

<sup>11</sup> Más allá de toda la sinonimia que pudiera expresar la “militancia” del neobarroco, queremos dejar en claro que no entramos en el debate profundo acerca del significado, aunque las lecturas realizadas nos permiten acordar con la visión que pretende salir de la trampa del debate académico epidérmico acerca del barroco en tanto estructura histórica, contrapuesto a otro eterno y atemporal. “O sea, por un lado, el barroco como un estilo, una práctica discursiva del siglo XVII, fuertemente ligada a la Contrarreforma, a las monarquías y a las clases aristocráticas —por lo tanto, un concepto reaccionario y antimoderno— y, por otro, el barroco como una forma que resurge, no importa cuándo ni dónde, para negar el espíritu clásico”. Así pensar el neo barroco, superando esta dicotomía, es “nuestro devenir permanente, el muerto que continúa hablando, un pasado que dialoga con el presente a través de sus fragmentos y ruinas, acaso para prevenirlo de volverse teleológico y conclusivo”. (Chiampi 2001:11)

<sup>12</sup> “Por su nombre mismo ya el *ajíaco* es un ajíaco lingüístico: de una planta solanácea indocubana, de una raíz idiomática negro-africana y de una castellana desinencia que le da un tonillo despectivo al vocablo, muy propio de un conquistador para un guiso colonial. Y así ha ido hirviendo y cocinando el ajíaco de Cuba, a fuego vivaz o a rescoldo, limpio o sucio, vario en cada época según las sustancias humanas que se metieran en la olla por las manos del cocinero, que en esta metáfora son las peripecias de la historia.”(Ortiz 1940:12) Y este autor sabe jugar con los nombres y la comida, y así rescata un poco antes otras formas de nombrar lo mismo, o sea un guiso con los aditamentos del lugar: olla podrida, *pot-pourri*, cocido, potaje, sancocho, minestra, etc. También es menester recordar que dicho origen lingüístico fue discutido y su supuesto origen africano (Ortiz) resignificado como una palabra taína (Véase Pérez Firmat en De Maeseneer 2003:177-178)

estilo (culinario entre otros): “«La cocina de Combernon, estancia vasta con una gran chimenea de derrame armoriado, larga mesa al centro y todos los enseres, como en un cuadro de Brueghel»—nos dice Paul Claudel al comienzo del acto primero de «La anunciación de María», para situar el lugar de acción... «Como en un cuadro de Brueghel» —dice Paul Claudel. Con eso está dicho todo. Conocemos las cocinas de Breughel, las llevamos en la mente, forman parte de nuestra cultura heredada (como conocemos, aunque no la hayamos visto sino en fotografías, la chimenea de la sala de guardia del castillo de Blois). Pero no tenemos imaginaria de alta factura para hablarnos de lo que fueron, durante siglos, las cocinas de La Paz, de Bahía de Todos los Santos, de Chillán, de Guanajuato. Y esas cocinas tienen un interés que alcanza a mucho más allá de lo pintoresco: desempeñan un papel complementario y social dentro de los contextos culinarios que caracterizan las grandes culturas, trabajando con la oliva y el trigo en algún lugar, con el maíz y el casabe, más generalmente en nuestras latitudes. De la oliva y del trigo se nos viene hablando desde la Biblia. Del maíz, desde el Popol-Vuh y los libros de los Chilam-Balanes. Por lo mismo, las cocinas se diferenciaron y cobraron estilos propios. Pero si las cocinas de la oliva y del trigo pasaron a la alta pintura, las cocinas del maíz quedaron marginadas, anónimas, en cuanto a la plástica universal...”. (Carpentier 1974:30)

Lo barroco es una dicha de palabras, de miscelánea de sentidos. La mayoría de los cultores del barroco latinoamericano supone que éste encuentra una expresión privilegiada en la comida. ¿O acaso, el mestizaje no es un guisado étnico? “Se ha dicho repetidamente que Cuba es un crisol de elementos humanos. Tal comparación se aplica a nuestra patria como a las demás naciones de América. Pero acaso pueda presentarse otra metáfora más precisa, más comprensiva y más apropiada para un auditorio cubano, ya que en Cuba no hay fundiciones en crisoles, fuera de las modestísimas de algunos artesanos. Hagamos mejor un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos mejor, más pronto y con más detalles. Cuba es un ajiaco”.<sup>13</sup> (Ortiz 1940:11)

---

<sup>13</sup> El texto sigue explicitando: “¿Qué es el ajiaco? Es el guiso más típico y más complejo, hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos “viandas”, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo ají que le da el nombre. El ajiaco fue el guiso típico de los indios taínos, como de todos los pueblos primitivos cuando, al pasar de la economía meramente extractiva y nómada a la economía sedentaria y agrícola, aprendieron a cocer los alimentos en cazuelas al fuego. [...] Todo se cocinaba junto y todo se sazonaba con fuertes dosis de ají, las cuales encubrían todos los sinsabores bajo el excitante supremo de su picor. De esa olla se sacaba cada vez lo que entonces se quería comer; lo sobrante allí quedaba para la comida venidera. [...] La imagen del ajiaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta. Esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos [...] Y ahí van las sustancias de los más diversos géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xao-xao del casabe con que los buenos criollos de Camagüey y Oriente adornan el ajiaco al servir. Así era el primer ajiaco, el ajiaco pre-colombino, con carnes de jutías, de iguanas, de cocodrilos, de majás, de tortugas, de cobas y de otras alimañas de la caza y pesca que ya no se estiman para el paladar. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron con sus calabazas y nabos, las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Y todo ello fue a dar substancia al nuevo ajiaco de Cuba. Con los blancos de Europa, llegaron los negros de África y estos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos con sus misteriosas especias de Oriente; y los franceses con su ponderación de sabores que amortiguó la causticidad del pimiento salvaje; y los angloamericanos con sus mecánicas domésticas que simplificaron la cocina y quieren metalizar y convenir en caldera

“America mestiza”, nos llamó Martí. Nos-otros —profusa dialéctica—. El mestizaje podría interpretarse como una forma de procesar la colonización. Tal vez el verdadero castigo americano sea, ante el trastorno identitario producido por la conquista, la búsqueda eterna e incesante de esa anagnósis como una forma de recobrar parte de lo arrebatado. “No es fusión, sino cocción, un constante enfrentarse de elementos dispares, es un mestizo, un ajiaco metafórico”. (De Maeseneer 2003:178). La antinomia Europa-América deviene mestizaje, de sangres, de culturas. Allá se engendran palabras que aquí pueden transformarse en actos o encarnarse. De hecho, sin abusar de la “autoctonidad”, alambicando al “criollo exótico” y saldando parte de cierto “complejo de inferioridad” como insignia del colonizado, el mestizo surge como un avatar frente a la conquista espacial y textual. La descolonización no implica, en este caso, el pecado del parricidio/matricidio cultural. La conciencia de lo mestizo como ideograma se salda con esa pasión del pensamiento intentando descubrir aquello que no se puede pensar o con la poesía volviendo “a las definiciones primeras”, “al descubrimiento de las cosas (eternas)”, “de lo inanimado entrecruzado con lo orgánico”. (Lezama Lima 1988:297) Se trata de refundar y no aceptar, cegadamente, lo dado. Hablar para no ser hablado. No hacer perpetua la violencia, la dialéctica del amo que habla y del esclavo que oye: “La facultad de nombrar sólo le fue dada a un ser capaz de no ser, capaz de convertir a esta nada en un poder y a este poder en la violencia decisiva que abre la naturaleza, la domina y la obliga.[...] Pero la audición, esa parte desheredada, subordinada y secundaria, se revela finalmente como el lugar del poder y el principio del verdadero dominio. Se tiene la propensión a creer que el lenguaje del poeta es el del amo: cuando el poeta habla su palabra es soberana, palabra de aquel que se entregó al peligro, dice lo que aún no se ha dicho jamás, nombra lo que no oye y no hace sino hablar, de manera que tampoco sabe lo que dice.” (Blanchot 1969:40-41) Cuán comprensible resulta ser famélico de palabras; pues bien, ¿se puede crear poesía —o reflexionar sobre ella— ante la abundante carestía latinoamericana?

Ahora, lo mestizo parece ser, más que una nomenclatura elegida, una indefectible condición impuesta. Sin más, lo que terminó perpetuándose es el mote de latino o hispano, este último como un término no sólo confuso, viscoso, equívoco sino explícitamente redencional del amo —más aún si da cuenta, en la actualidad, de míseros inmigrantes ilegales que van a esclavizarse a una falsa tierra prometida—. <sup>14</sup> El neobarroco o el barroco hispano, amén de lo desmesurado

---

de su “standard” el cacharro de tierra que nos fue dado por la naturaleza junto con el fogaje del trópico para calentarlo, el agua de sus cielos para el caldo y el agua de sus mares para las salpicaduras del salero. Con todo ello se ha hecho nuestro nacional ajiaco.” (Ortiz 1940:12) Completa la saga de este brebaje, la palabra de Carpentier, para quien lo culinario “tiene su importancia en cuanto a sus particulares contextos históricos. El ajiaco cubano, por ejemplo, plato nacional de la cocina criolla, reúne en una misma cazuela, la cocina de los españoles —la que traía Colón en sus naves—, con productos (las «viandas» llaman todavía a eso) de la primera tierra avistada por los descubridores. Después la cocina española se llamó *bucán* porque unos aventureros franceses, por ello llamados *bucaneros*, se dieron a sistematizar en Cuba la industria elemental consistente en solear, ahumar y salar carnes de venado y cerdos jíbaros”. (Carpentier 1974:27)

<sup>14</sup> Véase el completo análisis de Marzo 2010:20-28 sobre este concepto. Ahí rescata una cita donde

superficial, enuncia en sus profundidades una derrota. “Es el estilo coincidente en los territorios europeos y americanos cuyas masas de población han sido derrotadas. Son espacios «colonizados», tanto en el sentido imperialista como psicológico. En España, la cerrazón es completa, tras la siega de moriscos y judíos, y la brutal persecución de toda disidencia. En América, la derrota indígena adquiere tintes de hecatombe, por lo que el barroco será más que un estilo: una campaña militante. [...] Se trata de un espacio común posbélico en el que el vencedor debe crear un nuevo mundo, con sistemas de orden y control capaces de sostener el gigantesco entramado y a la vez asegurarse una continuidad. El sistema de representación barroco servirá a la perfección como utensilio para conseguir esos objetivos”. (Marzo 2010:14)

Cuba, como estereotipo de lo americano, representa tanto el sometimiento a la lógica colonialista como sus formas de resistencia —de Hatuey a Guevara—. Dos alimentos particulares de su idiosincracia y economía, en tanto cohesiones simbólicas negativas, expresan esa situación “contrapuntística”: la “blanconaza azúcar” —amo, bien comercial europeo introducido por el conquistador, instancia de sometimiento de lo originario por el colono, industrializada por la sangre y el sudor esclavo, representa la mezcla de sabores y razas (mulata en su origen, o sea fusión de esclavo negro y patrón blanco), placer sencillo e infantil— y el “moreno tabaco” —autóctono, misterioso, sacro, utópico, sustancia de la tierra no sometida a ser materia prima en su origen, libre y ofrendada por naturaleza en la visión indígena, “anodino de la pobreza y enemigo de los sinsabores”, aunque para el europeo será símbolo del pecado del Nuevo mundo, impureza pagana, suciedad indígena que impregna lo blanco; el habano cubano como forma de resistencia frente al tabaco industrial y de masas—. “El contraste entre el tabaco y el azúcar se da desde que ambos se juntan en la mente de los descubridores de Cuba. Cuando, a comienzos del siglo XVI, ocurrió la conquista del país por los castellanos que trajeron al Nuevo Mundo la civilización europea, ya la mente de estos invasores era impresionada fuertemente por dos yerbas gigantes. A la una, los mercaderes venido del otro lado del océano la contaban ya entre las más fuertes tentaciones de su codicia; a la otra, ellos la tuvieron como el más sorprendente hallazgo del descubrimiento y como peligrosa tentación de los diablos, quienes por tal inaudita yerba les excitaban sus sentidos como un nuevo alcohol, su inteligencia como un nuevo misterio y su voluntad como un nuevo pecado.” (Ortiz 1987:12) El azúcar parece recrear su imposición con una clásica melodía americana: *Sugar Time*.<sup>15</sup>

---

aparece ese sugerente ideario de la derecha colonizadora en un discurso del arzobispo fascista de Toledo y Primado de España Isidro Gomá, realizado en la Buenos Aires nacionalista de los años 30: “La palabra está ya acuñada y la usamos todos. Hispanidad es ante todo, redención, que eso llevó España a América y a sus colonias. La Hispanidad es un vocablo ecuménico [...] disuelve las diferencias, las razas y las fronteras y aspira a encarnarse en la Humanidad.” (2010:25)

<sup>15</sup> Imposible no recordar el inicio de un texto canónico-crítico acerca de la alimentación contemporánea: “Los habitantes de los Estados Unidos consumen casi dos veces más azúcar que los franceses: hecho que interesa habitualmente a la economía y a la política. Pero ¿eso es todo? De ningún modo: basta con pasar del azúcar-mercancía, abstracto, contabilizado, al azúcar-alimento, concreto, «comido» y ya no solo «consumido», para adivinar la amplitud (probablemente inexplorada) del fenómeno. [...] El azúcar no es sólo un alimento, incluso en sentido amplio: es, si se quiere, una «actitud»; está ligado a usos, a «protocolos» que no son ya sólo alimentarios; azucarar un condimento, beber una Coca-Cola en la comida, estos hechos siguen siendo, después de todo,

La propuesta es encontrar un símil para enunciar lo inenarrable: que somos una mezcla de lo fuimos y de lo que nos impusieron que fuéramos. De Ariel a Calibán —o de Rodó a Fernández Retamar—, se anhela escriturar una tradición para escrutar una historiografía. No hay palabra ni imagen para tal desmesura. Ahora, el inefable discurrir sobre la identidad latinoamericana que puede interpretarse en tanto estrategia de representación de las diferentes élites letradas nacionales, expresa cierta inocencia vernácula o prepotencia identificatoria respecto a la voluntad de poder colonial y afecta, indefectiblemente, a propios (subalternos) y ajenos (hegemónicos). “Cada vez más, historiadores, economistas, filósofos, reconocen la capital incidencia que el descubrimiento y colonización de América tuvo en el desarrollo, no solo socio-económico sino cultural de Europa, en la formulación de su nueva cultura barroca. Podría decirse que el vasto Imperio fue el campo de experimentación de esa forma cultural. La primera aplicación sistemática del saber barroco, instrumentado por la monarquía absoluta (la Tiara y el Trono reunidos) se hizo en el continente americano, ejercitando sus rígidos principios: abstracción, racionalización, oponiéndose a particularidad imaginación, invención local. De todo el continente, fue en el segmento que mucho más tarde terminaría llamándose Latino, que se intensificó la función prioritaria de los signos, asociados y encubiertos bajo el absoluto llamado Espíritu. Fue una voluntad que desdeñaba las constricciones objetivas de la realidad y asumía un puesto superior y autolegitimado; diseñaba un proyecto pensado al cual debía plegarse la realidad. [...] Las ciudades fueron aplicaciones concretas de un marco general, la cultura barroca, que infiltró la totalidad de la vida social y tuvo culminante expresión en la Monarquía española.” (Rama 1998:24-25) El encubrimiento del descubrimiento. ¿Es pertinente extraviarse en el intento de conjugar metarrelatos identificatorios, en “spoilear” la realidad en busca de aquello que Lezama llamaba “la certeza de nuestro”, el “ontogema del mestizaje”?

El neobarroco insiste y construye su corpus con turbadoras mixturas sensitivas y extensos repertorios gastronómicos. Gran parte de su escritura — como si fuera un ariete de resistencia y una leve pátina de lo originario— escancia en la representación de lo imaginado y de la comida, dos instancias no objetivadas por el orden del conocimiento hegemónico occidental.<sup>16</sup> Así, en parte resulta ser

---

intrínsecos a la alimentación. [...] Recuerdo una canción americana muy oída: *Sugar Time*, el tiempo del azúcar. El azúcar es un tiempo, una categoría del mundo.” (Barthes 2006:213-214) Un excursus sobre esta cita: más allá de la lucidez que Barthes demuestra tener siempre sobre los mitos que se propone analizar, en este caso se equivoca cuando dice “probablemente inexplorada”, o mejor dicho sigue la triste lógica de leer-citar lo culturalmente aceptado y reconocido —amén de que en una nota al pie de otra página aclare que no aborda allí “el problema de las «metáforas» o de las paradojas del azúcar”—, pues veintiún años antes que su escrito (1961), Fernando Ortiz había publicado *Contrapunteo...* (1940), un texto que seguramente le hubiera atraído por su belleza y su talante crítico.

<sup>16</sup> Nada mejor para dar cuenta de ésto que la lucidez de Viveiros de Castro: “Sabemos, y quien leyó Kant lo sabe, que el acto de conocer es constitutivo del objeto de conocimiento. Así y todo, nuestro ideal de ciencia se guía precisamente por el valor de la objetividad: se debe ser capaz de especificar la parte subjetiva que entra en la visión del objeto, y de no confundir eso con el objeto en sí. Conocer, para nosotros, es *desubjetivar* tanto como sea posible. Se conoce algo bien cuando se es capaz de verlo de afuera, como un objeto. Esto incluye al sujeto: el psicoanálisis es una especie de caso-límite de ese ideal occidental de objetivación, aplicado a la propia subjetividad. Nuestra

sinestésico-sensitivo o *discordia concors* (armonía de contrarios) —prescripción quevediana en la escucha ocular y el diálogo con los muertos<sup>17</sup> o gongorina con el oxímoron *dulce amarum*— y metafórico-culinario —genealogía iniciada por la devaluada representación, principalmente de alimentos, en la naturaleza muerta—. Ambas se conjugan y encuentran una continuidad particular en América.

Comida e imagen estimulan la mirada. Los vestigios de lo evidente se vuelven confusos con los claroscuros. A la manera del *trompe l'oeil*, que simula algo capaz de ser ingerido, uno puede enfrentarse a cualquier comida —experiencia que fue *in crescendo* con el tiempo— como imagen. Existe una escopofilia barroca. Con ella la comida empieza a formar parte de la cultura visual; con su versión neo se vuelve, además, textual. Es un banquete de los sentidos alterados: ambas sintetizan su ambición en el certero dicho popular que reza que “se come con los ojos”.

Ahora, no hay mirada que no suponga un espejo. “El espejo asegura una metátesis de la visibilidad que hiere a la vez al espacio representado en el cuadro y a su naturaleza de representación; permite ver en el centro de la tela, lo que por el cuadro es necesariamente invisible”. (Foucault 1986:18) Tal vez, lo barroco y su versión neo puedan interpretarse como un retorno de lo reprimido. Eso se evidencia en su sutil invitación a mirar sin poder comer o, a lo sumo, a devorar figuras retóricas. En realidad es la vuelta del cuerpo, de ese que “debería causar pasmo” y, por lo tanto del alma que “es lo que se piensa a propósito del cuerpo” —la sartén por el mango, diría Lacan en su reversión aristotélica—. “Y uno se tranquiliza pensando que él piensa igual. De allí la diversidad de las explicaciones. Cuando se supone que piensa en secreto, tiene secreciones —cuando se supone que piensa en concreto tiene concreciones— cuando se supone que piensa información, tiene hormonas. Ya demás, se entrega al ADN, al Adonis. [...] El barroco es la regulación del alma por la escopia corporal”.<sup>18</sup> (Lacan 1992:134 y 140)

---

ideología básica es que la ciencia será un día capaz de describir todo lo real en un lenguaje integralmente objetivo, sin resto. [...] Cuanto más se es capaz de interpretar el comportamiento humano en términos, digamos, de estados energéticos de una red celular, y no en términos de creencias, deseos, intenciones, más se está *conociendo* el comportamiento. O sea, cuanto más yo *desanimizo* el mundo, más lo conozco. Conocer es desanimizar, retirar subjetividad del mundo e idealmente hasta de sí mismo. En verdad, para el materialismo científico oficial, nosotros aún somos animistas, porque creemos que los seres humanos tienen alma. Ya no somos tan animistas comparados con los indios, que creen que los animales también tienen alma.” (Viveiros de Castro 2018:382-383)

<sup>17</sup> “Algunos años antes de su prisión última me envió este excelente Soneto desde la Torre. [...] Vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos” en Quevedo y Villegas 1772:87 / CIX.

<sup>18</sup> Lacan arguye muchas más ideas provocadoras sobre el barroco —en especial en su vínculo con la religión y el cuerpo en general, aunque con la Contrarreforma en particular— que no trabajaremos acá, pero que resulta difícil no mencionar: “El barroco es inicialmente la historieta, el anecdotario de Cristo. [...] Cristo, aún resucitado, vale por su cuerpo, y su cuerpo es el expediente por el cual la comunión en su presencia es incorporación —pulsión oral— con la que la esposa de

La verdad sobre los cuerpos esconde la verdad del cuerpo. Ambas son fiabilidades difíciles de aprehender, “apesadumbrado fantasma de nada conjeturales”.<sup>19</sup> Más complejo aún cuando en el capitalismo los productos han adquirido ánimo, deseo cultural y los hombres nos hemos vuelto objeto de sumisión, privados de valores o cultura. El devenir de —como diría Benjamin 2013:53— “el sex-appeal de lo inorgánico” en donde la primacía de la virtualidad ha subsumido aún más la cualidad formal de la materia en una fenomenología de entes inmateriales. Formas perversas de la alegoría, que hallan en la del barroco una contra-forma estilística, que en variadas oportunidades abreva en la comida. Ella, de la ingesta a la digestión y de ésta a la expulsión, todo lo contiene: la vida y la muerte, la naturaleza y la cultura, la materia y la imaginación.

En el origen está la comida y en el nuestro, superpuesto, aún más. El Dorado sombrío, tal vez; *Locus amoenus* abundante, sin duda. De la figura a la hipérbole, de lo ameno a la abundancia o de la perspectiva a la hibridez<sup>20</sup>: “El que en los primeros escritos sobre el Nuevo Mundo, y el Caribe en particular, se encuentren bastantes remisiones alimentarias tiene que ver con su función estratégica y pragmática. Basta pensar en dos tropos fundamentales del Descubrimiento: la fertilidad de la tierra y el canibalismo. Marcan desde el inicio las dos vertientes en la construcción simbólica del otro en el discurso colonial.” (De Maeseneer 2012:39) América y su Cuba barroca es una cornucopia de comida y de palabras, y esto se inscribe en el colonizador y en el colonizado. De Colón y de las Casas al Inca Garcilaso de la Vega y Silvestre de Balboa Troya y Quesada, y de Carpentier y Lezama Lima a Sarduy y Ponte, todo regurgita sabrosas escrituras con el alimento como protagonista insoslayable.<sup>21</sup> Aunque va de la abundancia a la carencia, de la

---

Cristo, Iglesia la llaman, se contenta muy bien, ya que nada tiene que esperar de una copulación. [...] la contrarreforma era regresar a las fuentes y el barroco es su oropel.” (Lacan 1992:127-141)

<sup>19</sup> Dice el inefable Lezama en el inicio de “Las imágenes posibles” meditando sobre la representación poética, aunque también podríamos incluir lo barroco, la palabra, la/s cosa/s, lo/s cuerpo/s: “La imagen como absoluto, la imagen que se sabe imagen, la imagen como la última de las historias posibles. El hecho mismo de su aproximación indisoluble, en los textos de imagen y semejanza, marca su poder díscolo y cómo quedará siempre como la pregunta del inicio y de la despedida; pues cuanto más nos acerquemos a un objeto o a los recursos intocables del aire, derivaremos con más grotesca precisión que es un imposible, una ruptura sin nemósine de lo anterior.” (Lezama Lima 1988:300 y ss.) El individuo, la persona, la máscara o el fetichismo de la cultura heredada.

<sup>20</sup> Amén de la lengua híbrida, de los diversos discursos interpuestos, y de la escasez escamoteada, “Colón reproduce, intensificándolo, el tópico del *locus amoenus*; pero, reveladoramente, lo hace inscribiéndolo dentro de otro tópico, el del lugar abundante. Si el primero confirma al discurso clásico, el segundo (desde la literatura viajera y los repertorios de Cucaña) introduce en el mismo un exceso inquieto. El primero nombra, el segundo re-nombra; el primero figura, el otro hiperboliza. El lugar ameno es representable desde las leyes de la perspectiva, el lugar de la abundancia solo lo es desde la nueva emblemática de la hibridez. Por eso la representación del paisaje americano estará en el origen del discurso barroco: cuando los objetos desborden el campo visual de la perspectiva solo podrán ser representados como volumen, espiral y acumulación. Esta proliferación inmanentista del objeto, capaz de construir a su sujeto en el goce de la digresividad, la figuración y el derroche, reconoce en los textos de Colón su primer gesto.” (Ortega 1990:41)

<sup>21</sup> Caprichosamente ejemplifico lo dicho con una, de las muchas citas sobre el tema, de cada uno de

---

(o sobre) los autores (o cronistas) mencionados: acerca de las primeras crónicas se puede decir que “Colón, Pedro Martir de Anglería o Fernando González de Oviedo, entre otros cronistas, se esforzaron por describir el Nuevo Mundo «comestible» [...] Por ejemplo Colón (1451-1506) escribe sobre los tubérculos que encuentra en La Española, como la batata, la yuca y los ajíes (un tubérculo con sabor a castaña cercano a la batata). Es significativo, porque estas viandas, como se llamaría más tarde en cubano, se convertirían en una expresión de lo identitario y constituyen un ingrediente importante en lo que se consideraría más tarde el plato nacional cubano [...] El Descubridor da fe de la *abundantia natura* en lo cuantitativo y lo cualitativo y nos pinta una imagen edénica de las nuevas tierras.” (De Maeseneer 2012:40-41) Con respecto al controvertido Bartolomé de las Casas, cuando se lo lee denota querer comprender los sabores y saberes del Nuevo Mundo mostrando por un lado la humildad y carestía indígena —cuya dieta es por lo general pescado, pan y cazabí— y por otro la generosa naturaleza que los rodea. Si bien se refiere a la cuestión alimentaria en diversas zonas, cuando describe Yucatán dice que es “tierra en gran manera sana y abundante de comidas y frutas y mucho (aún más que la de México) y señaladamente abunda la miel y cera más que ninguna parte de las Indias de lo que hasta ahora he visto.” (Casas 2011:88)

Sobre el Inca Garcilaso —ya citado en el cuerpo del texto— esta sugerente apreciación sobre sus escritos: “[...]la nueva cultura, hecha de trasplantes y de mezclas, tiene en los procesos naturales una metáfora de sus propias riquezas. [...] El Inca desarrolla esta interacción de comida, escritura e identidad, como un gesto del sujeto que se constituye ya no en «la memoria del bien perdido», como sus parientes, sino en las firmes señales de una suma que es una diferencia” (Ortega 1990:44 y 46) Acerca de Silvestre de Balboa y su obra fundacional de la literatura cubana (que como se ha dicho “ya habla de comidas”) y que porta un título que podría ser la envidia de cualquier literato, *Espejo de paciencia*. La abundancia representada en la ofrenda al rescatado obispo Juan de las Cabezas Altamirano del pillaje francés y la sutileza del vínculo entre palabra y comida, en donde ante la ausencia de jicoteas nos queda el poder nombrarlas en alabanza: “Vinieron de los pastos las napeas / Y al hombro trae cada una un pisitaco / Y entre cada tres de ellas dos bateas / De flores olorosas de naraco. / De los prados que acercan las aldeas / Vienen cargadas de melui y tabaco, / Mameyes, piñas, tunas y aguacates, / Plátanos y Mamones y tomates. / Bajaron de los árboles en naguas / Las bellas hamadriades hermosas / Con frutas de siguapas y macaguas / Y muchas pitajayas olorosas. / De virijí cargadas y de jaguas / Salieron de los bosques cuatro Diosas, / Dríadas de valor y fundamento / Que dieron al Pastor grande contento. [...] Luego de los estanques del contorno / Vienen las lumniades, tan hermosas / Que casi en el donaire y rico adorno / Quisieron parecer celestes diosas; / Y por regaladísimo soborno / Le traen al buen Obispo, entre otras cosas, / De aquellas jicoteas de Masabo / Que no las tengo y siempre las alabo. [...]”. (Silvestre de Balboa Troya y Quesada en Morán 2000:39 -40)

Con respecto a Carpentier, entre un cúmulo indefinido, podría rescatarse una cita que complementa lo ya tratado: “[El ajíaco] es un plato que era como una ilustración complementaria de toda la historia del mal llamado Nuevo Continente: En una sola cazuela se malaxaban aquellos elementos que habían alimentado las razas de criollos [...], llevados a dar guerra, a propiciar, a desbaratar, a descolonizar lo colonizado, a conquistar, de abajo a arriba, en fin de cuentas, a los conquistadores demasiados seguros de lo conquistado —arrojándolos, en más de una ocasión, al mar por donde habían venido.” (Carpentier 1986:212-213)

En lo que respecta a Lezama se podrían elegir varios pasajes de muchos de sus libros, o para no ser originales cualquier parte de la tan citada cena que abarca todo el Capítulo VII de *Paradiso*. Nos quedamos con esta: “Después de ese plato de tal lograda apariencia de colores abiertos, semejante a un flamígero muy cerca ya de un barroco, permaneciendo gótico por el horneado de la masa y por las alegorías esbozadas por el langostino, Doña Augusta quiso que el ritmo de la comida se remansase con una ensalada de remolacha que recibía el espátulazo amarillo de la mayonesa, cruzados con espárragos de Lubek”. (Lezama Lima 1966:243-244)

En lo que concierne a Sarduy, con su tan barroca intención escritural de radicalizar el artificio y provocar un nirvana de significados, citamos la reproducción casi idéntica que hace de un extracto del Capítulo 1 de *Paradiso* (1966:20) “Al conocimiento de la cocina milenaria y refinada, unía Luis Leng el señorío de la confiture, donde se había refugiado su pereza en la Embajada de Cuba en París. Había servido, más tarde, mucho pastel y pechuga de pavipollo en North Caroline. De regreso a Cuba, formó al mulato Juan Izquierdo, que añadió a la tradición la arrogancia de la cocina española y la voluptuosidad y las sorpresas de la cubana, que parece española pero se rebela en 1868”. (Sarduy 1978:114)

exagerada presencia al desvanecimiento, de la desbordante naturaleza a la expoliación, de los colonizadores a los colonizados, del vergel al páramo, del alimento —como este escrito— al hambre.

Lo mismo es sin cesar lo otro, como en la dialéctica heraclítica. La lira (*bios*) y el arco (*biós*), o simplemente interpretando que lo bueno y lo malo a una misma cosa concurren (51D-K). El devenir y sus caprichos no necesariamente distienden la tensión entre ser en el mundo sin dejar de ser uno mismo. Esta versión consiste en hacer prevalecer la contradicción por sobre todo, sospechando anticipadamente de la verdad: “en unos mismos ríos, entramos y no entramos, estamos y no estamos”; y plagados de pedantería filosófica privada e ignotos de la “razón común” se nos instruye: “que para los que están despiertos hay un modo u ordenación único, común o público, mientras que los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo”. (García Calvo reversionando a Heráclito 1999:186 / 49a + 12 (1.<sup>a</sup>) D-K y 44/ 89 D-K)

En Lezama Lima —de niño a adulto y a través de la nocturnidad— el encuentro de lo uno —la mano propia— con lo otro es una epifanía transformadora que devela las lógicas “presocráticas” de nuestras contradicciones insuperables: “Ahora, casi después de medio siglo, es que puedo esclarecer y hasta dividir en diversos momentos, mi nocturna búsqueda de la otra mano [...] Ahí estaba ya el devenir y el arquetipo, la vida y la literatura, el río heraclítico y la unidad parmenídea”.<sup>22</sup> (Lezama Lima 1988:416)

El neo-barroco es angurriente. La clave no es ni focalizar el árbol ni el bosque, ni acaso perderse en él, sino incorporarlo —“al comer esas viandas es como el apoderamiento del bosque por medio de las raíces comestibles”<sup>23</sup>—. En estos lares el paisaje posee una “imantación poderosa y demoníaca” y es un vergel: “Cada paisaje americano ha estado siempre acompañado de especial siembra y arborescencia. La civilización precortesina se fundamenta en «la rubia mazorca», en el maíz, incluso la cultura maya es la cultura del maíz, del harnero que cubre las

---

Para finalizar, el hambre iniciático de Ponte— más allá de la piña de Carlos V o de su único pedazo de pan— como expresión del desarraigo: “Escribo sobre la mesa de comer. La mesa está cubierta con un mantel de hule, el hule con dibujos de comidas: frutas y carne asada y copas de botellas, todo lo que no tengo. Mi castillo en España es escribir de comidas. Sentarme a la mesa vacía y tapar con la hoja en blanco los dibujos de comidas y escribir de comidas en la hoja”. (Ponte 2014:7) Si se quiere ser exhaustivo es mejor recurrir a cierta bibliografía. Por ejemplo los lúcidos y minuciosos escritos de Rita De Maeseneer (2003 y 2012).

<sup>22</sup> Son innumerables las citas que pudieran remitir al uno indual de Parménides —todo es uno y lo mismo—, aunque destacamos una meta-cita: “Un fragmento de la naranja, decía Goethe, refiriéndose a cosas de cultura, tiene el sabor de toda la naranja” (Lezama Lima 1971:30)

<sup>23</sup> Fronesis —nótese el apellido de este personaje de *Opianno Licario*— realiza con “sabiduría práctica” un monólogo acerca de la *hibris* o desmesura que significa la comida cubana: “Me sacó de la mesa, me vino a interrumpir el baño, son formas de execración, de maldición bíblica casi, que el cubano no tolera como descortesía. Quizás eso sea debido a la significación secreta de nuestras viandas. En algunos dialectos americanos yuca significa bosque. Otros etimologistas afirman que yuca significa jugo de Baco. Ñame quiere decir en taíno raíz comestible. Al comer esas viandas es como el apoderamiento del bosque por medio de las raíces comestibles” (Lezama Lima 1977:74)

estaciones. Engendra un ocio tan distinguido como el que podían disfrutar los griegos, o el *otium cum dignitate* de los latinos”. (Lezama Lima 1993:169) Tal vez por eso se dice que “Lezama somete a una digestión particular a los autores que nutren su cultura y los restituye luego, en sus textos, radicalmente transfigurados”. (Prieto, Abel E. [prólogo] en Lezama Lima 1988: XXVIII) Es la forma de lograr una “expresión americana”: incorporar la tradición vigente que nos atribuye “lo mestizo” como ideologema y exhumarlo a través del “espacio gnóstico” — naturaleza espiritualizada que motoriza nuestro comienzo cultural—y del “protoplasma incorporativo” —suma crítica de lo americano—. <sup>24</sup>

La disputa —ya lo advertimos— es con el cliché colonial, estereotipado en la lectura de Hegel “trayéndonos el pesimismo de los alimentos”: “«Aseguran», dice Hegel, «que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del Viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos, pero la carne de vaca europea es considerada allí como un bocado exquisito». Han pasado cien años, que ya hacen irrefutables, y si ridículas, esas afirmaciones hegelianas. Queden así en su grotesco sin añadidura alguna de comentario o glosa. Y sonríen los sibaritas ingleses, casi todos lectores de Hegel, cuando se hundan en el argentino bife. *Bisque*, vemos que la llaman los ingleses en los primeros poemas gauchescos, por su voracidad para apegarse a la filetada, a la salazón o el tasajo de la Banda Oriental. Quede este gracioso problema para los numerosos hegelianos londinenses de la escuela de Withehead, que deben regalarnos el nuevo absoluto de esa problemática de la incorporación.” (Lezama Lima 1993:172) Esta refutación alimentaria parece expresar la voracidad del *logos*, cuya insaciabilidad es contradicha por la libre apetencia incorporativa de estos lares.

El neobarroco es hiper-sensorial —excediendo lo corpóreo y yendo en busca del deseo— y su génesis lingüística un profuso acontecer de significados, por lo cual sería del gusto de cualquiera de sus representantes el siguiente juego de palabras: el programa de los origenistas proponía incorporar el siglo anterior; nosotros, en el nuevo siglo propondremos programar en el origen la incorporación. “El joven Cintio Vitier tuvo que fijarse en aquellos párrafos que abrían el programa

---

<sup>24</sup> Sobre estos dos conceptos concluyentes de *La expresión americana* dice, entre otras cosas, Lezama Lima: “En la influencia americana lo predominante es lo que me atrevería a llamar el espacio gnóstico, abierto, donde la inserción con el espíritu invasor se verifica a través de la inmediata comprensión de la mirada. [...] El *simpathos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo que justificarse, paradójicamente, con un espíritu que comienza”. (Lezama Lima 1993:179) Por otro lado, “Esa voracidad, ese protoplasma incorporativo del americano, tenía raíces ancestrales. Gracias a esas raíces se legitimaba la potencia recipiendaria de lo nuestro”. (Lezama Lima 1993:178) A éstas llama Oyarzún “criaturas verbales engendradas por la barroca espiral de su escritura que dice lo que hace y hace lo dice”, y agrega que “el argumento que sostiene esas dos nociones es una teoría de las influencias, y como sabemos esta es pieza crucial de toda concepción de la cultura. En un extremo está la simple mimesis, una docilidad indolente, de haragán, que se deja llevar del más leve soplo y que muy a menudo se le imputa a «lo americano». En otro, el empedernido centro hispánico, que solo admite lo que con él forma bloque, mas recia e inmovible. Entremedio, se diría, está eso que Lezama llama el «espacio gnóstico», que, si no me equivoco, define un principio y una matriz de conocimiento abierto y metafórico, porque todo lo que lo invade se sume —«vegetativamente»— en un magma primordial que, sin embargo, no está hecho de rudimentos sino de vestigios.” (Oyarzún 2009:54)

origenista de incorporarse el siglo anterior. Parétesis filológico: incorporar, en Lezama como autoridad, es hacer de algo cuerpo, devorarlo, comerlo. «Se la comió», explica Ricardo Frónesis, «alude a hacer suya, con la violencia del acto y con la totalidad del signo a la mujer».<sup>25</sup> (Ponte 2004:107)

Imposible no rememorar la primeras líneas del *Manifiesto Antropófago*: “Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. Única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones. De todos los tratados de paz.” (de Andrade 1993:31) Si bien Lezama no utiliza ese concepto, su frondosa metafórica es analógica a lo comestible y trashuma semántica e ilimitadamente de la naturaleza a la cultura con total facilidad, como si se tratara de un caníbal o de Calibán. La no adscripción a ese neologismo tal vez tenga razones anticoloniales. De hecho, en su novela testamentaria nos regala el siguiente monólogo: “—Nuestra comida forma parte de nuestra imagen —le contestó—. No sé si lo que voy a decir es un exceso de generalización, pero discúlpenos como una majadería de desterrado. La mayoría de los pueblos al comer, sobre todo los europeos, parece que fuerzan o exageran una división entre el hombre y la naturaleza, pero el cubano parece que al comer incorpora naturaleza.” (Lezama Lima 1977:73-74)

Si hay algo que nos distingue es la manducación. Interpretese esto con toda la desmesura que se desee. En definitiva toda obra de ficción, como alguna vez sugirió Barthes, es una metáfora del cuerpo (erótico).<sup>26</sup> “Así el acto sexual para el cubano es como comer en sueños, el bosque, la raíz y la bondad de lo que comemos y el acto posesivo están unívocos en su imagen, templados los humores en el sueño”. (Lezama Lima 1977:74)

Comer, o mejor dicho incorporar —palabra que seduce a alguien seducido por las palabras— es una particular forma de relacionarse, tanto física como metafísicamente, con el mundo, y que hace a la identidad expresiva, histórica y cultural. Nuestra cocina se rebela de la prepotente, arrogante y colonial española con voluptuosidad y pasmo en 1868. Y si bien faltarán unos años para dar lugar a la República, logra antes constituir un recetario propio. (Lezama Lima 1966:20). Comer nos hace ser los que somos, pues comiendo asimilamos la naturaleza.

---

<sup>25</sup> Podríamos jugar con este concepto en Lezama indefinidamente, pues más que usarlo, abusa, y esto ante la experiencia cubana, da para exégesis de todos los gustos, como por ejemplo la del propio Ponte —muy lógica por otro lado del exilio político—: “El narrador defiende una interpretación particular del verbo «incorporar» en Lezama como acto de asimilación de discursos oponiéndolo a su uso recurrente en el discurso político de los años setenta en Cuba como incorporación a un conjunto, al proceso revolucionario: «Lezama Lima tenía un modo especial, personal en muchos casos, de tratar con palabras. Incorporar, sinónimo de amar y de comer, debió parecer un raro, caprichoso uso lingüístico en los años en que escribía *Oppiano Licario*, una voluta más de su barroquismo. En Cuba en los años setenta incorporarse no podía ser otra cosa que volverse sumando de organizaciones políticas, entrar a la obligatoriedad del servicio militar o marchar a cortes de caña» [Ponte 2014:59]” (Maeseneer 2012:248-249)

<sup>26</sup> “El texto tiene una forma humana: ¿es una figura, un anagrama del cuerpo? Si, pero de nuestro cuerpo erótico”. (Barthes 1991a:29)

Comer y ser comidos. Ahora, ante esta forma de expresar las cosas, ¿cómo distinguir la parafrástica occidental de las reminiscencias de lo originario?

Este capítulo intentó, en definitiva, dilucidar las facetas de lo imaginario o las instancias representacionales de la comida. El alimento, a pesar de ser materia discurre esos ámbitos, y en vistas de su incorporación y su significado palpita cierto vitalismo engañoso. Más aún, el barroco —en su instancia originaria, como en sus reversiones— siempre apeló —con los alimentos como insignia señera— a la quietud vital que aduce la muerte. Pocas representaciones resultaron superficies tan significativas.

De hecho, al referirnos al siglo XVII —época clásica (franceses) o barroca (otros), según quien lo referencie— lo hacemos destacando la separación entre las palabras y las cosas. El saber, atravesado por la mirada cartesiana, deja de basarse en la similitud, y las semejanzas se vuelven quimeras. Del “todo tiene que ver con todo” (conocimiento analógico) al “una cosa es lo que no es la otra” (principio de identidad y diferencia), la ciencia moderna comienza su derrotero de la supuesta anarquía a la racionalidad. La representación, aunque verídica (*tromp-l'oeil*), siempre representación. De la anarquía de la semejanza indiscriminada a la comparación basada en la medida y el orden. Es la época de los signos, que ya no esperan ser descubiertos como don divino, sino que empiezan a significar en el interior del conocimiento, que ya no devuelve, reúne ni converge en círculos sino se caracteriza por su dispersión esencial y su despliegue infinito. “En el umbral de la época clásica el signo deja de ser una figura del mundo; deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca”. (Foucault 1986:64) Los signos, dialéctica mediante —emparentado con lo que significa, aunque diferenciado—, nos hacen tomar distancia de las cosas y nos convocan a la época del juicio y a la lengua universal de los cálculos —probabilidad, análisis, combinatoria, etc.—. Así, “las palabras comenzaron a separarse de las cosas y la triádica conjunción de unas y otras a través de la coyuntura cedió al binarismo de *Logique* de Port Royal que teorizaría la independencia del *orden de los signos*. Las ciudades, las sociedades que las habitarán, los letrados que las explicarán, se fundan y desarrollan en el mismo tiempo en que el signo «deja de ser una figura del mundo, deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca», empieza «a significar al interior del conocimiento», y «de él tomará su certidumbre y su probabilidad».” (Rama 1998:18-19)

De dialécticas se trata, aunque no lingüísticas, sino de imágenes. La complejidad barroca y su versión neo pueden ser comprendidas en su abstrusa dimensión a partir de la dialéctica de la mirada benjaminiana. Cada objeto, en tanto alegoría, encierra un fragmento de historia y memoria que devela el poder interpretativo de las imágenes. Ahora, el barroco y sus representaciones icónicas vaciadas, por un lado, resultaron ser para la lectura moderna “espejos del poder” (de Nietzsche a Hofmannsthal) <sup>27</sup>, aunque Benjamin, si bien la acepta, llega más

---

<sup>27</sup> Nietzsche inauguró (1878) la moderna amplificación del sentido barroco: “Quien, en cuanto pensador y escritor, sabe que no ha nacido ni ha sido educado para la dialéctica y el desenvolvimiento de los pensamientos, recurrirá involuntariamente a lo *retórico* y *dramático*; pues a fin de cuentas, a él toca hacerse *entender* y obtener con ello poder, ya sea que se atraiga el sentimiento por camino llano o que asalte de improviso, como pastor o como salteador. Esto vale

lejos, y propone que el sentido de las cosas se hallaría en la encrucijada entre sus significados públicos y privados. De esta manera la mirada superaría el horizonte de la forma y la representación, el corset de significados del poder, el recetario de uso de la imagen barroca institucionalizada, sus fetiches, pues se proponía no buscar la imagen en sí, sino ir en busca de su función.<sup>28</sup> Del símbolo cerrado y unívoco, ya mercantilizado, a las alegorías abiertas, multívocas y lábiles. De ahí que “las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas”. (Benjamin 2006:396)

Todo puede ser abstraído, menos la vida y/o la muerte. No hay figura, número ni palabra que pueda con ellas. El barroco y sus reversiones supone saberlo en su *vanitas*, caducidad, *dulce amarum*, mielgo, detención, corrupción, sinuosidad, metamorfosis, retórica, en sus alimentos. Los sentidos alterados prescriben un mundo alterno, volatilizado y resignificado. Ante la comida estamos tanto frente a imagen como a la materia, ella es tan imaginada como incorporada. Lo contemporáneo todo lo ha degradado, al grado de resultar incomprensible. Se digieren formas barrocas, de la misma manera que se consumen imágenes. “Lo visual es lo que reemplaza a la imagen que no queremos ver; y si no queremos verla es porque se ha tornado demasiado semejante al mundo, y porque ese mundo *ya no podemos verlo en pintura*. Lo visual da a mirar pero no muestra nada, porque nada se le escapa: carece de fuera de campo, de experiencia, de alteridad. En consecuencia, buscar la imagen detrás de lo visual es intentar dejar hacer a esa imagen, imagen pese a todo, pese a los desmedros que se le infligen: dejarla jugar libremente con sus anacronismos, dejarla llegar hasta nosotros, hasta cada uno de nosotros, porque viene de muy lejos para mirarnos.” (Boucheron 2018:16) Tal vez, incorporarla, hacerla nuestra, indisociable, como la vida y la muerte que el barroco ha tenido la habilidad de transfigurarlas de sustantivas a transicionales —o de sustantivos a verbos—: vivir, que es morir viviendo o morir, que es vivir muriendo.

---

también tanto en las artes figurativas como de las musas; donde el sentimiento de una falta de dialéctica o de la insuficiencia en expresión y narración, junto con un exuberante, arrollador instinto para las formas, engendra ese género de estilo que se llama *estilo barroco*. [...] El estilo barroco siempre nace del desfloreamiento de cualquier gran arte, cuando las exigencias en el arte de la expresión clásica se han vuelto demasiado grandes [...]” (2007:49/ §144 *Del estilo barroco*). Y von Hofmannsthal enunciará la crisis de las palabras y sus sentidos para expresarnos a nosotros y al mundo (*Carta a Lord Chandos* [1902]) y pondrá en escena, inspirado en el auto sacramental calderoniano [1633?], *Das Salzburger Grosse Welttheater* [1922] (“El gran teatro del mundo de Salzburgo”) en el que propone el concepto de lo barroco para alimentar discusiones contemporáneas.

<sup>28</sup> “Si bien Benjamin parte de que las imágenes barrocas estaban firmemente sujetas a sus significados —serían símbolos de poder—, pronto comenzará a sospechar sobre la posibilidad de que todo ello sea una respuesta a un mundo que se revelaba frágil, huidizo y caprichoso. Esta tesis de Benjamin, muy poderosa en un tiempo de zozobra como aquel, planteaba la idea de que el rico universo metafórico e imaginal del barroco nació frente a la sensación de vacío, por lo que habría que leer las imágenes bajo criterios alegóricos, ya no simbólicos: como signos cuyo significado se puede mercadear.” (Marzo 2010:211)

## Bibliografía

- AA. VV. (2013) *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio Vols. I y II* Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- AA. VV. (1976) *Severo Sarduy* Madrid: Fundamentos.
- AA. VV. (1989) *Orígenes. Revista de arte y literatura La Habana, 1944-1956. Volumen II (números 7-12) Edición Facsimilar.* México-Madrid: El equilibrista/ Turner.
- ALIATA, Fernando & Silvestri Graciela (1994) *El paisaje en el arte y las ciencias humanas* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- ANÓNIMO (1993) *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* México: FCE.
- ASTURIAS, Miguel Ángel (2003) *Hombres de maíz* México: FCE.
- BARTHES, Roland (1991a) *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France.* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea" en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* Nro. 11, enero-junio, pp. 205-221. Madrid: UNED.
- BENJAMIN, W. (2006) *Obras, libro I /vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2013) *El París de Baudelaire* Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BLANCHOT, Maurice (1969) *El libro que vendrá* Caracas: Monte Ávila.
- BOUCHERON, Patrick (2018) *Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes* Buenos Aires: FCE.
- BUSTILLO, Carmen (1988) *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso* Caracas: Monte Ávila – Universidad Simón Bolívar.
- CALABRESE, Omar (2008) *La era neobarroca* Madrid: Cátedra.
- CARPENTIER, Alejo (1974) *Tientos y diferencias* La Habana: Unión de Escritores y Artistas.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Obras completas VII La consagración de la primavera* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Concierto barroco* Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Ensayos selectos* Buenos Aires: Corregidor.
- CASAS, Bartolomé de las (2011) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- CRAVERI, Michela (2012) *El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del Popol Vuh.* Centro de estudios mayas. Cuaderno 37 México: UNAM.
- CHIAMPI, Irlemar (2001) *Barroco y modernidad* México: FCE.
- DELEUZE, Gilles (1989a) *El pliegue. Leibniz y el barroco* Barcelona: Paidós.
- d'ORS, Eugenio (1993) *Lo barroco* Madrid: Tecnos.
- de ANDRADE, Oswald (1993) *Escritos antropófagos* Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- DE MAESENEER, Rita (2003) *El festín de Alejo Carpentier: Una lectura culinario-intertextual* Genève: Librairie Droz S.A.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Devorando a lo cubano. Una aproximación gastrocrítica a textos relacionados con el siglo XIX y el Período Especial.* Madrid: Iberoamericana – Vervuert.
- FOUCAULT, Michel (1986) *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* Buenos Aires: Siglo XXI.

- FUENTES, Carlos (1975) *Terra Nostra* Barcelona: Seix Barral.  
 \_\_\_\_\_ (1992) *El espejo enterrado* México: FCE.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1999) *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas Presocráticas II* Madrid: Lucina.
- GRACIÁN, Baltasar (1939) *El Criticón Tomo II* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LACAN, Jacques (1992) "Del barroco" en *El seminario Libro 20 –Aún 1972-1973* Buenos Aires: Paidós.
- LEZAMA LIMA, José (1966) *Paradiso* La Habana: UNEAC.  
 \_\_\_\_\_ (1971) *Interrogando a Lezama Lima. Centro de Investigaciones Literarias de la Casa de las Américas* Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_ (1977) *Opianno Licario* México: Era.  
 \_\_\_\_\_ (1981) *Imagen y posibilidad* La Habana: Editorial Letras Cubanas.  
 \_\_\_\_\_ (1988) *Confluencias. Selección de ensayos* La Habana: Editorial Letras Cubanas.  
 \_\_\_\_\_ (1993) *La expresión americana* México: FCE.
- MARZO, José Luis (2010) *La memoria administrada. El barroco y lo hispano* Madrid-Buenos Aires: Katz.
- MATAIX, Remedios (2000) *Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima* Murcia: Cuaderno de América sin nombre.
- MORÁN, Francisco [Selec. y present.](2000) *La isla en su tinta. Antología de la poesía cubana* Madrid: Verbum.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen II* Madrid: Akal.
- ORTEGA, Julio (1990) *El discurso de la abundancia* Caracas: Monte Ávila.
- ORTIZ, Fernando (1940) *Los factores humanos de la cubanidad* La Habana: Molina y Cía.  
 \_\_\_\_\_ (1987) *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- OYARZÚN, Pablo (2009) "La cifra de lo estético: Historia y categorías en el arte latinoamericano" en *Ensayos. Historia y teoría del arte* Nro. 17, pp. 47-59 Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- PONTE, Antonio José (2004) *El libro perdido de los origenistas* Sevilla: Renacimiento.  
 \_\_\_\_\_ (2014) *Las comidas profundas. Prosas profanas* San Juan de Puerto Rico: Folium.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de (1772) *Obras. Tomo IX. El Parnaso español, Monte en dos Cumbres dividido, con las Nueve Musas Castellanas. Poesías* Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M.
- RAMA, Ángel (1998) *La ciudad letrada* Montevideo: Arca.
- ROJAS, Rafael (2000) *Un banquete canónico* México: FCE.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990) *Emilio, o De la educación* Madrid: Alianza.
- SANOJA, Mario (1981) *Los hombres de la yuca y el maíz* Caracas: Monte Ávila.
- SARDUY, Severo (1978) *Maitreya* Barcelona: Seix Barral.

- WALPOLE, Horace (2003) *Ensayo sobre la jardinería moderna*  
Palma de Mallorca: José J. De Olañeta.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El arte de los jardines modernos* Madrid: Siruela
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2018) *La inconstancia del alma salvaje*  
Buenos Aires: UNGSM.
- WÖLFFLIN, Heinrich (1986) *Renacimiento y Barroco* Barcelona: Paidós.

#### **IV. La comida y las formas**

*La comida, en cualquier época, ha sido un registro simbólico donde se transcribe y condena una realidad social más amplia. Lo que permite también inscribir en la escena de una comida una visión de la sociedad entera, su denuncia crítica.*

Jean Starobinski, *El almuerzo campestre y el pacto social*

#### 4.1 La mesa y su fetichismo: espejismo de soberanía

Una mesa parece ser, a primera vista, un cosa evidente y trivial, aunque resulta como cualquier otra mercancía una cosa de lo más endiablada. En su horizontalidad escudriña la verticalidad del árbol.

Allende los constructos discursivos de la cordialidad y el encuentro, la mesa posee sus vicisitudes, su dialéctica, su concupiscencia, su carestía y atribulaciones. Acoge y ordena, asimila y divide, propone e indispone, incluye y ocuye en su física y metafísica hechura. Nuestra reflexión, como venimos haciendo, va de la esencia a la apariencia, intentando rescatar las formas fenoménicas de lo analizado. Desde su ontológica forma mercantil trasciende en su inmanencia la materia de la que está forjada: “Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso”.<sup>1</sup> (Marx 1986: 36-37)

Baila la mesa al ritmo del proceso civilizatorio y escamotea tras ese ritmo uniforme sus poderes ocultos que son unívocamente descritos por Marx en su ingénita mercantil. Ella en su generalidad —y como todo en nuestras sociedades a partir de la modernidad— es mercancía y por lo tanto fetiche, al igual que la santísima trinidad del valor, el trabajo abstracto y el dinero. Así como nuestra “forma sujeto” nos ha distanciado de los objetos, estos —como con invectiva señala Marx— nos han puesto a su servicio. Enajenados, alguna vez nos olvidamos que hemos creado a nuestros creadores, así como omitimos que las mercancías resultan ser las auténticas protagonistas de la vida social. “El fetichismo de la mercancía no es una falsa conciencia o una simple mistificación, sino una forma de existencia social total que se halla por encima de toda separación entre reproducción material y *psyché* porque determina las formas mismas del pensar y el actuar. El fetichismo de la mercancía comparte estos rasgos con otras formas de fetichismo, como la conciencia religiosa. De ahí que pueda caracterizarse como una «forma *a priori*».” (Jappe 2019:28)

Todo análisis económico-político, sin embargo, soslaya su sentido físicamente socializante y trascendente. Tal vez, la ingente mesa sublimada sea el mercado, al que todos de alguna forma acuden aceptando sus reglas de cortesía. La vida en común, estereotipada en el ciudadano-comensal (*cum mensa*) que comparte casa-mesa o Estado-cultura, supone reglas sociales explícitas de convivencia e implícitas de intercambio que incluyen un régimen de circulación de las palabras y los discursos.

---

<sup>1</sup> José Mesa (1831-1904), amigo de Marx y Engels, es el que traduce y publica en noviembre 1872 en la revista “La Emancipación”, la primera versión al español del *Manifiesto comunista*.

Ahora, la mesa, en su impronta físicamente metafísica posee, además de *connato* filisteo, sus atributos, equivalentemente significativos, comunitarios y congregatorios. En torno a ella se ha expresado la fe del “banquete mesiánico” que ha augurado la reciprocidad, el servicio, lo fraterno y salvífico.<sup>2</sup> De manera consciente y desde tiempos inmemoriales cualquier partícipe de la cultura occidental repite como un mantra que la mesa es un lugar de encuentro que posee sus preceptos, sus temas favorables al diálogo —con veto, causalmente, de la política y la religión— y sus formas de comportamiento. No es ilógico pensar que aquellos libros —conocidos como de costumbres (*consuetudines*)— que organizan la vida cotidiana en sus ínfimos detalles, en particular la comida y los comportamientos en la mesa, nazcan de la apegada convivencia religiosa: “Sin duda los monjes están en el origen de nuestros «modales en la mesa». Esto se explica con facilidad: vivir en estrecha y constante comunidad exige que se haga todo lo posible para evitar fricciones. Por otra parte, el acento se pone sobre un ideal de estricta observancia, que obliga al individuo a un control permanente de sí mismo, para sí mismo, pero también para los otros. ¿Cómo debe comportarse el monje en la mesa? Sobre este tema, los libros de costumbres son, a la vez, prolijos y precisos.” (Moulin citado por Roussel 2012:104-105) Amén de que ahí reine tanta codificación como silencio, condición necesaria para dialogar interiormente con Dios.<sup>3</sup>

La opacidad tradicional acuerda respecto de ella una bonhomía. Es un totem laico, tamizado por la secularización. La “sacralidad de la vida cotidiana” —dirá Nozick—.<sup>4</sup> Sin embargo, tanta atención puesta en que resulte el lugar concurrente

---

<sup>2</sup> El *banquete* es todo un símbolo propio de la literatura apocalíptica helenista y romana que algunos remiten a la mítica oriental y que expresa en los orígenes del espiritualismo occidental la salvación y el encuentro con Dios. Existe el alimento sagrado —néctar y ambrosía *Odisea* 5,9 ó *Ilíada* 5,335-342; 19,38-39 / árbol de la vida *Gén.* 2,9— y el banquete sagrado —luego de la batalla de los dioses: *Enûma Elish* VI, 69-34 / símbolo de la vida después de la muerte o el “pan de los ángeles”: Sal. 16,20 / El Señor de los ejércitos y su festín de manjares suculentos y vinos generosos que aniquila la muerte en la tradición judía: Is 25, 6-8—. Si se quisiese entender en profundidad la tradición del banquete escatológico desarrollado por la literatura apocalíptica, el tema de Jesús y las comidas según el Evangelio de San Lucas o lo que significa compartir la mesa en el judaísmo del siglo I ver Aguirre 1994:17-131. Como señala este autor: “El banquete mesiánico utiliza una imagen tomada del mundo de la casa y de la vida familiar, es decir del ámbito en el que rigen relaciones de solidaridad, donde se expresa la acogida, la reciprocidad generalizada, la igualdad y el perdón.” (Aguirre 1994:56)

<sup>3</sup> Tras el silencio y deteniéndose en la Compañía de Jesús durante los siglos XVI y XVII nos dice el gran Corbin: “La meditación, la oración interior, de hecho toda plegaria, lo exigen. La tradición monástica ha transmitido, desde la Antigüedad, un *ars meditando* que rebasa los claustros en el siglo XVI y que desde entonces conforma una disciplina interior accesible a los laicos.[...] Instalado en Manresa, en Cataluña, Ignacio de Loyola consagra siete horas al día a la oración interior. Y durante las comidas, cuando comparte mesa con otros, tiene por costumbre no hablar nunca, pero escucha para nutrir, por medio de la palabra de los comensales, la conversación con Dios que mantendrá tras la comida.” (Corbin 2019:51-53)

<sup>4</sup> Es interesante su planteo respecto de que “la sacralidad no tiene por qué ser una esfera aparte”. Reconociendo la íntima relación que se gesta en el comer —“constituidos por porciones del mundo”— y destacando —como no podía ser de otra manera en sus análisis— su aspecto individual, señala que compartir el alimento “puede ser un modo profundo de sociabilidad”. “El contacto y la intimidad medran cuando nuestros límites físicos normales se relajan para absorber

y, por excelencia, de la convivencia social, la vuelve sospechosa. Un desamparo inexorable en su transitar vital asola al hombre que se socializa y acepta las reglas de cortesía para no asumirlo —dirá Schopenhauer<sup>5</sup>—. Si bien la soledad ante la comida adviene más ruinosa, las desavenencias frente a la mesa compartida se atenúan y toleran. “Compartir la comida y la bebida toca lo más recóndito de la condición sociocultural. Abarcar el ritual religioso, los constructos y demarcaciones de género, el dominio de lo erótico, las complicidades o confrontaciones de la política, los contrastes de discurso —grave o frívolo—, los ritos del matrimonio y del duelo funeral. En sus múltiples complejidades, consumir alimentos en torno a una mesa, con amigos o enemigos, discípulos o detractores, íntimos o extraños, con la inocencia o las convenciones aprendidas de la cordialidad, recompone el microcosmos de la sociedad misma”. (Steiner 1997:465) De hecho, a veces el silencio entre amigos u hombres de fe, resulta productivo.<sup>6</sup>

La mesa une y desune, entroniza y eterniza el símil promisorio de la convivencia y ocluye la discrepancia de la soledad individual, aunque esencialmente traviste la divisoria ecuménica clasista. Seguramente existen razones para pensar que en el nivel más profundo del capitalismo no prima la

---

algo; no es accidental que nos citemos para comer. La afectuosa preparación de la comida, la belleza visual que presenta, la sensualidad en el comer, el compartir diariamente esas comidas en ocio y cariño, todo ello puede constituir un modo de afectuosa unión para una pareja romántica, un modo de que uno o ambos creen una parte del mundo que atesoran”. (Nozick 2002:45-46)

<sup>5</sup> Según este autor, “lo que hace sociables a los hombres es su incapacidad para soportar la soledad y, en ésta, a sí mismos.”(Schopenhauer 2010:437) Deseosos de ser “rebaños” nos dice que nuestro gregarismo —“*the gregariousness of mankind*”, (sic)— es un impulso social debido, no al amor sino al miedo a la soledad. La invención de una fábula recrea esto con claridad: “Un grupo de puerospines se apiñaba en un frío de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de aquí para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. — Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres.” (Schopenhauer 2013:665/ §396)

<sup>6</sup> Para Le Breton hay locuaces o silenciosos en función del estatuto cultural del discurso y eso muchas veces se evidencia en la comida entre amigos: “En una cena entre amigos «imperla el silencio de la mesa, al que naturalmente se le libera de ´discursos´». Sin escapatoria posible, hay que mantenerse en un silencio religioso y esperar que llegue el momento, sin intentar ser sutil ni divertido. Asimismo, para conseguir cierta intimidad no es imprescindible el intercambio de palabras”. (2006:33) También hay un régimen religioso del silencio que se manifiesta en la comida —en este caso a partir de las reglas morales y prácticas prescriptas por San Benito de Nursia (480-547), el iniciador de la vida monástica en Occidente—: “La facilidad para callarse es una virtud, y al monje se le invita a cultivar en cualquier circunstancia la búsqueda del silencio. Las comidas se hacen en común, y no se debe cuchichear —ni siquiera hablar—, sino escuchar la voz del lector. Cada uno debe cuidar de que al otro no le falte nada. Cualquier objeto de la mesa debe pedirse por señas. Después del último oficio de la tarde, «no se permitirá a nadie hablar de nada. Si se sorprendiese a alguien infringiendo esta regla de silencio, se le someterá a un castigo severo [...]»”. (2006b:143)

confrontación de clases sino el dominio categórico de abstracciones reales y anónimas. (Jappe 2016a:13)

El imaginario de la mesa como lugar de cesación de los conflictos posee su genealogía y transfiguración. Desde los inicáticos altares de los templos consagrados, ámbitos de ofrendas y constricciones. “Podría decirse que toda verdad oral se funda en la diferenciación de las mesas [...] Las mesas en las que comemos se llaman mesas de comedor, las mesas en las que somos comidos se llaman altares”. (Sloterdijk 2003b:470) La ascendencia común de ambos ámbitos ya había quedado suficientemente develada en la inquietante tesis de Robertson Smith destacada por Freud (1991a:135-142) —el sacrificio como acción sagrada, más que una ofrenda a la divinidad para ganarse su consideración era un acto de comunión o sociabilidad (comensalía) con su dios— o en la exégesis weberiana en donde la “legalidad” de lo religioso (tabú) muchas veces cumple un fin extrarreligioso, aunque resulta una fuente de significación de la institución “comunidad de mesa” y el totemismo una instancia relacional entre “un objeto — en el tipo más puro un animal— y un círculo humano determinado, objeto que representa un círculo de fraternidad, primitivamente la posesión común por el «espíritu» del animal comido.”<sup>7</sup> (Weber 2002:352) De hecho, algunas lecturas de *Éxodo* que privilegian la imagen de Yavé como portador de vida y no de muerte, y así reemplaza al primogénito por un animal y el posible holocausto por la comida en común: “Se da un resultado curioso: en caso de no rescatar a los primogénitos, hay que sacrificarlos. Este sacrificio, sin embargo, no es un holocausto si se come en común, y por tanto junto con los hijos, y mediante esta comida en común se rescata a los hijos. A los hijos se les rescata por el sacrificio de los animales. No obstante, en la historia de Abraham éste hace del cordero un holocausto”. (Hinkelammert 2000:113) Sin embargo, la vivisección de esos soportes y su desasimilación —altares en mesas— hace al constructo civilizatorio. “La más fuerte es la cohesión que se origina entre los comensales cuando saborean *un* animal, un cuerpo, que también vivo conocieron como unidad, o un único pan. Pero la solemnidad de su actitud no se explica sólo con ello: su respeto también significa que no se comerán *entre sí*. Es cierto que siempre existe la garantía de que será así entre hombres que viven juntos en un grupo. No obstante, es en el momento de la comida que ello se expresa de modo convincente. Se está sentado junto a los demás, uno descubre sus dientes, come, e incluso en este momento crítico no

---

<sup>7</sup> Es innecesario completar la cita, bastante conocida, de la lectura de Freud sobre R. Smith, aunque no la de Weber cuya lectura sobre el tabú abona la nuestra: “La «tabuización», en especial la prohibición, mágicamente condicionada, de alimentos, señala una nueva fuente de la significación, tan importante de la institución de la «comunidad de mesa» —comensalidad o convivialidad. La primera fuente era, como vimos, la comunidad doméstica. La segunda es la limitación, condicionada por la idea de la pureza tabú, de la comensalidad a compañeros de igual calificación mágica. Ambas fuentes de comensalidad pueden entrar en competencia y en conflicto. [...] Por otra parte, el establecimiento de una comensalidad constituye, muy a menudo, uno de los medios de crear una fraternalidad religiosa y, a veces, étnica y política.” (Weber 2002:352) Imposible no hacer mención al pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* en donde se relata como sucedió la transformación racional del rito sacrificial pagano en el culto y los sentimientos que también determinó la forma del proceso laboral: “El tabú se transforma en ordenamiento del proceso racional del proceso laboral. Él regula la administración en la paz y en la guerra, la siembra y la recolección, la preparación de las comidas y el sacrificio de los animales. Aún cuando las reglas no surjan de consideraciones racionales, de ellas sí surge una racionalidad.” (Horkheimer & Adorno 1998:223)

siente apetito por el otro. Uno se respeta por ello, y también respeta al otro por su reserva, de valor idéntico a la propia.” (Canetti 2005:261) Así, hay pocos pasajes tan conmocionantes como obliterados, como aquella *nékyia* —evocación de los muertos— del Canto XI de la *Odisea* en donde una escena trágica y barbárica confunde mesa y altar en el sacrificio de Agamenón —abatido como un buey en el pesebre— y sus compañeros a manos de Egisto y Clitemnestra.<sup>8</sup>

Platón, no casualmente, conjugará roles: el *magéiros* —como Sócrates le hace admitir a Dionosidoro en el *Eutidemo* (301c)<sup>9</sup>—se ocupa del santuario y de la mesa, del cuchillo y de los fuegos o de botar la sangre y auspicar la comensalidad. Parte y reparte: “[...] a partir del siglo VI a.C., las diversas operaciones del sacrificio alimenticio y sangriento están aseguradas por un funcionario, frecuentemente público, vinculado a un santuario o comprometido por un año, previo salario convenido. A la vez sacrificador, matarife y cocinero, el *magéiros* revela a través de su historia la contaminación entre la matanza de las víctimas, el comercio de la carne y la preparación de los alimentos a partir de ella. Toda carne consumible debe provenir de una muerte ritual, y la ofrenda de una víctima sacrificial está concebida y practicada como una forma de comer en común.” (Detienne 2001:81-82) Ahora, en base a los testimonios “mayéuticos” de la época —Platón— o más costumbristas —Jenofonte—, la comida o banquete (*deîpnon* o *syndeipnon*) es un preámbulo, necesario aunque insuficiente, pues el diálogo trascendente empieza cuando se han despejado las mesas y los comensales, con sus copas bien escanciadas, que circulan tan ordenadamente como los discursos, pasan a beber y a conversar amistosamente con “entera libertad” (*symposium*).<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Donde se come no se sacrifica, parecería ser una consigna inexpugnable, amén del parentesco de los soportes que sostienen ambos actos culturales: “[...] fue Egisto el que urdió consumir mi ruina de acuerdo con mi pérfida esposa. Invitado a su casa, en la mesa me mató como matan a un buey de cara al pesebre con la muerte más triste; y en torno también uno a uno sucumbieron mis hombres. Así colmilludos jabatos van muriendo en la casa de un noble opulento en los días de comidas a escote, de bodas, de ricos festines.

“Tú has visto, sin duda, morir multitud de varones tanto en lid singular como en recios combates de guerra; pero nunca sentiste una tal compasión cual te hubiera embargado si allá entre las jarras y mesas repletas nos miraras yacer en el piso humeante de sangre.” (Homero 1993:277/ 409-420)

<sup>9</sup> “¿Así que tú sabes —dijo— lo que conviene a cada artesano? [...]

—¿Y degollar, desollar y cortar la carne en trozos pequeños para hervirla y asarla?

—Al cocinero —repondí.” (Platón 1987:263)

<sup>10</sup> Agrupando la cita de la nota anterior (*Eutidemo* 301c) con ese escrito cuasi-testamentario que es *República* en el cual explicita el rol de la justicia con los de la medicina —prescribir al cuerpo fármacos, alimentos y bebidas— y el arte culinario —otorgar sabor a la comida— (322c-d), podría mal interpretarse y creer que nuestro autor le otorga a la cocina un rol significativo. No debe perderse de vista que para Platón cocinar, elegir bebidas o la ritualidad de la mesa, son simples actividades prácticas, desprovistas de teoría, o sea vinculadas con la costumbre y la repetición. Por eso, más allá de cierto reconocimiento, cuando define su estatus señala —explicándoles a Eutidemo y Polo— que “la cocina parece arte pero no lo es, sino una práctica y una rutina” (463b) y que, a diferencia de las “artes verdaderas” —política y medicina—, que velan por el bienestar tanto del cuerpo como del alma, existen unas “pseudoartes” —la cocina, la gimnasia, la cosmética y la retórica— que parecen tender a lo mismo, pero sin embargo solo procuran placer, instancia clave de la refutación platónica: “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 tendrían que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los

Aristóteles planteará que todo árbol es una mesa en potencia, aunque complementará su hilemorfismo (materia/forma) con la prosecución —según comentaristas— de formas convivales y “segundas mesas”.<sup>11</sup> A posteriori, Saulo Pablo expuso con claridad esa transición y apostó fundamentalmente al espíritu de la congregación.<sup>12</sup> Compartir la mesa, en una última cena<sup>13</sup>, terminará siendo, en el

---

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 [...] Yo no llamo arte a lo que es irracional [...] la culinaria, como parate de la adulación, se oculta bajo la medicina[...]" (464d-465b)

Adviértase que no hemos trabajado un tema tan trascendente como, los dioses, el sacrificio, los ágapes campesinos y la “comida en común” en sus diferentes acepciones —*syssítias*, *Hestía*, etc.— del mundo antiguo griego, con la vocación de no ser ni exhaustivos ni obsesivos, aunque es sumamente recomendable para entender la complejidad del tema el libro de Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, en especial el párrafo 2 del capítulo I y el 3 del capítulo IV. Imposible no asociar “libremente” esto con el mítico Círculo Eranos (*Eranokreis*, derivado del griego: “comida en común o frugal” y así nombrado por Rudolf Otto), encuentro de afamados intelectuales que conformaron una organización interdisciplinar científico-filosófica con el fin de, en una convivencia semanal anual, llevar a cabo un “banquete de ideas” sobre los vínculos del pensamiento oriental y occidental.

<sup>11</sup> Según un comentario que Macrobio realiza en las *Saturnales* (VII 3, 23): “Te aconsejo que en los banquetes... propongas cuestiones convivales o que las resuelvas tú mismo. Los antiguos no desdeñaron este género como si fuera una mera diversión hasta el punto de que tanto Aristóteles como Plutarco e incluso vuestro Apuleyo escribieron algunas cosas sobre ello”. (Aristóteles 2005:76) Complementa esto cierto comentario de Plutarco sobre el peripatético en condición de reposo (612d-e): “Olvidarse completamente cuanto ha ocurrido en estado de embriaguez no concuerda con la capacidad de crear amistades que se le atribuye a la mesa...” (*Ibidem*:75). Con respecto a esa expresión tan particular de “segundas mesas”, Ateneo nos informa (641d-e): “Aristóteles en su obra *Sobre la embriaguez*, utiliza la expresión «segundas mesas» de manera semejante a nosotros, por estas razones: «Las golosinas (*trágema*) deben ser consideradas tan eternamente diferentes de los alimentos como el resto de la comida de los dulces (*trōgalión*). Ésta es la palabra que se utilizaba antiguamente entre los griegos, porque eran alimentos servidos como golosinas (*en tragémasi*). Por ello, no se expresó incorrectamente, al parecer, el primero que dio a esto la denominación de «segunda mesa»; pues verdaderamente el que come golosinas las toma, como añadido, a modo de postre, y las golosinas se sirven como una «segunda comida»”. (*Ibidem*: 84-85)

<sup>12</sup> Un único cuerpo y espíritu congregados: “Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres. Y todos hemos bebido del único Espíritu.” (1 Corintios 12:13) Ahora, nos expresa que la comida sacrificial es un antecedente de la cena: “Fijaos en el Israel según la carne. Los que comen de las víctimas ¿no están acaso en comunión con el altar?” (1 Corintios 10:18 y ssg.). Hay otro pasaje en que ese vínculo es, todavía, más intenso: “Tenemos un altar, del cual no tienen derecho de comer los que sirven al tabernáculo”. (Hebreos 13:10) Si bien esta última no es una idea de Pablo, los comentaristas nos dicen que éste podría haberla sugerido: nosotros, los cristianos, tenemos un altar del que otros no pueden comer. Así los cristianos se alimentan de la cruz (altar), renovando continuamente una “comida sacrificial” en adición a la “ofrenda hecha una vez para siempre”.

<sup>13</sup> Cuando Jesús instituyó la cena no realizó ningún acto sacrificial, compartió el pan ácimo y el vino con sus discípulos instituyendo un sacramento. Su muerte como sacrificio está presente en la idea de “última”, aunque subyace la idea de un nuevo pacto —Pablo asimila pan/cuerpo a la congregación o Iglesia— que se expresa en la partición del pan de ahí en adelante, pues haría presente en la memoria y en el cuerpo en comunión con sus creyentes. La última cena no sólo se comparte con seguidores y traidores, sino también muchos estudiosos han señalado —cosa que no discutiremos y abona nuestras ideas— que Judas untó el pan en el plato de Jesús siguiendo la práctica de compartir la comida de un plato común. La comunión es

altar morfológico de la teología,<sup>14</sup> una gracia o un último mensaje sacramental, antes de la propia inmolación divina, con sesgos civilizatorios. Desde la primera mordida como transcripción espiritual estamos condenados a ingerir símbolos.<sup>15</sup> Sin embargo, allana el camino cierto antojo de Plutarco, quien mixturando las tradiciones y zanjando interpretaciones a partir del intercambio de un grafema de alfabeto griego —*lambda* por *delta* o donde decía *phidities* (comidas económicas) deberá decir *philities* (comidas fraternas)— inaugura una tradición fecunda —“banquete de los iguales”— que va desde la eucarística *Epístola a los romanos* al socialismo utópico decimonónico.<sup>16</sup>

---

absoluta, con santos y pecadores. ¿Hasta qué punto la autoinmolación críptica —como el monoteísmo universal de los profetas hebreos— no puede ser leída como un desacuerdo contra la crueldad infinita del proceso de selección natural?

Es oportuno, en esta nota, desmitificar las asiduas representaciones sobre esa última comida, pues muchas veces lo que es, no necesariamente es lo que parece: “Llegado el momento de la cena, lo primero que hay que señalar es que, en tiempos de Jesús, la cena de Pascua no se tomaba sentado en una silla, sino recostado sobre un diván y con una mesa central de la que todos irían tomando los alimentos: «Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa [...]» (*Pesajim* X, 1). Es posible también que los comensales estuvieran de pie y llevaran alguna prenda de vestir «sobrante», simbolizando de este modo el precepto de Éxodo 12, 11: «Y lo habréis de comer así: ceñidos vuestros lomos, vuestras sandalias en los pies y vuestro cayado en la mano». Además siempre se colocaba un cubierto más que el número de comensales, pues uno era para el profeta Elías [...] Sobre la mesa, frente al celebrante, se colocaba una bandeja y, sobre ella, envueltas en servilletas, tres *matzot* (plural de *matzah*, pan ácimo), símbolo de la precipitación con la que los judíos debieron salir de Egipto. Repartidas por la mesa habría otras bandejas con el cordero asado y hierbas amargas, que simbolizaban diferentes circunstancias desagradables de los hebreos en Egipto”. (Piñero & Gómez Segura 2007:69-70)

<sup>14</sup> El altar es la mesa del dios antropomórfico: “El sacrificio es una comida ofrecida a Dios, al que se concibe de manera humana, que tiene necesidad de comer, que se regocija con el buen olor de la carne. El altar es la «mesa de Dios», los panes de oblación son los «panes de Dios». Por eso se prepara el sacrificio como una comida: se le añade una ofrenda de sal, de pasteles y de vino”. Esta antigua concepción materialista y antropomorfista, es una respuesta metafórica más simple a otras —el sacrificio como don a una divinidad maligna o interesada y como medio mágico de unión con ella— que algunos autores reconocen en Levítico y en el culto posterior a la cautividad, y que lo reconocen en otras regiones como por ej. Mesopotamia. Ahora, con respecto a Israel, esta concepción no se encuentra, “salvo excepciones [...] que no se tomaban en sentido literal.” Para ver esto más en detalle ver: de Vaux 1976:566-577.

<sup>15</sup> La complejidad del discernimiento gustativo se agudiza “desde el momento en que los preceptos religiosos intervienen en el ámbito de la alimentación, [ya que] lo que consumimos son símbolos. Si hacemos un test a ciegas sin saber de antemano si una comida es o no halal, o casher, no lo podremos determinar ni por el olor ni por el sabor. De hecho, no son estos los principales criterios operatorios, porque tenemos que tratar con algo diferente que nuestros cinco sentidos.” (Sekiguchi 2013:81)

<sup>16</sup> Rancière se centra en la figura de Pierre Leroux para explicitar el pensamiento comunitario, lo cual vincula con un cúmulo de tradiciones a partir del tema que nos ocupa, la comida en común: “apuntaban a fundar la moderna comunidad de los iguales a partir de una tradición tan extensa como la historia humana, apelando tanto a las leyes de Moisés como a las de Minos, a la *polis* antigua como a los Padres de la Iglesia. La demostración se encuentra dirigida por una imagen maestra —la de la comida fraternal— y por una frase maestra —la de la *Epístola a los Romanos*— que nos enseña que en tanto somos uno en el cuerpo de Cristo, somos también miembros los unos de los otros. [...] Leroux encuentra un singular problema de filología en su disquisición sobre la antigua tradición de la comida fraternal. Analiza la institución en su doble aspecto o en su doble origen: prácticas de fraternidad guerrera o prácticas de redistribución periódica de las riquezas,

Por otro lado, no es casual como síntesis, que Dante Alighieri —quien, como se ha dicho, encaminó la cultura clásica a las puertas del Renacimiento y la Modernidad— escriba exiliado su *Convivio* en el que expone su filosofía política para el vulgo laico —en italiano y no en latín— ofreciéndolo como un banquete en el cual se invita a probar el “pan de los ángeles”, o sea el conocimiento, a todos: “¡Oh, bienaventurados aquellos pocos que se sientan a la mesa donde el pan de los ángeles se come, y míseros aquellos que con las bestias tienen pasto común! Mas como el hombre es, por naturaleza, amigo del hombre, y todo amigo se duele de que le falte algo a quien él ama, los que en tan alta mesa se alimentan no dejan de tener misericordia de aquellos a quienes ven andar comiendo hierba y bellotas en un pasto animal”.<sup>17</sup> (Alighieri 2008:6)

La revolución industrial no sólo afectará, como es sabido, la instancia productiva y económica inglesa sino también las relaciones sociales, y en especial las tradicionales del campo con sus trabajadores agrícolas, que se expresaron singularmente —como alguna vez estudió Hobsbawm & Rudé— en el hecho de compartir la mesa.<sup>18</sup>

---

que unen la tradición de Moisés y la tradición griega en una historia continua que culmina en la comunidad esenia, en la que Leroux sitúa el fundamento de la Eucaristía. Sin embargo, le sale al paso un problema de denominación que ya había detenido a su inspirador, el Plutarco de *La vida de Licurgo*. Las comidas fraternales espartanas se llamaban *phidities*. El nombre correcto, pensaba Plutarco, debería ser *philities*, comidas entre amigos. En efecto, *Phidities* asocia la fraternidad con un origen más mezquino. *Pheidein* en griego quiere decir ahorrar. Si seguimos esa definición, las comidas de fraternidad son sobre todo comidas económicas. Los espartanos, como es sabido, pasaban por avaros con sus denarios y Platón lo recuerda en su retrato del hombre timocrático. Plutarco zanja, y con él Leroux: con una *lambda* en lugar de una *delta*, las comidas económicas espartanas asumen el nombre de su concepto y se convierten en cenas de amistad, preparando la eucaristía cristiana y el socialismo futuro”. (Rancière 2007:91-92)

<sup>17</sup> La metáfora de la convivencialidad —siempre regida por compartir la mesa y el alimento—, tiene vocación inclusiva (o por lo menos no disruptiva, sino contenedora o caritativa) y está basada en la experiencia: “Así yo, que no me siento a la mesa bienaventurada, pero huyendo del pasto del vulgo, a los pies de los que en ella se sientan recojo lo que dejan caer, y conozco la mísera vida de los que tras de mí he dejado por la dulzura que pruebo en lo que poco a poco recojo, movido de misericordia, no olvidándolo, he reservado para los míseros alguna cosa, que ya he mostrado varias veces a sus ojos, haciéndoles con ello más deseosos. Por lo cual, queriendo prepararlos, es mi intención hacer un general convivio de cuanto les he mostrado y del pan que es menester a tales manjares, sin el cual no podrían comerlos en este convivio: de ese pan adecuado al manjar que es mi intención que les sea suministrado.” El estómago en este caso —como en gran parte de la tradición antigua, por ejemplo San Agustín en sus *Confesiones* resulta ser un recipiente de la memoria (X, 14, 21)— es un contenedor de humores: “Y por eso no quiero que nadie se sienta en él que tenga sus órganos mal dispuestos, tanto los dientes cuanto la lengua y el paladar, ni ningún asentador de vicios, porque su estómago está lleno de humores venenosos y contrarios, de suerte que no resistiría mi manjar. Mas venga todo aquél que por descuido familiar o civil haya quedado con hambre humana, y siéntese a una mesa con los demás igualmente privados; y pónganse a sus pies cuantos lo hayan estado por pereza, pues que no son dignos de asiento más elevado, y aquellos y éstos tomen mi manjar con el pan, que yo se lo haré gustar y digerir”. Ahora, Dante será en este inconcluso texto, juez y parte: “el cuchillo de mi juicio purga lo lícito e irracional”. Véase Alighieri 2008:6, 7 y ss.

<sup>18</sup> No sólo de atentados anónimos vive el hombre. Hacemos referencia a un texto que relata las revueltas campesinas de 1830 en el sur y este de Inglaterra exigiendo mejores condiciones laborales al romper maquinaria e incendiando graneros, y que firmaban con el nombre de “Capitan Swing”. En ese contexto nuestros autores analizan, entre otras cosas, la separación entre empleador

Luego la razón y su vocación sinóptica desposta en simultáneo el cuerpo analítico y el físico. Arrecian las mesas de los anatomistas, en las que se diseccionó sin prejuicios y en silencio una organicidad ya vana que permitió la constitución de la anatomía y la ortopedia —amén de la representación pictórica de los cuerpos y la antropología—, y se reemplazaron, en aras del tan anhelado progreso, a los altares por las nuevas ciencias del hombre (res-altar: el templo de la carne). La muerte nos deviene, ante la mirada del anatomista, cuerpos aislados —por más que se nos reúna en los cementerios o se insista, en otras culturas, en conservar concretamente el lugar de los difuntos en la mesa-altar<sup>19</sup>— “laboratorio autónomo

---

y trabajador, en donde los agricultores distinguían dos clases de mano de obra asalariada: “trabajadores” y “sirvientes”. Con respecto a estos últimos, que vivían con sus patrones se nos dice que “formaba parte de la familia del empleador” ante lo cual “es fácil tener una visión sentimental o equivocada de estos contratos. Inglaterra no era un país en el cual la estructura familiar prevaleciese [...] sobre la estructura de clases o la reemplace. Hasta el pequeño agricultor que trabajaba junto a su sirviente en el campo, la huerta o el granero, se daba perfectamente cuenta de la diferencia que existía entre su hijo y su nodriza, entre su hija y su palafrenero. Pero también era evidente que la relación entre amo y sirviente no era simplemente la que existía entre un mero empleador y un mero obrero. Sus vidas estaban entremezcladas [...] Ambos trabajaban y comían juntos en la misma mesa.” (Hobsbawm & Rudé 1978:41-42). Con el tiempo esto cambiará pues el “lujo” de los arrendatarios y su creciente diferenciación social de los pobres hará que algo arraigado deje de serlo: “el abandono de la costumbre de compartir la comida común en la mesa común” y “había razones sociales para el cambio. Los observadores señalan reiteradamente que «desde que los arrendatarios tienen sala, ya no hay sirvientes en la cocina», o se atribuye la alteración a «el cambio de costumbres que una mayor riqueza y una mayor ocupación de la tierra introdujo entre los arrendatarios». A medida que la brecha económica y social que había entre ellos se ampliaba, el arrendatario ya no estaba dispuesto a trabajar junto a sus hombres y a comer la misma comida en la misma mesa.” (*Idem*:49-50)

<sup>19</sup> Eximiendo el fin de la vida de su obvio lado biológico, en Japón existe un profundo respeto por los ausentes y ello se expresa en costumbres que aún se conservan, como por ejemplo servir en los altares, presentes en varias casas, la mejor parte de la comida en conjunción con una oración ante su imagen. También existió otra sugerente costumbre denominada *kagezen* (bandeja de sombra). “En apariencia esta práctica se parece mucho a la que consiste en colocar el «plato de pobre» en la mesa familiar, pero su función era completamente diferente. En el *kagezen* se prepara la comida contando a los ausentes de la familia como si estuvieran presentes. Se practicaba especialmente cuando un miembro de la familia se había ido de viaje o a la guerra. Los que se quedaban en casa hacían, así, el voto de que no le ocurriera nada malo, y esperaban su pronto regreso. Se trataba de un plato que tenía el mismo contenido concreto y en todo punto idéntico a los demás, que no había sufrido ni transformación ni purificación. Esta costumbre tiene un valor apotropaico: tiene como objetivo desviar el mal de la persona ausente, pero también de conservar su sitio para que nadie más lo ocupe, lo que pondría en peligro su regreso. En cierto sentido, podemos pensar que es el olor de la cocina familiar el que llamaba al ausente a la mesa, para que volviera un día a sentarse en ella, sano y salvo. De estos platos de lo más profano podemos decir que transmiten el pensamiento de la unidad familiar y que operan, en este sentido, una transformación del mundo: regreso del ausente, buen desarrollo del viaje.” (Sekiguchi 2013:82) La idea del espíritu prima por sobre los cuerpos ausentes. La contracara de esto es tratar a los cuerpos muertos como objetos de experimentación en la mesa de disección, que impiadosamente describió la lírica de Gottfried Benn: “En cada mesa dos. Hombres y mujeres / crucificados. Cercanos, desnudos y, sin embargo, sin dolor / El cráneo abierto. El pecho dividido. Los cuerpos / alumbran por última ocasión. / Cada uno llena tres cazuelas: de cerebro a testículos. / Y el templo de Dios y el establo del Diablo / ahora, pecho a pecho, en el fondo de un tonel, riendo del Gólgota y del pecado original. / El resto a los féretros. Sólo nuevas criaturas / pierna de hombre, pechos de niño y cabellos de mujer. / Yo vi, de dos que antaño fornicaban / yacer allí, como si del seno materno hubieran salido.” Véase éste (“Réquiem”) y otros poemas sobre el tema en Benn:1991

de la vida”, fisiología desconectada de lo social. (Sloterdijk 2003b:124) Espacios ascéticos que procuran condiciones ambientales controladas y normalizadas para poder recrear la experiencia creada. De ahí a la mesa en la que se comparte el alimento hay una prodigiosa afinidad. Kant lo intuye primero. La mesa es un ámbito privilegiado donde se expresa el gusto, que más allá de ser un sentido más subjetivo que objetivo, “fomenta la sociabilidad en el gozar”. (Kant 2004:66) Deben conjugarse el bien moral y el físico, así como el gusto personal del paladar con el universal estético: “Si tomo una mesa de comensales compuesta de puros hombres de gusto (unidos por lo estético) así como no tienen meramente la inatención de **gozar en común** de una comida, sino de la mutua compañía (y entonces su número no puede pasar mucho del número de las Gracias): así ha de tener **esta pequeña mesa** de comensales por intención no tanto la satisfacción corporal — que cada uno puede tener por si solo—, cuanto el **deleite social**, para el que aquella ha de parecer sólo el vehículo; siendo entonces aquel número el justo para no estancar la conversación o para no dividirse en **pequeñas sociedades** separadas con el comensal inmediato”.<sup>20</sup> (Kant 2004:214 / **el destacado es nuestro**) Es evidente la prosecución de concebir a la mesa como una microsociedad cuya virtud es, sino la paz perpetua, cuanto menos la convivencialidad a partir del goce en común —no solo del trivial alimento, sino más bien de la compañía—. Como un reflejo del mundo social, como un ámbito ideal en donde se subsanan los conflictos, el comensal es la quintaesencia del ciudadano: apenas se sienta a la mesa tiene garantizada su autonomía —el gusto subjetivo, como dirá Kant, le permite considerar sus preferencias— y, preservado esto, la buena convivencia no solo adquiere sentido, sino se magnifica. La mesa es —cual oasis en el desierto— espejismo de soberanía. La democracia, en tanto expresión pública, se emparenta en el ámbito privado con la mesa: ambas apelan a la convivencia —vivir con y entre otros— expresión más cercana, cotidiana y absolutamente significativa en la escena de compartir el alimento. Ambos gestos son además incorporativos: así como la democracia es un tipo de régimen que se nutre de sus enemigos e incorpora la crítica como elemento nuclear del sistema político<sup>21</sup>, la mesa es plausible alegorizar dicho microcosmos social.

---

<sup>20</sup> El recetario kantiano es completo. Además de aconsejar la cantidad de comensales ideales —ni por debajo de las Gracias (3) ni por encima de las Musas (9), sin contar al anfitrión—, da cuenta de lo qué y de quién se hable, estableciendo diferencias y similitudes entre los ámbitos de la sociedad pública (civil) y privada (la *mesa*). Para Kant, el progreso y la ilustración se expresan en estos ámbitos y están en vías de desarrollo: “Los dos términos de la ilustración y del progreso humano son: el hombre tosco (estado de naturaleza) y el hombre cultivado (civilización). El estadio intermedio entre ambos es el peor. En el primero, el hombre era feliz de un modo negativo y, en el segundo, lo será de un modo positivo. Dicho estadio intermedio queda representado por la época del lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad.” (Kant 1990:75) Por otro lado, nos dice que la belleza nos hace sociales o que “el gusto es una consecuencia de la sociabilidad y su formación [es] una educación que desarrolla al ser humano en relación con su verdadera perfección, que lo acerca a la moralidad.” (Kant 2015:XXVIII) Ahora, hay gustos y gustos. Para no ser tediosos podríamos recordar que, según lo explicado anteriormente, existen para este filósofo diversas razones por las cuales el gusto no se adapta a los requerimientos del juicio estético puro. El protagonismo del cuerpo contamina la capacidad de juzgar. Degustar e incorporar promueven intereses prácticos y solo el placer libre de estos puede trascender lo individual y procurarnos consenso universal.

<sup>21</sup> Como dice Pascal Bruckner (2003:45) “a diferencia del despotismo o la monarquía, la democracia se nutre de sus enemigos, aún a riesgo de poner en peligro su propia continuidad [...]

La mesa es el altar secular: elevado y sin presa evidente, donde se sacrifica el total libre albedrío —reglas estrictas de comportamiento e implícitas de cortesía regulan nuestro proceder y discurso— en pos de una representación comunal. En ella subyace un contrato social tácito. Sentados a ella e incorporados, se expresa no solo por lo que propone, sino también por lo que encubre: “¿Pero de qué es plano y sección de este mueble-inmóvil? Es sección que corta en dos al invitado: por debajo las piernas, por arriba el tronco y la cabeza; una parte visible y otra invisible. A este cuerpo que aflora, busto apoyado sobre la línea del horizonte, le espera la obligación de hacerse actor improvisado y demediado, en medio del escenario teatral constituido por los muebles y los objetos que decoran un interior. La mesa tiene como prótesis un medio-cuerpo biológico: ¿no es ésta quizá una metáfora sugerente del antropomorfismo pulsional de toda manufactura?” (Francalanci 2010:141-142)

¿Hasta qué punto —como dice Nietzsche— “no vemos la lucha que se desarrolla bajo la mesa”?<sup>22</sup> Las patas —propias o ajenas— nos separan del suelo, explicitan nuestra vocación civilizatoria. Habitar una casa con pisos de tierra es casi como vivir a la intemperie. No hay civilización sin dominación o sin castración. Nuestras “piernas” nos han permitido en el proceso evolutivo incorporarnos, nuestro calzado ha vetado el contacto con el suelo, nuestros cubiertos el tacto del alimento: la mediación es sinónimo de cultura. Adscriben a esto quienes suponen al hombre como un dechado de bondad natural y añoran antiguos estados. Así “tendríamos el cesped por mesa y por sillas, las orillas de la fontana servirían de aparador y el postre colgaría de los árboles”. (Rousseau 1990:477) Exonerada la mesa, huelgan los modales y sus servicios: “los platos se servirían sin orden, el apetito dispensaría de modales; como todos se preferirían abiertamente a los demás, a todos les parecería bien que los demás se prefiriesen de igual modo a sí mismos: de esa familiaridad cordial y moderada nacería, sin vulgaridad, sin falsedad, sin coacción, una pugna festiva cien veces más encantadora que la cortesía, y más idónea para unir los corazones.[...] Seríamos nuestros criados para ser nuestros amos, cada uno sería servido por todos, pasaría el tiempo sin contarlo, la comida sería el descanso y duraría tanto como el ardor del día.” (*Ibidem*) En el Rousseau, más romántico que contractualista, hay nostalgia por un tiempo pretérito que nos rememora una felicidad perdida. La confluencia de la subjetividad (uno) y la humanidad (todos) en armonía se repite como una

---

No vitupera ya al artista subvencionado, mimado por el mecenazgo de la empresa y el Estado, sino al burgués”. Así funciona el capitalismo en términos generales y su imbatibilidad es, para algunos autores, porque “ha encontrado en sus críticas la manera de garantizar su supervivencia. [...] Probablemente, esta sorprendente capacidad de supervivencia, gracias a la asimilación de una parte de la crítica, ha contribuido a desarmar a las fuerzas anticapitalistas, con un resultado paradójico de que durante los periodos en los que el capitalismo parece mostrarse triunfante — como ocurre actualmente— manifiesta una mayor fragilidad, fragilidad que surge, precisamente, cuando los competidores reales han desaparecido”. (Boltanski & Chiapello 2002:72)

<sup>22</sup> La sinapsis en versión siglo XIX o la forma engañosa en que pensamos: “Desconfiamos de la autoobservación. Que un pensamiento sea causa de un pensamiento es algo que no se puede comprobar. Sobre la mesa de nuestra conciencia aparecen los pensamientos uno tras otro como si un pensamiento fuera la causa del siguiente. De hecho no vemos la lucha que se desarrolla bajo la mesa - - -”. (Nietzsche 2004:152/ 2[103])

ensoñación constante fuera del ámbito mediado del consumo y su reproducción — la mesa y sus reglas alimentarias—, en un entorno productivo y natural —un *picnic* edénico—<sup>23</sup>: “Es un tópico arcádico que podría renovarse en cada picnic, como se intentó renovar con ocasión de algunas fiestas revolucionarias” (Starobinski 2010:32) Picnic —palabra surgida en el siglo XVIII<sup>24</sup>— o almuerzo campestre en Occidente, hace alusión a un contacto más directo con la naturaleza —ausencia de mesa, remplazada, a lo sumo, por la mediación de un mantel—, y alude en la búsqueda utópica de Rousseau a una convivencia más auténtica, feliz y cordial, que también transcribe o condensa, en este caso, la crítica a una realidad social más amplia. Se abre una línea de investigación contracultural a la excluyente forma civilizada moderna centrada en mesa como estereotipo de la convivencialidad que traza su genealogía desde el idílico picnic roussonian, pasando por *Le déjeuner sur l’herbe* (“Almuerzo sobre la hierba” —1863—) de Manet hasta la sofisticación sinestésica vanguardista de *Le déjeuner en forrure* (“El almuerzo de piel” —1936—) título sugerido por Breton a una obra surrealista de Meret Oppenheim que, a su modo, o sea dislocando la función de una taza, su plato y su cuchara, permite por un lado continuar la ensoñación de un paseante solitario y por otro el contacto con lo natural a partir del recubrimiento con pieles de esos utensilios, amén de lo desafiante que resultaría llevarse a la boca un nido de pelos.

La mesa es un soporte que reemplaza a otros soportes. Es una prótesis ortopédica. ¿Que un soporte técnico reemplace a un soporte somático no enuncia la vitalidad del artificio? Solo un vidrio —suerte de grado cero de la materia para Baudrillard<sup>25</sup>— reporta y trasluce las ambiciones de la mesa, pues ella habitualmente encubre una parte de nosotros. Esto es lo que hace Le Corbusier en 1928 al desnudar su carpintería: coloca una tapa traslúcida que denota lo que hasta ahí se escondía debajo de la mesa. Su obsesión por la luz —dirán algunos—; liando cierta interdicción cultural, transparentó las mediaciones. ¿Cuán diáfano es algo que involucra al hombre? Le Corbusier sabe de altares, anatomías,

---

<sup>23</sup> Véase por ejemplo el famoso pasaje de la vendimia en *Julia, o La nueva Eloísa* (Quinta Parte. Carta VII, de San Preux a Milord Eduardo), donde todos los partícipes, imbuidos de ese paraíso natural, rebosan felicidad e igualdad: “No puede V. comprender el celo y la alegría con que todo esto se hace. Cantan, ríen todo el día, y eso más adelanta el trabajo. Todo vive en la mayor intimidad; todo el mundo es igual y nadie se alza superior.” (Rousseau 2007:646)

<sup>24</sup> Transcribimos nota al pie de Starobinski: “La palabra aparece en el siglo XVIII. Rousseau la emplea ya en el cuarto de los *Paseos*. Tiene en principio el sentido de «comida de dos o más personas, donde cada uno paga a escote». (Diccionario de la academia. 5ª edición, 1798).” (Starobinski 2010:32n)

<sup>25</sup> Su planteo genérico acerca de los objetos resulta muy sugerente, en especial su concepto de “ambiente” como un sistema de signos para el entorno moderno. Al vidrio, en particular, lo resume en su transparencia —material e ideal—: “el vidrio es una suerte de grado cero de la materia: lo que el vacío es al aire, el vidrio es a la materia”. Abstracción y comunicación. Muestra, aunque imposibilita tocar: “la transparencia de los productos comestibles, en frascos: satisfacción formal, colusión visual, pero, en el fondo, relación de exclusión,” Baudrillard piensa el vidrio como materia en varias de sus facetas —publicitario, psicológico, metafísico—, y aunque no analiza el caso particular de la mesa de vidrio —que en nuestra lectura de Le Corbusier aporta una disrupción funcional e instrumental—, es inspirador como interpretación de éste u otros objetos-signos. Véase Baudrillard 2004:43-46.

disecciones, espacios y arte —otras mesas, otros materiales—<sup>26</sup>, aunque su nombre se asocie a su vocación vitrificante. ¿Qué grado de quimera resulta trasegar una imagen que se pretende sosegada por un objeto que se le impone? Los objetos dictan sus propias leyes: la mesa de vidrio resulta tan estética como estéril, tan aérea como inútil. Su tapa transparente es una *contradictio in adjecto*. Invita tanto al silencio como a la contemplación. Los sonidos rebotan en el vidrio; la madera los absorbe. Frágil como nuestra cognición, delata un silogismo entre materiales, cuyo antecedente cercano es *La novia desnudada por sus solteros o El gran vidrio* de Duchamp —declarada inacabada en 1923—. El cristal que contraría el diálogo, resulta más transparente que la conciencia que lo piensa. Símil de vacío, puro vértigo.

A diferencia de lo traslúcido, los muros contienen la vista, vuelven al mundo a escala humana. Aunque no parezcan también transparentan los vínculos sociales, o mejor sus luchas: “Detrás del muro, los dioses juegan con los mundos, con las almas. Pasando del lado de acá, los hombres, a veces, perciben rumores, palabras y sustraen briznas. Son migajas caídas de la mesa del rico.” (Le Corbusier 1962:206) Es una metáfora recurrente, tal vez por su elocuencia, aquella que imagina a las clases poseedoras comiendo cómodamente sentados y a los desposeídos solo accediendo a las migajas caídas de la mesa burguesa.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Nos referimos por un lado, a la mesa de piedra que pensó para el exterior de la casa a orillas del lago Lemán que construyó para sus padres (Casa Vevey, Suiza, 1924-25) —emparentada con lo que será la mesa del “vestíbulo de entrada” de Villa Saboya (1927)—. La misma, de una sola pata, está unida en una de sus extremidades al muro de la casa, que conforma un espacio cerrado e íntimo que une el exterior con el interior, pues, solo al sentarse se abre un hueco-ventana que enmarca parcialmente el paisaje y que se resignifica en la asociación con la mesa. Solo cuando uno se sienta a la mesa dispone de la visión exacta del exterior desde ese mundo privado del jardín: “para que el paisaje cuente hay que limitarlo” y “dar escala humana”. Véase Le Corbusier 2006:28-29. Por otro, podemos referirnos a su diseño de la Mesa de comedor (París, 1933) con la que intenta crear un “mecanismo”, pues el material predominante es una gruesa lámina de mármol en voladizo, sostenida por dos patas de acero. “Si bien no todas las mesas son de madera y tienen cuatro patas, lo cierto es que esta ha sido la norma en prácticamente todas las ocasiones y se ha aceptado sin más que, a veces, las patas estorban, incluso aunque estén colocadas en las esquinas[...] Un inconveniente de esta solución es que el gran peso de la mesa la cubre en un objeto prácticamente fijo [...] Según cuenta Maurice Besset, en una visita al hospital LC vio una mesa de disección empleada con fines anatómicos, que hacían de las ventajas funcionales mencionadas algo mucho más lógico. Contemplar este objeto como una mesa de comedor fue quizá una transformación de mal gusto, pero no pareció molestar a LC ni cuando la diseñaba ni cuando su mujer y él la usaban a diario. Evidentemente fue capaz de desterrar de su mente las imágenes de cadáveres y lo cierto es que el canal de desagüe, diseñado para evacuar la sangre, puede resultar práctico en una mesa de comedor.” (Hertzberger 2006:23)

<sup>27</sup> La remanida cita de Le Corbusier es expresada en ocasión de un viaje a Sud América —en especial a Brasil y Argentina— a dictar unas conferencias y en busca de interesados para realizar sus obras vanguardistas, ya que en el París conservador de la época había poco interés y recursos. En nuestro país, tomó contacto con el “círculo de estancieros”, Victoria Ocampo y Enrique Bullrich, lo que le hizo confirmar la sensación de acompañar, acá y allá, “el fasto de la elite desde su humilde cotidianeidad”. Esto le produjo su denotado interés por los barrios populares a los que visitó y elogió siempre que pudo —favelas en Brasil, “casas chorizo” en Buenos Aires o humildes construcciones en Pera, Turquía—. Con respecto al uso de esta metáfora, podemos señalar que la misma es utilizada por Castoriadis para explicitar la transformación de la cooptación entre artista y público en el desarrollo de la Modernidad: “Basta constatar que a partir del siglo XIX, con el triunfo de la burguesía capitalista, se proclama una nueva situación [...] se establece una

La mesa puede tener formas variadas, aunque la rectangular es más jerárquica y “vertical” —la cabecera, como su nombre lo indica es un destaque cuando no un privilegio—, mientras que la cuadrada o redonda es más igualitaria, “horizontal” y conversacional —a las exposiciones o presentaciones, donde unos hablan y otros escuchan, se las denomina no casualmente y tal vez con el fin de velar ese orden, “mesa redonda”—. La mesa soporta por lo general la escritura. Digna de ser escrita, es una instancia expresiva fértil, un imperio de signos.

¿Y la altura, qué denota? En principio un conocimiento antropométrico, amén de un número áureo encarnado en los habituales setenta centímetros que por lo general la distancian del suelo. Oriente, parece discutir, esta costumbre con sus mesas poco elevadas (obsérvese que se las llama “ratonas” por estos lares, ¿cuánto desprecio esconde esta expresión?). *Mishirigoshi* y el *tatami*, las complementan.<sup>28</sup> Solo observando el costumbrismo detallado de las películas de Ozu —por ejemplo *El sabor de té verde con arroz (Ochazuke no aji, 1952)*<sup>29</sup>—

---

separación completa, una escisión, entre «público cultivado» al que se dirige un arte «culto» y un «pueblo» que en las ciudades se limita a alimentarse de algunas migajas caídas de la mesa cultural burguesa [...]”. (Castoriadis 2008:23) Es muy sugerente lo humillante y violento que resulta para las clases populares la imagen de comer, no de la mano sino del piso, los insignificantes desechos de las clases dirigentes.

<sup>28</sup> *Mishirigoshi* significa “conocerse bien o tener familiaridad con el otro” y se refiere en la cultura japonesa. “Compartir una comida con alguien que se acaba de conocer, con el propósito de romper el hielo con el extraño y eliminar la tensión. Después de compartir la comida las dos personas ya son *mishirigoshi*.” (Tada 2007:90). Los japoneses no se sientan en silla, sino en el *tatami* o “alfombra de juncos”. Si bien el gesto es el mismo —bajar la cadera—, la silla terminará imponiéndose recién en el Renacimiento como un elemento de comodidad para la vida cotidiana. En su origen la elevación era un signo de poder: “era una seguridad y una garantía de seguridad y de prestigio. Podemos tomar el ejemplo de las pinturas del antiguo Egipto: solamente el rey y la reina estaban sentados en sillas, mientras que su sirviente trabajaba en cuclillas y las damas de honor se sentaban en el piso. El que se sentaba en una silla era el hijo o el representante de Dios [...] En nuestro país el «piso elevado» o tarima que había en el palacio cumplía la función de una silla. [...] Los japoneses somos mucho más autoritarios que los europeos con respecto a los símbolos, pero desde que el *tatami* se convirtió en un elemento arquitectónico básico y se utiliza para cubrir toda la superficie del suelo, cumple una función más democrática. Antes no se le permitía a ningún sirviente, hombre o mujer, estar en el *tatami*, aunque por lo general todas las personas vivían en el mismo nivel (con respecto a la altura del piso), como si todos hubieran estado sentados en tronos. En Europa no sucedió lo mismo. La cantidad de sillas es limitada y las posiciones sociales altas y bajas se reflejan en los tipos específicos de sillas”. (Tada 2007:143-144)

<sup>29</sup> Cito esta película no por casualidad, sino por su riqueza para interpretar el tema que nos ocupa. Más allá de la “ceremonia del té”, tan imbricada con la cultura japonesa y que, salvo cierto anecdotario, no trataremos acá, el *genmaicha* o té de arroz integral (variedad verde mezclado con esa gramínea tostada) viene del té al que podían acceder originalmente los japoneses pobres, pues el arroz con su peso le reducía su precio. Hoy es de consumo habitual en variados segmentos sociales. Ahora, en Oriente respecto de esta exquisita ceremonia también funciona la fórmula brechtiana-benjaminiana que enuncia que “todo documento de cultura es un documento de barbarie”, pues los jardines de los antiguos palacios —espacio imbricado profundamente en su arquitectura con ese ritual— fueron forjados con piedras de diversas regiones del país que el emperador, ante los súbditos que, encorvados, las cargaban, seleccionaba para cada uno de los espacios creados, mientras descartaba otras. El peso de las elegidas era recompensado, en una balanza, con similar peso de arroz. “¿«Pero el peso de la cultura no es siempre el mismo?» objeto. «Crearse un espacio y un tiempo para reflexionar, imaginar, estudiar, presupone una acumulación de riqueza, y detrás de toda acumulación de riqueza hay vidas oscuras sometidas a fatigas, a

variadas cosas se evidencian: desde la no mediación del calzado en el hogar, la etérea separación de los ambientes modulares hasta la constante de realizar acciones significativas —comer, descansar, dormir— en el suelo. En algún punto evidencia una relación tenaz con “lo natural”: “En Japón lo que es producto del arte no esconde ni corrige el aspecto natural de sus elementos componentes. Es ésta una constante del espíritu nipón que los jardines ayudan a comprender. En los edificios y en los objetos tradicionales son siempre reconocibles los materiales de que están hechos, así como la cocina. La cocina japonesa es una combinación de elementos naturales cuya intención es sobre todo realizar una forma visual, y estos elementos llegan a la mesa conservando en gran parte su aspecto de origen, sin haber sufrido las metamorfosis de la cocina occidental, para la cual un plato es tanto más una obra de arte cuanto más irreconocibles son sus ingredientes.” (Calvino 1990b:170)

Se trata de leer en la distancia el trazo de los signos. El despojo oriental es todo un significante: una cocina, donde se cocina poco o nada<sup>30</sup>, una casa “desamueblada”. Hay un juego liminar con la materia que se expresa en la comida “el alimento no tiene más envoltura que el tiempo (por lo demás muy tenue) que lo ha solidificado.” (Barthes 1991c:39) La mesa está casi ausente, es una protuberancia leve que se eleva con sordina, discretamente. Los muebles son escamoteables, los espacios transformables, los pasillos y salas vacías, las puertas corredizas que se abren o cierran —cual telón de teatro— según la representación: “con esteras en lugar de muebles, sin sillas ni camas ni mesas, donde nunca se está de pie ni sentado sino solamente en cuclillas o arrodillados con pocos objetos posados en el suelo o sobre banquitos bajos o en nichos: un vaso con unas ramas, una tetera, un biombo pintado.” (Calvino 1990b:168)

Es como si la liviandad de los ambientes nos abstrayera del complejo peso de la existencia. Lo moral es signo de reflexión a través de la fragilidad de la materia. La profunda introspección material —a diferencia del “derroche dominante” de occidente, como dirá Braudel<sup>31</sup>— se compenetra con la sustancia

---

sacrificios, a opresiones sin esperanza. Todo proyecto e imagen que permita tender a otro modo de ser fuera de la injusticia que nos rodea, lleva la marca de la injusticia sin la cual no hubiera sido concebido.» (Calvino 1990b:169)

<sup>30</sup> Natural, intersticial, fragmentario, frágil, virgen, aéreo, transparente, fresco, signo vacío son las circunstancias del alimento en Japón: “el alimento reúne aquí toda la fantasía de una paradoja: la de un objeto puramente intersticial, tanto más provocativo cuanto que este vacío se elabora para que sirva de alimento (a veces al alimento se le da forma de bola, como un pelota de aire). La *tempura* se ha desembarazado del sentido que atribuimos tradicionalmente a la fritura y que consiste en la pesadez [...] lo que importa es que el alimento se constituya en trozo, en fragmento (estado fundamental de la cocina japonesa, donde los acompañamientos —de salsa, de crema, de corteza— se desconocen), no sólo por la preparación, sino también y sobre todo por su inmersión en una sustancia fluida como el agua, cohesiva como la grasa, de la que sale un pedazo acabado, separado, nombrado y, sin embargo, totalmente horadado; pero el cerco es tan ligero que se hace abstracto”. (Barthes 1991c:37 y 39)

<sup>31</sup> Describiendo la ausencia de mobiliarios de los pobres de la ciudad como de los campos en Occidente hasta por lo menos el siglo XVIII, Braudel nos cuenta que éstos usaban los toneles como mesa, aunque la mayoría se sentaba “alrededor del fuego, acostumbraban a comer sin mesa y a beber en el mismo vaso”. (1984:238)

vital: “entre nosotros, un mueble tiene una vocación inmobiliaria, mientras que en Japón, la casa a menudo cosntruida, apenas es un elemento más del mobiliario; en el corredor, como en la casa ideal japonesa, exento de muebles (o con muy pocos), no existe ningún lugar que designe la menor propiedad: ni sillas, ni camas, ni mesa en donde el cuerpo pueda constituirse en sujeto (o dueño) de un espacio: el centro está negado (ardiente frustración para el hombre occidental, afianzado en todas partes por su sillón, su cama, propietario de un *emplazamiento* doméstico).” (Barthes 1991c:149)

En Japón, cocinar es como dibujar y es por eso que sus soportes pueden confundirse: la mesa de dibujo es capaz de ser emparentada con la tabla del cocinero, quien cocina como si escribiera-dibujara los ajustados trazos del alimento. Los grafismos precisos se asimilan, como forma de expresión a la cocina, sustancialmente pura, precisa y detallista: hay una “gramática de la *tempura*” y esto es así “porque su actividad reside en la gráfica: inscribe el alimento dentro de la materia; su tabla se distribuye como la mesa de un calígrafo; toca las sustancias como un grafista”. (Barthes 1991c:40)

Hay un devenir que completa el pasaje del altar a la mesa “evolutivamente” con la bandeja. Ella, que secuencializa e hiperindividualiza, es una de las formas del desapego. Esto se da en la sociedad de consumidores —¿un oxímoron? —, o mejor de “totalidades supraindividuales”. Mesa móvil —todo tiende a adquirir la “virtud” de poder ser transportado en una época *take away*—; la bandeja vehiculiza “servicio”. Posee algo retro, pues nos recuerda a la era del montaje —de hecho uno la asimila a una sucesión, a un orden y a un traslado— aunque algo la vuelve contemporánea al esencializar con límites más precisos y contundentes las instancias limítrofes —reforzando la lógica del plato o los “tapetes”— de la comida. La bandeja es a la mesa, lo que los tapetes, o bajoplato, o individuales al mantel. De la comida compartida —sagrada o secular (“tipo casera”)— al *fast food* como expresionismo de la reproducción técnica alimentaria.<sup>32</sup> La sociedad de consumo

---

Ahora, el privilegio de la civilización occidental es el cambio ininterrumpido, mayormente Oriente se diferencia por mantenerse, en tanto civilización tradicional, fiel a su decoración y mobiliario habitual: “Las civilizaciones no europeas, salvo la china, cuentan, por lo demás, con poco mobiliario. Prácticamente no hay en la India ni mesas, ni sillas: en tamul, la palabra *mecei* procede del portugués (*mesa*). Tampoco existen sillas en África negra, donde los artistas de Benin se contentaron con imitar las sillas europeas. Lo mismo ocurre en el Islam, también sin sillas ni mesas altas, y en los países donde se dejó sentir su influencia. En España, entre las invectivas de Peré de Chinchón contra los moriscos, en su *Antialcorán* (1532), figura esta extraña prueba de superioridad: «Nosotros los cristianos, nos sentamos a una altura conveniente, y no en el suelo, como los animales». En la actual Yugoslavia musulmana, por ejemplo en Mostar, la mesa baja en torno a la que se sientan, sobre cojines, los comensales era todavía habitual hace unos veinte años; aún se mantiene en algunas familias apegadas a la tradición y en numerosos pueblos. En 1699, se recomendaba a los comerciantes holandeses que llevaran a Moscovia papel muy fuerte, ya que al haber pocas mesas en Rusia y tener que escribir a mayoría de las veces sobre las rodillas, era necesario un papel resistente. Occidente, claro está no es superior en todo a los demás univeros. Estos adoptaron para la vivienda y el mobiliario soluciones ingeniosas, frecuentemente menos costosas que los occidentales.” (1984:240)

<sup>32</sup> Hacemos referencia a develar la “supuesta inocencia” de comer una hamburguesa y reflejar — como diría Kaufman— toda una trama institucional con la especificidad de sus signos. “Mc Donlad’s es una de las más poderosas y firmes instituciones del mundo contemporáneo [...]: un modelo de educación juvenil, de promoción de una sociedad meritocrática, un modelo antropológico acerca de

prevee sujetos que, habiéndose convertido antes en objetos —subjetividades producidas o “residuos” según Bauman—, se vuelven consumidores plausibles de ser consumidos entre tantos otros productos. La bandeja refuerza la soledad comunitaria y estratifica, al compás capitalista, el consumo alimentario.

Así como el capitalismo tiende exacerbadamente a la concentración de la riqueza, a diferencia de los sistemas precedentes, es más que un modo de producción o un modelo económico ya que se destaca por su intensidad socializadora que afecta todas las dimensiones vitales. Estamos frente a una etapa del capital que, en tanto instancia civilizatoria, articula, promueve e impone modos de vida. Más allá de lo obvio —el trabajo y la producción— afecta diversas esferas: el ocio, la intimidad, los deseos, y configura nuestra vida social, en donde el ritual de alimentarse es una expresión privilegiada de la conformación de la subjetividad en el ámbito comunitario. De hecho, reunirse en torno a una mesa a consumir alimentos —sin el condicionamiento de la necesidad orgánica— nos estructura como sujetos socializados y como miembros del hambriento cuerpo político. Nos presenta en escena, amén del grado de conciencia, cuyo espectador es la sociedad. Esto ha sido explicitado de manera reveladora por Buñuel en *Le charme discret de la bourgeoisie* (*El discreto encanto de la burguesía*, 1972), un film que evidencia la tilingüería del gusto burgués, cuyos comportamientos se expresan como una constante alrededor de diversas mesas y comidas, y que alcanza el clímax onírico cuando los muestra cenando en un escenario, formando parte de una representación teatral con público, apuntador y roles que, ante la evidencia ficcional, no pueden actuar y se retiran recibiendo los abucheos y silbidos de la platea. (1:05:10)

La forjada vocación competitiva y la recurrente afirmación del sujeto en detrimento de los vínculos sociales es un *in crescendo* de la modernidad capitalista. De hecho, ese discreto encanto burgués que Buñuel escenifica en el film antes citado, concluye con un sueño premonitorio respecto del tema que nos ocupa en relación a la actual situación del capital: uno de los comensales (Fernando Rey) termina comiendo un pedazo de cordero en soledad debajo de la mesa mientras los otros convidados son ejecutados —en su sueño—, o sentado solo a la mesa de la cocina —al despertar de esa pesadilla— (1:37:00 hasta el final). ¿Egogregarismo? Se sueña como se nace y muere —y hoy se vive—, en soledad. Se vive bajo el sesgo de unidades humanas o multitudes, aunque se consume en soledad, aún cuando se haga en compañía de otros consumidores. Cada quien debe hacer uso de su libertad hasta el paroxismo del absurdo. Toda una sintomática del sujeto sujetado por el consumo, el narcisismo y el fetichismo mercantil. Así, la mesa y sus derivados resultan un ejemplo providencial para parangonar épocas: “podemos conjeturar que lo que mantenía a los miembros de una casa alrededor de la mesa familiar y hacía de la mesa familiar un instrumento de integración y afirmación de la familia como grupo vincular duradero era, en gran medida, el elemento *productivo* del consumo. Solo en la mesa familiar uno podía encontrar comida lista

---

las costumbres alimentarias, del uso del tiempo, y de los criterios sobre el riesgo y la seguridad en la ciudad tanto respecto a un incendio como al estado de conservación de la comida. Es decir, es un mundo completo que además se inspira en una serie de tradiciones políticas tardías y totalitarias, esto es una interpretación, entre las que podrían estar juventudes comunistas, las juventudes nazis y los *boy scouts*.” (Kaufman 2010:101)

para consumir: la reunión alrededor de la mesa común para cenar era el último estadio (distributivo) de un extenso proceso de producción que empezaba en la cocina familiar o incluso más allá, en la huerta o el taller de la familia. Lo que reunía a los comensales en grupo era la cooperación, efectiva o potencial, en la tarea de producción precedente, y compartir el consumo de lo producido era parte de lo mismo. Podemos suponer que la «consecuencia inintencional» de la comida «rápida», «para llevar», y las bandejas de cenas congeladas (o más bien quizá su «función latente» y causa verdadera de su imparable éxito y popularidad) es o bien hacer que la reunión alrededor de la mesa familiar sea redundante, poniendo fin de esa manera al consumo compartido, o bien refrendar simbólicamente con un acto de consumo la pérdida de ciertos rasgos onerosos que alguna vez tuvieron sentido, como el establecimiento y afianzamiento de los vínculos, pero que resultan irrelevantes o incluso indeseables en la moderna sociedad líquida de consumo. Allí está la «comida rápida» para proteger la soledad de los consumidores solitarios”. (Bauman 2007:109-110)

No obstante su acaecer, la mesa, en su versión no hogareña sino expositiva de los restaurantes (“comer afuera”), cumple un rol sustancial, pues si su insoportable contaracara es la desposesión y el hambre, cualquier exposición famélica queda ocluida en un ámbito donde todos comen a voluntad. “Al hombre moderno le gusta comer en restaurantes, en mesas separadas, en su pequeño grupo propio, y por todo ello paga. Puesto que los otros en el local hacen lo mismo, durante la cena se complace en la ilusión de que todos en general tienen qué comer. Las naturalezas más sensibles no necesitan siquiera que esta ilusión dure mucho tiempo; satisfecho, puede tropezarse muy bien con los hambrientos”. (Canetti 2005:263-264) Completa la escena la amabilidad de quien sirve y espera su propina, la cual resulta el corolario de dominación de clase perfecto pues “opera como una concepción oculta de los que dominan para demostrar la justicia de su sistema, mediante el hecho de que frente al pobre mantienen el valor de esa pequeña cantidad insignificante para ellos.” (Horkheimer 2003:36) A su vez, otros ámbitos festivos renuevan anualmente esos votos del olvido.<sup>33</sup>

Hay, a su vez, una genealogía implícita —en la que no nos detendremos, aunque no queremos dejar de mencionar— que va de las mesas comunes de las tabernas en las que no rige ningún tipo de intimidad y uno se involucra con desconocidos a aquellas “personales”, en las que uno puede estar a solas con su pensamiento o con quien explícitamente desee, y que pueden sumarse a las características de los novedosos boulevares de Haussman, para terminar imponiéndose hacia fin de ese siglo. Fecunda expresión que, a su vez, denota cómo los desconocidos se vinculan, en el ámbito moderno ciudadano más visual que verbalmente, cómo la burguesía relaja su temor, en época de revueltas, a los extraños y/o a las masas anónimas, o éstas últimas son propensas a otra de las

---

<sup>33</sup> Hay momentos fulgurantes —¿narcotizantes?, tal vez— de la vida social donde el cuerpo social no sabe de diferencias y se establece una armonía inédita, aunque efectiva: “en las catástrofes naturales, en los días de fiesta nacional, en los casos de desgracia, en el comienzo de una guerra mundial, en la consecución de los récords deportivos, etc. En general, el comienzo del año nuevo es considerado como un asunto humano, como uno de los acontecimientos mayestáticos en los cuales se manifiesta una vez más que la distinción entre los hombres, sobre todo entre rico y pobre, no es en realidad importante.” (Horkheimer 2003:25-26)

formas del control social. Dichos cambios pueden rastrearse tanto en las novelas de la época —Stendhal, Balzac, etc.— como en una de las publicidades, que a partir de su nuevo mobiliario, realizara el afamado “Café de la Paix”: “*Une table a vous seul ou vos intimes*”. (Sennett 2019: 36-44)

El alimento como toda materia, o porqué no la vida, es devorado por el tiempo, sin embargo su fijación memorística —a nivel plástico, poético o imaginario— viene asociado a la mesa. Sobre ella, horizonte de sentido —materia inorgánica—, reposa algo plausible de observar y describir, cuya clave es lo vital —materia orgánica— plausible de ser devorado. El ayuno la resignifica pues proscribiera esa escenografía de la misma manera que resulta ser un intento de evadirse del mundo. Pero su eterna presencia nos recuerda que todo lo que nos rodea es ponderable de ser devorado, devastado, incorporado o que toda existencia es consumible.

Ahora, a esta altura de nuestro vínculo con el mundo podríamos ponderar dos cuestiones cardinales: no solo la vitalidad de los objetos que nos rodean, sino también cómo son vividos. Allende su funcionalidad, satisfacen otras necesidades y según la primacía cultural estructuran una cotidianidad. No sólo la ubicuidad de los ambientes —en especial de la cocina, como epistolamente señalaba Jenny Marx von Westphalen<sup>34</sup>—, sino en particular la configuración de los mobiliarios que, a pesar de nuestra desatención, nos informan sobre la organización familiar y social epocal. En general podríamos decir que los enseres —apropiada palabra por su etimología existencial— ya no son, como todo en nuestras actuales sociedades de consumo, satisfactores primarios, sino que han devenido signos que expresan nuestras más profundas motivaciones. Enajenados en la producción, nos revitalizamos constantemente adquiriendo nuevos objetos-signos de existencia breve a los cuales sobrevivimos: “Esto explica que EL CONSUMO NO TENGA LÍMITES. Si fuese aquello que uno cree ingenuamente que es: una absorción, una devoración, se tendría que llegar a una saturación. Si fuese al orden de las necesidades, se habría de llegar a una satisfacción. Ahora bien, sabemos que no hay tal: se desea consumir cada vez más. Esta compulsión de consumo no se debe a alguna fatalidad psicológica (el que ha bebido, beberá, etc.), ni a un simple constreñimiento de prestigio. Si el consumo parece ser incontenible, es precisamente porque es una práctica idealista total que no tiene nada que ver (más allá de un determinado umbral) con la satisfacción de necesidades, ni con el principio de realidad. Es porque está dinamitada por el proyecto perpetuamente decepcionado y sobreentendido en el objeto. El proyecto inmediatizado en el signo transfiere su dinámica existencial a la posesión sistemática e indefinida de objetos-signo de consumo. Ésta, entonces, sólo puede rebasarse, o reiterarse continuamente para seguir siendo lo que es: una razón de vivir.” (Baudrillard 2004:228-229)

---

<sup>34</sup> En una carta de la mujer de Marx, llena de sutilezas al doctor Kugelmann —admirador y divulgador de *El Capital* en Alemania—, al pasar y comentando que Karl está en cama por un par de abscesos por lo cual ella le hace de “secretario privado interino”, comenta acerca de la ubicación de la cocina en las casas inglesas: “Anoche estábamos todos reunidos en la planta baja —aquí en Inglaterra está destinada a la cocina, de donde todos los *cretaure comforts* [placeres de la existencia] suben hacia las regiones superiores— y preparábamos con mucho cuidado y conciencia el *Christmas pudding* [budín de Navidad].” (Marx 1975:77)

La caja de Pandora ha devenido *happy meal* (“cajita feliz”), donde ya no hay esperanza que valga. El consumo excede la práctica material de igual manera que el alimento que se digiere, en tanto sustancias significantes. Todo, habiéndose liberado de su función encuentra como contraparte al hombre, entre las cosas, emancipado sólo como utilizador del objeto. Habiéndose perdido “la teatralidad moral de los viejos muebles”, hemos sido testigos de su “evolución *funcional*” o liviandad: “esta mesa neutra, ligera, escamoteable [...] es una suerte de grado cero [...]; todos estos objetos de líneas «puras» que ni siquiera tienen un aire de lo que son, reducidos a su más simple instrumental y definitivamente secularizados [...] El comedor burgués estaba estructurado, pero era una estructura cerrada, El ambiente funcional es más abierto, más libre, pero está desestructurado, fragmentado en sus diversas funciones,” (Baudrillard 2004:16-17). Todo se estiliza, mientras el hombre se infantiliza. Endulza su vida y cree como un niño en lo que la publicidad le vende.<sup>35</sup>

La mesa parece retroceder. Acompaña como toda mercancía el pasaje de la abstracción al signo: pierde su función y adquiere funcionalidad, desecha la historia y apela a la historicidad, recusa el fin y persigue su finalidad. La mesa, como todo objeto, es un *gadget* que oblitera la cultura y remite al cálculo. Estilización o elisión de las pulsiones básicas en provecho de la culturalidad o sistema cultural de signos. “Antaño los muebles confesaban su función. La función nutricia y fundamental de la casa se advierte claramente en las mesas y en los aparadores del comedor, pesados ventrudos, bastante significativos maternalmente. Hoy en día [...] la mesa se vuelve baja, se descentra, ya no pesa. La cocina entera pierde su función culinaria y se convierte en laboratorio funcional.” (Baudrillard 2004:49-50) O se disuelve, como todo lo que nos rodea, en un mundo de imágenes o en una estética difusa: “la mesa ha renunciado a su fuerza centralizadora, a su condición comunitaria y sagrada, para derivar en un prosaico plano para la apresurada actividad de comer, despojada de toda resonancia comunitaria o metafísica.” (Pallasmaa 2014a:168) ¿Y si todo mobiliario fuera, como versificó Cantón —más allá de su función— diferentes formas representacionales de la mesa?<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Haciendo incapié en la civilización “técnica” forjada por el modelo norteamericano el mundo se ha sistematizado y vuelto frágil. Los objetos ejemplarizan esto en su constante satisfacción y decepción, saturación e integración del mundo social puerilizado: “gigantesco *happening* colectivo en el que la propia muerte del grupo se celebra en la destrucción eufórica, la devoración ritual de objetos y de gestos. Un vez más, se puede pensar que no hay en esto más que una enfermedad infantil de las estructuras técnicas y atribuir estos factores de crecimiento solo a la disfuncionalidad de las estructuras sociales actuales (el orden de producción capitalista)”. (Baudrillard 2004:152) Más contemporáneamente hay quienes piensan que el sujeto fetichista-narcisista es intolerante a la frustración y en tanto casi todas sus facultades han sido delegadas a las máquinas produciendo una “regresión” que se expresa en el consumo alimentario —cuyo modelo sintomático es el del país del norte—: “Cuanto más ha «progresado» una sociedad, más rasgos infantiles muestra: tal es la impresión que dan los Estados Unidos a muchos observadores. Es lo que atestiguan, por retomar un ejemplo ya mencionado, el gusto por lo dulce y la «comida basura», en detrimento de alimentos amargos y/o sutiles como ciertos vinos tradicionales (sustituidos por vinos con sabor a melocotón o vainilla) y ciertos quesos artesanales (a veces prohibidos por motivos «higiénicos»)”. (Jappe 2019 :229)

<sup>36</sup> “Como si eso /fuera poco/ la mesa/ es la forma básica/ del mobiliario/ la casa del hombre/ la cama es una mesa/ hoy más bien baja / que sirve para dormir;/ la silla es una mesa / con respaldo mayor o menor/ usada para sentarse/ en la que acuesta el gato;/ la mesa de luz / la cómoda / el

Frente a el capital, el único referente omnipotente, todo se vuelve idealidad que llena una realidad ausente o ficción dominante. Toda subjetividad queda subsumida a la lógica, irreversible e ilimitada del sistema. Ni la mesa, ni ningún objeto puede sustraerse a ella pues ningún producto puede emanciparse de la lógica formal de la mercancía. Lo umbroso de un árbol se expresa en la umbría que proyecta la mesa. Todo —y en especial hoy a partir de la presentación de la comida— resulta parte de una cultura reabsorbida en su signo que se compra como objeto.

El capital posee la virtud vital —como alguna vez insinuó Marx— de “parir crías vivientes, o en su defecto poner huevos de oro”. Con la melodía de la financiarización de fondo, la mesa —objeto ejemplificador para Heidegger capaz de dar cuenta de la “esencia” de la verdad<sup>37</sup>— es otra de las mercancías invitadas a danzar por el “sujeto automático”.<sup>38</sup> Ambos siguen bailando al ritmo de un *cover* siempre reversionado cuyo estribillo redonda constantemente en melodiar la valorización del valor.

---

escritorio / el aparador / el trinchante/ ¿qué son todos sino / variantes de una forma única /de mesa?”. (Cantón 1971:20-21)

<sup>37</sup> Para Heidegger la verdad es *la coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado con la cosa*. Para explorar los límites del conocimiento del ser, la mesa es un ejemplo privilegiado del que parte y reparte en estas lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo entre 1931-32. “«Verdad»: ¿qué es eso? La respuesta a la pregunta «¿qué es eso?», nos conduce a la «esencia» de una cosa. «Mesa»: ¿qué es eso? [...] Preguntamos ... ¡pero, después de todo, ya las *conocemos!* [...] Pues, ¿qué es, por ejemplo, una mesa? Justamente aquello que la constituye en lo que es; lo que corresponde a *toda* cosa que es mesa. Lo que todas tienen mutuamente en común, lo común a cada mesa real y a todas las mesas posibles, es lo *universal*, la «esencia»: lo que algo es «en general». Pero, pese a todo, esto que es común a *todas*, solo lo encontramos comparando las mesas *individuales*, y considerando qué les corresponde comúnmente como lo mismo. [...] Ahora bien, evidentemente, la esencia de «mesa» en cuanto tal y de la «verdad» en cuanto tal son, en cuanto contenido, totalmente inconmensurables. [...] Al perfilar la esencia de la mesa o de la verdad, señalamos que no sólo conocemos ya mesas individuales y verdades particulares, sino que también, en tanto que las conocemos *como tales* (justamente en aquello que son *en general*), las conocemos ya en su esencia, es más, que esta esencia tenemos que conocerla ya *de antemano* para poder designar algo que viene a nuestro encuentro (que nos sale al paso) *como mesa, como verdad*. [...] Esencia y esencialidad son incomprensibles”. (Heidegger 2007a:13-19) La mesa parece ser un objeto privilegiado (por no entender la recurrencia como desinterés o poca imaginación) pues este siempre reaparece en sus clases. Véase *Seminarios de Zollikon*. En base a la vocación de Heidegger de destacar experiencias existencialmente cruciales Maurizio Ferraris ejemplifica respecto de su ontología hermenéutica que “el argumento subyacente es que cuando estamos solos no nos dan ganas de cocinar ni de disponer la mesa, pero el verdadero argumento ontológico sería que cuando estamos solos no *deberíamos* (si la hipótesis de Heidegger fuera justa) tener ganas de comer”. (Ferraris 2001:69)

<sup>38</sup> “El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en estos tránsitos y convirtiéndose así en un **sujeto automático**. [...] el *valor* se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud modifica varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo*. En efecto, el proceso en que engendra plusvalía es su propio proceso, y, por lo tanto, su valorización la *valorización de sí mismo*. Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro.” (Marx 1986:109-110)

## Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael (1994) *La mesa compartida. Estudios de NT desde las ciencias sociales* Santander: Sal Terrae.
- ALIGHIERI, Dante (2008) *Convivio* Buenos Aires: Colihue.
- ARISTÓTELES (2005) *Fragmentos* Madrid: Gredos.
- BARTHES, Roland (1991c) *El imperio de los signos* Madrid: Mondadori.
- BAUDRILLARD, Jean (2004) *El sistema de los objetos* México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmund (2007) *Vida de consumo* México: FCE.
- BENN, Gottfried (1991) *Morgue y otros poemas* Caracas: Pequeña Venecia.
- BRUCKNER, Pascal (2001) *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. Barcelona: Tusquets.
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPPELLO, Eve (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo* Madrid: Akal.
- BRAUDEL, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructura de lo cotidiano: lo posible y lo imposible* Madrid: Alianza.
- BUÑUEL, Luis (1972) *Le charme discret de la bourgeoisie* (“El discreto en canto de la burguesía”) [Film: 100 min.].
- CALVINO, Italo (1990b) *Colección de arena* Madrid: Alianza.
- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza / Muchnik.
- CANTÓN, Darío (1972) *La mesa. Tratado poético-lógico* Buenos Aires: Siglo XXI.
- CORBIN, Alain (2019) *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días* Barcelona: Acantilado.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008) *Ventana al caos* Buenos Aires: FCE.
- DETIENNE, Marcel (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* Madrid: Akal.
- de VAUX, Roland (1976) *Instituciones del Antiguo Testamento* Barcelona: Herder.
- FERRARIS, Maurizio (2003) *La hermenéutica* México: Taurus.
- FRANCALANCI, Ernesto L. (2010) *Estética de los objetos* Madrid: Machado Libros.
- FREUD, Sigmund (1991a) *Obras completas Volumen 13 (1913-14) Tótem y tabú y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- GERNET, Louis (1984) *Antropología de la Grecia antigua* Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, Martin (2007a) *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeto de Platón* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *Seminarios de Zollikon. Protocolos. Diálogos. Cartas* Morelia: jitanjáfora M<sup>o</sup>RELIA Editorial.
- HERTZBERGER, Herman (2006) “Mesa de Comedor, París, 1933” en Dossier Le Corbusier de la A a la Z, *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes* N° 2, 12-23. Madrid.
- HINKELAMMERT, Franz J. (2000) *La fe de Abraham y el edipo occidental* San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- HOBBSAWM, Eric J. & Rudé, George (1978) *Revolución industrial y revuelta agraria El capitán Swing* Madrid: Siglo XXI.
- HOMERO (1993) *Odisea* Madrid: Gredos.
- HORKHEIMER, Max (2003) *Ocaso* Madrid: Editora Nacional.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* Madrid: Trotta.

- JAPPE, Anselm (2016a) "De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos libaranos de él" en Marx, Karl *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* Logroño: Pepitas de calabaza.
- \_\_\_\_\_ (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* Logroño: Pepitas de calabaza.
- KANT, Immanuel (1990) *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)* Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Antropología en el sentido pragmático* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Antropología Collins. Lecciones del Semestre de Invierno del Curso de 1772-1773* Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología* Granada: Editorial Comares.
- KAUFMAN, Alejandro (2010) "La acción como anhelo y el futuro como imposibilidad" en *Revista La Biblioteca*, "Bitácora de un país" Nros. 9-10, Edición Bicentenario, Buenos Aires, pp. 96-110.
- LE BRETON, David (2006) *El silencio* Madrid: Sequitur.
- LE CORBUSIER (1962) *Modulor 2. 1955 (Los usuarios tienen la palabra)*. Continuación de "El Modulor 1948" Buenos Aires: Poseidón.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Una pequeña casa* Buenos Aires: Ediciones Infinito.
- MARX, Karl (1975) *Cartas a Kugelmann* Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- \_\_\_\_\_ (1986) "El fetichismo de la mercancía, y su secreto" en *El Capital I*, México: FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004) *Fragmentos póstumos. Una selección* Madrid: Abada.
- NOZICK, Robert (2002) *Meditaciones sobre la vida* Barcelona: Gedisa.
- OZU, Yasujiro (1952) *El sabor de té verde con arroz (Ochazuke no aji)* [Film: 114 min.].
- PALLASMAA, Juhani (2014a) *La imagen corpórea. Imaginación e imaginario en la arquitectura* Barcelona: Gustavo Gili.
- PIÑERO, Antonio & GÓMEZ SEGURA, Eugenio [edit.] (2007) *La verdadera historia de la pasión. Según la investigación y el estudio histórico* Madrid: Edaf.
- PLATÓN (1987) *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Diálogos IV. República* Madrid: Gredos.
- RANCIÈRE, Jacques (2007) *En los bordes de lo político* Buenos Aires: La cebra.
- RIGOTTI, Francesca (2001) *Filosofía en la cocina. Pequeña crítica de la razón culinaria* Barcelona: Herder.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990) *Emilio, o De la educación* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Julia, o la nueva Eloísa* Madrid: Akal.
- ROUSSEL, Claude (2012) "El legado de la rosa: modelos y preceptos de sociabilidad medieval" pp. 97-218 en Basarte, Ana (comp.) y Dumas, María (edit.) *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- SEKIGUCHI, Ryoko (2013) *El secreto de la cocina japonesa. Lo astringente y la comida fantasma* Gijón: Trea.
- SENNETT, Richard (2019) *Construir y habitar. Ética para la ciudad* Barcelona: Anagrama.

- SCHOPENHAUER, Arthur (2009) *Parerga y paralipómena I* Madrid: Trotta.  
\_\_\_\_\_ (2013) *Parerga y paralipómena II* Madrid: Trotta.
- SLOTERDIJK, Peter (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microsferología* Madrid: Siruela.
- STAROBINSKI, Jean (2010) *El almuerzo campestre y el pacto social* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- STEINER, George (1997) "Dos cenas" en *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* Madrid: Siruela.
- TADA, Michitarō (2007) *Gestualidad japonesa. Manifestaciones modernas de una cultura clásica* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- VALÉRY, Paul (1993) *Piezas sobre arte* Madrid: Visor.
- WEBER, Max (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* Madrid: FCE.

## 4.2 Comida y utensilios o la ficción de lo unario

La amplitud significante de la palabra utensilio no se corresponde con la estrechez de su significado. Cuando se la enuncia en castellano, casi indefectiblemente, se la vincula con el ámbito culinario.

La insoslayable utilidad de la mercancía: su valor de uso. No su valor, pero si su utilidad es aquello con lo que el hombre se enfrenta en principio en su “circundante mundo”: el utensilio (*zeug* —dirá Heidegger<sup>1</sup>—). Su “ser”: “Desde el momento en que llamamos meras cosas a las cosas propiamente dichas, nos estamos traicionando claramente. En efecto, «meras» significa que están despojadas de su carácter de utilidad y de cosa elaborada. La mera cosa es una especie de utensilio, pero uno desprovisto de su naturaleza de utensilio. El ser-cosa consiste precisamente en lo que queda después.” (Heidegger 2010:21) Su fiabilidad otorga al mundo necesidad y proximidad y a las cosas su tiempo y su respectiva medida. “El hombre que Heidegger describe está a merced de los utensilios, se confía a su «servibilidad» y solo a través de esta accede a su mundo. La relación con el utensilio define, en este sentido, la dimensión humana.” (Agamben 2017:138). Todo lo dado es, aunque instantáneamente se olvide su ser ocluido, como todo, en lo habitual. También lo supo el protagonista de *La Náusea* que dudando de su conocimiento vaciló respecto del devenir funcional de todo lo que lo rodeaba cuando escribió en el inicio de su Diario: “en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de tomar la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene cierta manera de hacerse tomar; no sé.” (Sartre 2006:17)

La motricidad de la mano, tanto como la acción de pensar o el uso del lenguaje se escabullen en sus determinaciones. Nuestros sentidos o cuerpos “piensan” y nos vinculan con lo que nos rodea. “Solo un ser que habla, es decir, piensa, puede tener manos y en su manejo producir mano de obra [...] La mano no sólo agarra y apresa, no sólo presiona y empuja. Más allá de esto, la mano entrega y recibe, y no se reduce a hacerlo con cosas, sino que se da a sí misma a otros y se recibe de otros. La mano sostiene. La mano lleva. La mano diseña y diseña seguramente porque el hombre es un signo”. (Heidegger 2005:78-79) Extensión o parte, la herramienta se acopla en su organicidad. Todo utensilio es un puente que articula temporalidades, deseos y realizaciones. Fuerza la imaginación, extiende los límites de la materia. “Las grandes herramientas están moldeadas directamente por la mano y su acción. Las herramientas básicas —el cuchillo, el martillo, el hacha, etc.— han sido refinadas con el transcurso de los siglos y van más allá de la mejora efectuada por cualquier diseñador guiado por ideas intelectualizadas acerca de la función y de la belleza. El desarrollo de las herramientas en las diferentes culturas marca, por decirlo de alguna manera, el ADN específico que guía su evolución, y resulta en una relación entre ambos. Al igual que la mano, la herramienta es genérica y específica al mismo tiempo” (Pallasmaa 2012:52)

---

<sup>1</sup> En *Ser y tiempo* se nos dice —entre otras disquisiciones— que el utensilio es lo primero con lo que nos topamos en nuestro vínculo con el mundo: “Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un útil un útil, del «ser útil». [...] Al ser del útil es inherente un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente «algo para...»” (Heidegger 1990:81)

Ahora, ¿cuán útiles son los utensilios para pensar la comida?, ¿qué resuena en ellos? Posiblemente algo menos que en los “Viejos zapatos con cordones” representados por Van Gogh<sup>2</sup>, aunque no mucho menos.

El comer es un rito tan repetido como imprescindible. Podemos dejar de hacer varias cosas que se evidencian como vitales, sin embargo no puede evitarse incorporar o evacuar aire, agua y alimentos. La mediación es una condición civilizatoria ante un acto tan básico y prístino. Existe una parafernalia ilustrada que exige cómo hacerlo. Un solipsismo material ungido de puro espiritualismo. Un mundo de objetos “útiles” que prescriben un sujeto necesario: “¿Qué más importante que el acto de comer? ¿No ve aún el hombre de mundo menos observador un orden enteramente litúrgico en la disposición y progreso ritual de una comida? ¿No se muestra toda la civilización en esos preparativos y cuidados que consagran una conquista del espíritu sobre el impulso de devorar directamente? Sobre el plano de *La Mesa* se dispone *El Mantel*. Aguarda a los objetos esenciales, vasos y recipientes en que se ofrecerán y distribuirán las sustancias cuya mejor parte se ha de mudar al cabo en nosotros mismos. Decir que ese alimento se mudará en nosotros es como decir que no hay (ni puede haber) nada más serio para cada cual que el acto de comer. Eso se ve en el ojo del animal que está comiendo: se pinta en él la extraña ausencia de un ser poseído por la omnipotencia de la voluntad de vivir. Pero los humanos son los más livianos de los animales; sus miradas, sus pensamientos se extravían y se entretienen aún en el medio de las ocupaciones más dignas de absorber su presencia por completo.” (Valéry 1999:201-202)

Si la mesa sostiene la ficción de lo comunitario, los utensilios — particularmente los cubiertos— resaltan (¿oxímoron?) lo unario. Atreviéndonos a completar la ingeniosa idea de que “el plato simboliza *orden* que da a la necesidad del individuo particular lo que le corresponde como una parte del todo dividido, pero que tampoco le deja salir de sus fronteras”<sup>3</sup> (Simmel 2001:405), los cubiertos,

---

<sup>2</sup> Véase Nota al pie 3 de este escrito del Parágrafo 3.1.1. *¿Fósiles mudos? Naturaleza muerta*, del Capítulo §3.1 La comida y su representación.

<sup>3</sup> La cita de Simmel continúa señalando que: “el plato supera de nuevo este individualismo simbólico en una comunidad formal más elevada; los platos de una mesa deben ser sí completamente iguales, no toleran ninguna individualidad, distintos platos o vasos para distintas personas serían absolutamente improcedentes y desagradables.” (Simmel 2001:405) Esto último no es tan así fuera del ámbito de “etiqueta”; en el “descontracturado” ámbito de la cultura contemporánea, la puesta en escena de compartir la mesa, no sólo tolera esos deslices inimaginados en otras épocas, sino que resulta un gesto “cool” y nos “libera”, contrariamente, de ciertas reglas tradicionales. Más allá de este detalle, una versión filosófica más contemporánea del “plato en común” que sigue la convivio dantesca, la lectura kantiana y algunos toques del tiempo recobrado proustiano, señala a este objeto situado en la mesa como una reacción anti-nihilista o anti-bartlebiana: “¿Qué es lo que aleja esta imagen cotidiana de la experiencia nihilista? ¿Por qué no se aviene con los escenarios del vacío y del absurdo? ¿Con qué la asociamos? ¿Hacia dónde nos conduce? El plato en la mesa, con lo que se cocina —o se solía cocinar— *en casa*; nada sibarita ni sofisticado. Asociamos la imagen, sobre todo con el cuidado que supone cocinar para los demás, la compañía y el amparo casero. También naturalmente con el placer de comer. Y con la memoria de los «elementos». [...] Renovamos la vida juntos y la fruición de los alimentos la sintetiza la dimensión más anímica: sentarse alrededor de la mesa y compartir la palabra y el gesto. La vida en

complementándolo y alineados bilateralmente, se vuelven personales en su despersonalización.

La historia de los cubiertos —en especial del cuchillo y el tenedor— descubre su vocación civilizatoria, disciplinante, bio-dinámica, anatomo-política, ortopédica y ortodoncista.

De la piedra cortante<sup>4</sup> al bronce y a la Edad de Hierro, y de ésta, pasando por las diversas versiones del acero a la cubertería moderna, hay un arduo tránsito “estético funcional”<sup>5</sup> en el que, con vocación de entender la instancia político-cultural que representa todo proceso de civilización —privilegiando la acción de convertirnos, en tanto cuerpo social, en comensales— elegimos detenernos en la Baja Edad Media y el Renacimiento temprano, en donde sucede una significativa internalización, luego automática, de autocontrol de los impulsos individuales. “El avance que se da en la dirección de una individualización mayor en el Renacimiento es bastante conocida [...] La transición a la experiencia de la naturaleza como paisaje desde el punto de vista del observador, la transición a la

---

común depende de comer juntos, y de ahí que todas las imágenes de aislamiento —que no de soledad— tengan algo perturbador.” (Esquirol 2015:7-8)

<sup>4</sup> Lejos de ambicionar una historia de la cubertería es menester señalar que una piedra cortante —“canto tallado bifacial olduvayense”— hallada en Tanzania por Louis Leakey resignificó espacio-temporalmente el origen de nuestra cultura (África, 1,8-2 millones de años). El naturalista David Attenborough relataba la sensación de este descubrimiento: “Al sostener entre las manos, puedo sentir lo que era estar ahí fuera, en la sabana africana, con la necesidad de cortar carne, por ejemplo un cadáver, para conseguir comida. Al cogerlo, tu primera sensación es que resulta muy pesado, y, si es pesado, obviamente confiere potencia a tu golpe. La segunda es que cabe sin ningún problema en la palma de la mano, y en una posición tal que sobresale un afilado borde desde el dedo índice hasta la muñeca. [...]”. (MacGregor 2012:32)

<sup>5</sup> Esta noción hace referencia al sugerente trabajo —que representa toda una línea de pensamiento sobre la técnica, más allá de la habitual tradición analítica o hermenéutico-fenomenológica, que no queríamos dejar de mencionar— de Leroi-Gourhan que en su análisis de los utensilios —especie de “antropología de las técnicas”— destaca como, además de ampliar la capacidad mecánica somática, dejan entrever sus propiedades estéticas peculiares ligadas a su función. En su libro más reconocido, *El hombre y la materia* se mostraba cómo la función de las cosas se relaciona con la tendencia técnica y sus transformaciones aseguran el nivel específicamente tecnológico y formas con mayor grado de particularización. “La función representada aún entre nosotros por el cuchillo (percusión apoyada oblicua, lineal y longitudinal) en la acción de cortar no importa qué, ofrece un notable ejemplo, pues la paleontología del cuchillo retoma sin laguna hasta los primeros objetos. Desde el defectuoso y pequeño instrumento cortante irregular, el chopper de los australantropos se pasa al filo del bifacial pesado y luego al de la raedera. Al inicio del Paleolítico superior, las hojas delgadas cortantes reemplazan la raedera ovalada y el cuchillo toma una forma que no sufrirá ninguna modificación sensible hasta la aparición del metal. A partir de la Edad de bronce, adquiere sus proporciones actuales, alcanzando la meta de su evolución funcional: hoja de canto, fijada en la prolongación del mango. Pero la función, que había pasado por cuatro o cinco formas progresivas, pasa a la máquina y se adapta a la conversión del movimiento rectilíneo en movimiento circular en los cuchillos de cinta o en las máquinas para cortar jamón. [...] El «momento» estético se sitúa, en el trayecto de cada forma, en el punto donde ésta se aproxima más de la fórmula: el bifacial muy evolucionado, la raedera muy acabada o el cuchillo de bronce muy adaptado a su uso peculiar, dejan traslucir en un grado igual a calidad estética del encuentro de la función y de la forma.” (Leroi-Gourhan 1971:294 y 296)

experiencia de la naturaleza como objeto del conocimiento separado del sujeto del conocimiento como por una pared invisible, la transición a la autoexperiencia intensificada del ser humano aislado como un individuo reducido a sus propias fuerzas, independiente y ajeno a los otros individuos y cosas, todas estas y otras manifestaciones evolutivas de la época manifiestan los rasgos estructurales del mismo avance civilizatorio” (Elias 1994:41) La discusión no es acerca del evidente cómo, sino del incierto por qué: mientras que para unos la conducta civilizada es una costra ocluyente de cierta fisiología de la vergüenza y turbación autodisciplinante, en donde dicho proceso inhibe los comportamientos espontáneos e históricamente se inicia en las cortes del siglo XVI y XVII, transmitidas como reglas de “cortesía” de la conducta burguesa en los siglos XVIII y XIX (Elias:1994), para otros esto es inaplicable a las clases inferiores —verbigracia artesanos—, pues dicho autocontrol anularía la libertad del movimiento físico que se necesita para trabajar y/o abrevan en otros códigos de cortesía —no ya *De civilitate morum puerilium* (1530) de Erasmo de Rotterdam, sino *Il Cortigiano* (1528) de Baltasar Castiglione— destacando la *sprezzatura* o sea, la distensión o informalidad cortesana a favor de la sociabilidad y predispuesta a la conversación. (Sennett 2009:208-212 y 2012: 168-174)

En la Europa de esa época, todos/as portan un cuchillo en una vaina o cobertor —de ahí rescatan algunos la inextricable etimología de *cubierto*—, el cual, con sus ambos lados afilados, cumple —antes de los coloquios erasmianos— funciones diversas: trocear la comida, defenderse del enemigo, mondarse los dientes. A modo del teléfono móvil actual, el cuchillo era individual y la posesión más universal del momento. No todos portaban un crucifijo, aunque sí un cuchillo. Esto no discriminaba entre géneros, cosa que se evidencia en la representación que realiza el suizo Hans Hug Kluber en 1559 sobre el orfebre *Hans Rudolf Faesch y su familia*, en donde todos —hombres y mujeres— sentados alrededor de una mesa portan su cuchillo individual de vainas plateadas y mango dorado. “Cuchara y cuchillo son costumbres bastante antiguas. No obstante, el uso de la cuchara no se generalizó hasta el siglo XVI, al igual que la costumbre de poner cuchillos: con anterioridad a esta fecha, los invitados llevaban los suyos propios. Lo mismo ocurría con el vaso. La cortesía antigua exigía que cada uno vaciara el vaso antes de pasarlo al vecino, que obraba de igual forma. [...] cada invitado tenía también su propio plato de estaño o de madera [...] Pero con anterioridad a estos perfeccionamientos más o menos tardíos y refinados, los comensales se habían contentado durante largo tiempo con una pequeña plancha de madera o «tajadero», o con una rebanada de pan donde se colocaba la carne. Entonces una sola fuente grande bastaba para todo y para todos: cada uno cogía con los dedos los pedazos que quería. Montaigne observa a propósito de los suizos: «Utilizan tantas cucharas de madera con mango de plata como hombres hay y nunca hay suizo sin cuchillo con el que coger las cosas, y nunca meten los dedos en la fuente» [...] No ocurre lo mismo con el tenedor. Sin duda es antiguo el inmenso tenedor de dos dientes que servía para presentar las carnes a los invitados, para moverlas en el horno o en la cocina; pero no así el tenedor individual, a pesar de algunas excepciones. El tenedor data, aproximadamente del siglo XVI, y se extiende desde Venecia, desde Italia en general, pero de forma lenta. Un predicador alemán condena este lujo diabólico: Dios no nos habría dado dedos si hubiera querido que utilizáramos ese instrumento.” (Braudel 1984:167) Habida cuenta de un proceso

civilizatorio, que aúna ausencia de codificación caballeresca y falta de cohesión eclesiástica, las costumbres del pasado empezarán a resultar barbáricas. Se fue reglamentando cierta forma de comportamiento, sin perder el temor que toda arma podía tener en la mesa y ante la cual se tomaron medidas que regularizaron el tipo de cuchillo plausible de ser utilizado. Richelieu expresó esto en el siglo XVII, a partir de su participación en la corte del rey Luis XIII. El próximo Luis, terminó de reglamentarlo.<sup>6</sup>

Una institución sostiene estas transformaciones, incidiendo en el desarrollo objetual-tecnológico y allanando el camino a la modernidad: el taller.<sup>7</sup> Cuasi-laboratorios experimentan innovaciones, acaso excedentes: “este sistema experimentó un cambio entre el siglo XIV y el XVI y comienzos de XVII. La individuación dio paso a la innovación; esto quiere decir que la producción de una copa o un cáliz particulares, originales y llenos de vida, empezó a sugerir la producción de nuevos objetos; por ejemplo, en los talleres del rubro de la cubertería hizo su aparición el tenedor, artículo novedoso inicialmente en forma de unas cuantas miniaturas de cuchillos de dos puntas. Desde más o menos mediados del siglo XVI, este sugestivo proceso se aceleró, pero en absoluto de manera predecible.” (Sennett 2012:162)

El uso del cuchillo presupone la incisión de la carne, una batalla desigual, el desposte preciso, el desmiembro, el destroz, la partición o quebradura ósea, el despiece de un cuerpo. El de un tenedor lo complementa: trincha, sujeta, penetra, clava, retiene, hostiga, atraviesa, hiere. “Comemos con tenedor y cuchillo, dos instrumentos que podrían servir fácilmente para la agresión. Cada cual tiene los suyos ante sí, en ciertas ocasiones uno los lleva consigo. Sin embargo, el pedacito de comida que uno corta para sí y empuja hacia adentro de la boca, en lo posible con dignidad, se llama en lenguas modernas el *bocado*.” (Canetti 2005:264) De hecho el cuchillo exacerba la evidente vocación humana del autocontrol. La militancia protestante modernizante, como es de esperar, acompaña todo lo que contribuya a la prosecución del autodomínio: Claude Hours de Calviac, continuando la obra higiénica y disciplinaria erasmiana, con su *Civilité* (1560) propone sustituir el “modo trinche” del cuchillo y aconseja a los jóvenes cortar la carne en trozos en una tabla y acercarla a la boca con los tres dedos de la mano derecha. Las culturas del sol naciente parecen haberlo procesado antes y de

---

<sup>6</sup> El historiador Bee Wilson lo dice muy claramente “Se cuenta que, en 1637, el cardenal Richelieu, principal consejero del rey Luis XIII de Francia, vio como un invitado usaba la punta de un cuchillo de doble filo para mondarse los dientes durante una cena. Esta acción horrorizó hasta tal punto al cardenal —todavía no se ha aclarado si fue por peligro o por vulgaridad— que dio orden que se quitase el filo a todos sus cuchillos. Hasta aquella fecha los cuchillos de mesa estaban afilados por ambos lados de la hoja, como las dagas. No hizo falta más: siguiendo el ejemplo de Richelieu, Luis XIV prohibió a todos los cuchilleros de Francia que se forjaran cuchillos de mesa con punta.” (Wilson 2013:96)

<sup>7</sup> Sennett no sólo reconoce al taller como una de las instituciones más antiguas de humanidad, sino que pone al trabajo compartido a la altura de las transformaciones inmemoriales de la agricultura: “Lo mismo que la agricultura, el taller artesanal puso fin a la vida trashumante; mientras que las tribus nómadas recogían lo que encontraban, los talleres producían su propio sustento.” (Sennett 2012:159)

manera diferente, exiliando lo cortante al ámbito de la cocina: la idea de la fuerza mínima o “cortar a cuchilla un grano de arroz hervido.”<sup>8</sup> Una cosa son los potencialmente barbáricos cuchillos y otra los apacibles palillos, que exceden su función instrumental —como diría Barthes— y descubren la vocación “deíctica” de la culinaria nipona.<sup>9</sup> Mientras occidente separa analíticamente, con cuchillo y tenedor, en categorías, oriente conjuga con palillos sindécticamente.<sup>10</sup>

Se espeta materia y se traspone parapetos culturales: el vínculo entre la comida y la guerra; su cercanía indómita es tan certera como la vida y la muerte. Los ejércitos y sus guerras modernas son grandes propaladores culturales que, en su movilización poblacional resultan privilegiados transmisores de costumbres culinarias, así como de diversos tipos de desarrollo técnico alimenatrio y utensilios. La guerra, que todo lo arrasa, proclama paradójicamente el desarrollo

---

<sup>8</sup> La antigua cocina china tenía como principio el uso de la fuerza mínima que expresaba filosóficamente autocontrol y liberación. Por eso proponía básicamente a todo cocinero aprender a cortar a cuchilla un grano de arroz hervido. Este corolario físico, que irradiará su ideario en la espiritualidad oriental, “representa dos reglas corporales íntimamente conectadas: la de establecer la línea básica de energía mínima necesaria, y la de aprender a dejar ir, o soltar. [...] El *Chuang-tzu* aconseja no comportarse en la cocina como un guerrero. De ello extrae el taoísmo una ética más amplia para el *Homo faber*: la del carácter contraproducente de un tratamiento agresivo, adverso, de los materiales naturales. Más tarde, en Japón, el budismo zen se inspiró en esta herencia para explorar la ética del dejar ir, encarnada en el tiro con arco.” (Sennett 2009:207-208)

<sup>9</sup> “Hay convergencia de lo minúsculo y de lo comestible: las cosas no son pequeñas más que para ser comidas, pero también son comestibles para cumplir su esencia, que es la pequeñez. La armonía de la comida oriental y de los palillos no puede ser solamente funcional, instrumental; los alimentos están cortados para poder ser cogidos por los palillos, pero a su vez los palillos existen porque los alimentos están cortados en trocitos; un mismo movimiento, una misma forma trasciende la materia y su herramienta: la división. Los palillos tienen otras muchas funciones además de llevar la comida del plato a la boca (que es la menos pertinente, ya que es también la función de los dedos y los tenedores) y estas funciones les pertenecen de manera particular. En primer lugar, los palillos —su forma lo dice de sobra— tienen una función deíctica: muestran la comida, designan el fragmento, hacen que exista por el mero hecho de la elección, que es el índice, pero por eso, en lugar de que la ingestión siga una especie de secuencia maquinal, en la que uno se limitaría a tragar poco a poco las partes de un mismo plato, los palillos al designar lo que escogen (y por tanto al escoger al instante esto de aquí y no aquello otro de allá), introducen en el uso de la comida, no ya un orden, sino una fantasía y como una pereza: en todo caso, una operación inteligente y no sólo mecánica. Otra función de los palillos: la de pellizcar el fragmento de la comida (sin pincharlo, como hacen nuestros tenedores); *pellizcar* es, además, un término demasiado fuerte, demasiado agresivo [...] porque el alimento jamás sufre una presión superior a la que es justamente necesaria para elevarlo y transportarlo [...] Porque los palillos (tercera función), para dividir, separan, alejan, rodean, en lugar de cortar y pinchar a la manera de nuestros cubiertos; jamás violentan el alimento [...].” (Barthes 1991c:26-28)

<sup>10</sup> Inspirado por las sombras, luces, vacíos y trazos en las lecturas de Tanizaki y Barthes, Han concluye: “En la cocina de Asia Oriental comer no es separar con cuchillo y tenedor, sino unir con palillos. En Occidente se come y se piensa separando, esto es, de manera analítica. Sin embargo, no se puede decir que, por contraposición, en Asia Oriental se piense y se coma sintéticamente. Análisis y síntesis son parte del mismo orden. Así, el comer y el pensar oriental no es ni analítico ni sintético. Sigue, en cambio, un orden *sindético*. Sindético quiere decir por conjunción, por el continuo «y», asociado, en *sucesión*. El pensamiento de Lejano Oriente no conoce lo categórico, lo final de un punto o de un signo de exclamación. Está determinado, antes bien, por comas que conectan e «y», por desvíos y atajos o por caminos que pasan por lo oculto.” (Han 2019:62)

de las conservas; si bien destruye a su paso ecosistemas propaga el enlatado que esteriliza y permite que perduren las propiedades físicas y químicas de los alimentos. La guerra es aséptica por donde se la mire. La industrialización alimentaria persigue la misma lógica.<sup>11</sup> *A confesión de partes: ¿cómo producir una desambiguación lingüística del spam (sholder of pork and ham)* o fiambre enlatado introducido como “ayuda” alimentaria norteamericana que alimentó a los soldados británicos y soviéticos durante la Segunda Guerra mundial respecto de lo que en la era informática llamamos basura o más livianamente correo no deseado? Los *Monty Python* tenían razón, y fueron los artífices genuinos de la originaria crítica a la reproducción técnica alimentaria.<sup>12</sup>

Los estrechos vínculos entre guerra y comida son inabarcables. Baste con recordar el inicio de *Cómo vemos* de Farocki.<sup>13</sup> Ni hablar de los “maridajes” que producen los procesos de colonización o la influencia de esa etapa superior del capital, llamado imperialismo. Se conquistan territorios, se sustraen riquezas materiales, se evangelizan conciencias espirituales, se mestizan improntas culturales, se reeducan paladares y se ortopedizan utensilios culinarios.

La última gran guerra mundial produjo desde la aparición del horno de microondas —descubierto para cocinar alimentos al investigar los magnetrones como forma de mejorar el funcionamiento de los radares—, hasta la cubertería moderna de acero inoxidable —aleación de metal con el fin de lograr resistencia a la corrosión de los cañones de las armas de fuego— tan elegante como brillante<sup>14</sup> y

---

<sup>11</sup> Alguna vez señalé el vínculo “no virtuoso” entre ciudad, industrialización, distancia del suministro y guerra: “La ciudad produce basura —que, para algunos es el pan de cada día— y no alimentos. Es sugerente observar que, con el devenir de la historia, las concentraciones de individuos situadas en lugares distantes de las fuentes de suministro han requerido nuevos métodos para alimentarse. Por eso muchos estudiosos del tema emparentan las logísticas en tiempos de guerra con las transformaciones en la manufactura y el aprovisionamiento en la Europa del siglo XIX. Ejemplos de ello son las denominadas «galletas marineras», que reciben su nombre a partir de las cadenas de producción que utilizaron las panaderías estatales para elaborar esos productos para las marinas de guerra y que sirvieron de inspiración para las fábricas alimenticias; o también el desarrollo del enlatado, producido a partir de la necesidad de aprovisionamiento de las tiendas de campaña; o la invención de la margarina que se dio por las demandas crecientes de fuentes de grasa para el mantenimiento de las armas de fuego.” (Bruera 2006:30)

<sup>12</sup> En *Monty Python's Flying Circus* —serie clásica de humor de la TV británica— este grupo humorístico dedica el sketch de un capítulo conocido como *Spam* (1970) a este producto que aparece como ingrediente de todos los platos del *Green Midget Café* de Bromley. Los fanáticos han contado que la palabra *spam* se pronuncia alrededor de 132 veces en esa representación. Años después los usuarios de internet inundaron los foros con dicha palabra para aquello repetitivo e indeseado y se terminó imponiendo el *spam* para el correo basura o la publicidad no deseada.

<sup>13</sup> “Esto es un arado: es como un cañón, o un cañón que se parece a un arado. La base del arado solo sirve para dar una base sólida al cañón. La guerra se basa en el trabajo que procura el pan de cada día.” (Farocki:1986)

<sup>14</sup> Inevitable no citar una de las ideas más sugerentes de *El elogio de la sombra*, en su vocación de comparar oriente y occidente: “Los occidentales utilizan, incluso en la mesa, utensilios de plata, de acero, de níquel, que pulen hasta sacarles brillo, mientras que a nosotros nos horroriza todo lo que resplandece de esa manera. Nosotros también utilizamos hervidores, copas, frascos de plata, pero no se nos ocurre pulirlos como hacen ellos. Al contrario, nos gusta ver cómo se va oscureciendo su

que cierra el devenir del cuchillo, domesticándolo, o sea permitiendo que no arruine la comida —como los de acero oxidable que, con el solo contacto, se ennegrecían y arruinaban el sabor de ciertos alimentos—, más accesibles y menos amenazadores.

Sin embargo, la aparición y generalización de los utensilios tendrá consecuencias sobre el estado de nuestras mandíbulas. Hay testimonios suficientes que hasta los neanderthales el uso de la dentición —en especial por su tamaño— es un claro antecedente de las ulteriores manipulaciones más “delicadas”. En términos generales y sin entrar en detalles esto alude a la contracción de la parte anterior del arco frontal y de las partes de la cara asociadas a él. “La significación de este cambio en el uso de los dientes puede ser debidamente valorada si se considera por un momento el modo característico de comer de los pueblos primitivos modernos que viven en el estadio de caza y recolección. La comida no es cuidadosamente preparada en pedazos pequeños por medio de cuchillo y tenedor, antes de introducirla en la boca; un gran trozo se coje con la mano y es llevado a la boca, que arranca pedazos cortándolos con los dientes, que actúan como útiles. Como es habitual entre los cazadores modernos e incluso entre muchos aldeanos de todo el mundo, esta tarea eventualmente recibe la ayuda que presta un cuchillo de metal, pero aún así, el efecto es suficiente para señalar el uso intenso de los incisivos y colmillos, que actúan en el mordisco «filo contra filo» característico de tantos pueblos atrasados. Con anterioridad a la metalurgia, esta forma de cortar los alimentos con los dientes fue general, podría decirse y cabe imaginar la carga de trabajo que habían de soportar los dientes *antes* del desarrollo de adecuados cuchillos de piedra.” (Brace 1973:123-124)

Si cualquier elemento cortante o trinchante —*v. gr.* el cuchillo y/o tenedor— es altamente significativo para el transitar los diversos estadios humanos, los dientes —tanto como las extremidades— nos han sostenido vivos. El vínculo entre ambos no es caprichoso, sino en base a su semejanza funcional y/o semántica: el tenedor y el cuchillo tienen “dientes”, ¿qué grado de antropomorfismo guía su dinámica? —tal vez Ernst Kapp podría dar alguna respuesta<sup>15</sup>—; los dientes poseen filo y son punzantes, y su nominación —incisivos (lat. “que puede cortar o punzar”), caninos (lat. “perro”), pre-molares y molares (lat. “muela de molino” o “triturar la masa”)— ¿qué grado de cosificación, teriomorfismo o animismo guía nuestra biodinámica?

---

superficie y cómo, con el tiempo, se ennegrecen del todo. No hay casa donde no se haya regañado a alguna sirvienta despistada por haber pulido los utensilios de plata, recubiertos de una valiosa pátina”. (Tanizaki 2008:28)

<sup>15</sup> Amén de la “imaginación técnica disociativa” (Mumford 2009:48) Knapp, que inaugura y sistematiza una vertiente ingenieril de filosofía de la técnica en su libro *Grundlinien einer philosophie der technik* [Fundamentos de una filosofía de la técnica] (1877), elabora una concepción artefactual de la tecnología como proyección de nuestros órganos —*Organprojektion* (“proyección de órganos”)—. Así, la lima que es una proyección de la hilera de dientes, las tenazas como extensión de la mano que agarra y la dentadura, el molino a vapor y la muela de piedra en tanto dispositivos que asumen el lugar de los molares de nuestras dentaduras, etc. Con las nuevas formas productivas, el trabajo perderá su nexa corporal del quehacer manual. (Jünger:2016)

Amén de caprichos semasiológicos, el cuchillo ha moldeado nuestra fisiología. Más allá de la ambición generalizada de toda ortopédica somática, la ortodoncia apela en su función anatomo-política a alinear la “mordida profunda” —al cerrar la boca los incisivos superiores ocultan los inferiores, simil a la tapa de una caja— o sobremordida aumentada en su perfectibilidad incisiva, para lograr lo que denominan “mordida mutuamente protegida o estable”. La aventura exegética de Charles Loring Brace, en este sentido, resulta cautivante y explicita lo que la odontología, en su funcionalismo, no se toma el tiempo de develar. Hasta no hace mucho nuestra mordida —similar a la de los primates— era la denominada “normal” o en forma de “guillotina”, pues los dientes superiores caían sobre los inferiores sin sobrepasarlos. A partir del estudio del mayor muestrario mandibular y dentario de homínidos del que se tenga memoria, Brace reveló que la “mordida profunda” es una reconfiguración fisiológica reciente —alrededor de doscientos cincuenta años de este lado del mundo<sup>16</sup>— de la anatomía humana y que coincide con la generalización del uso del cuchillo en la mesa. Descartando “el qué” —la difusión de las gramíneas— y resaltando “el cómo” —con cuchillo y tenedor cortando pedazos pequeños antes de introducirlos en la boca—, el siglo XVIII marcó la adopción de los utensilios en la mesa y la desaparición de la técnica de “sujetar y cortar” en Occidente, lo cual no necesariamente explica, por el exiguo tiempo, un cambio evolutivo: “Hasta entonces, la mayoría de los seres humanos tenía una mordida «normal», similar a la de los monos. La mordida profunda no es producto de la evolución (el marco temporal es demasiado corto); parece ser, más bien, una respuesta a la forma de cortar comida durante nuestros años formativos” (Wilson 2013:101)

La forma en que llega la comida a la mesa y nuestra intervención sobre ella —antes y durante— hace a la representación diversificada de visiones del mundo y culturas —asentadas sobre el picar o el trinchar—. Mientras que en Oriente hay un cuchillo por excelencia —el *tou*— cuya función, además de diversificada en la cocina, es evitar el uso de cualquier instancia cortante en la mesa pues en China, por ejemplo, los cuchillos durante la comida además de innecesarios están muy mal vistos ya que “reavivan” la carnicería o, por qué no, los relatos vegetarianos sobre la cultura turca de Le Corbusier<sup>17</sup>; en Occidente, un proceso de

---

<sup>16</sup> Corroborando su teoría luego con un acotado muestreo en Estados Unidos, en donde el uso del cuchillo y tenedor tardó más en hacerse habitual, le tocó el turno a Oriente —fundamentalmente China—, donde las costumbres culinarias y su respectiva cubertería es, como ya sabemos, disímil pudiendo dar cuenta de que “el «sujetar y cortar» es una técnica completamente ajena a la forma de comer del país asiático: cortar con el *tou* y comer con los palillos. El troceado minucioso y el consiguiente uso de los palillos de la cocina china se había convertido en una práctica común unos mil años antes de que el cuchillo y el tenedor fueran la norma en Europa, durante la dinastía Song (960-1279), empezando por la aristocracia y extendiéndose poco a poco entre el resto de la población. Si Brace estaba en lo cierto la combinación de *tou* y palillos debería haber dejado su huella en las dentaduras chinas mucho antes que el cuchillo europeo.[...] Brace ha analizado muchas dentaduras chinas y ha descubierto que —a excepción de los campesinos, que a menudo conservaron la mordida normal hasta bien entrado el siglo XX— la mordida profunda aparece, en efecto, entre ochocientos y mil años antes que en Europa. Las diferentes posturas ante el cuchillo en Oriente y en Occidente tuvieron un impacto gráfico en la alineación de nuestras mandíbulas.”(Brace 2013:105-106)

<sup>17</sup> Le Corbusier en una de sus recorridas por el mundo cuenta que algunos orientales al ser vegetarianos no tienen necesidad de cuchillos y, por lo tanto, están ausentes en sus mesas: “Al lado

especialización culinario ha forjado tantos cuchillos como funciones, que siguen resultando imprescindibles cuando el plato se sirve en la mesa. No se trata, en definitiva, solo de cantidad de utensilios ni su sola presencia durante la ingestión, sino de enfoques y perspectivas culturales que expresan en su conjunto —cocinas o formas de preparar-tratar los alimentos y comidas o formas de consumir-ingerirlos—. Como una constante difícil de soslayar, lo crudo y lo cocido vuelven a expresar sus diferencias históricas: “En Europa, el punto álgido en el manejo del cuchillo no era el cocinero, sino el trinchador de la corte, cuyo cometido era cortar la carne, una vez más en la mesa, para los *lores* y las *ladies*. Mientras que el *tou* trabajaba sobre alimentos crudos, y hacía que todos fuesen lo más parecidos posibles, el trinchador medieval trabajaba con comida ya cocinada, y tenía que saber que cada animal (asado) se cortaba de una manera concreta, con un cuchillo determinado, y se servía con su propia salsa especial.” (Wilson 2013:93) Así como se traza todo proceso civilizatorio, podría enhebrarse prospectivamente la función del trinchador con la del ortodoncista: ambos procuran lograr la vivisección precisa, ambos resultan estilistas del corte perfecto. El trinchador siguiendo las directrices de los nervios y los músculos, procura que el animal desaparezca o no se parezca a lo que fue; el ortodoncista, intenta, ajustando con cierta ortopedia (alambres y elásticos correctores) la perfecta oclusión mandibular, que nuestra trompa se contraiga y evada los recuerdos de nuestra herencia animal.

Ahora, no menos insoslayable resulta en este caso la afronta teórica de la naturaleza —universal— y la cultura —contingente—, dos caras de una misma moneda, ante las cuales es difícil establecer el final de una así como el comienzo de la otra: de lo común y en parte hereditario, más allá de los condicionamientos sociales y las costumbres (naturaleza) a lo contrario o lo aprendido dependiente de la vida social y sus normativas colectivas (cultura) (Lévi-Strauss 1998:41) Llevado al ámbito de la alimentación y sus formas de sociabilidad culinarias, en particular respecto del uso de utensilios en la mesa: “lo cultural es lo contingente y lo arbitrario; lo natural es lo necesario y lo absoluto. En consecuencia el comer, con todas sus respuestas pavlovianas, es natural, pues todos los hombres lo hacen y a ello los guía el instinto. Pero los «buenos modales», la manera de consumir la comida, difiere en todas las sociedades. En este contexto es fácil discernir incluso diferencias culturales bastante sutiles, como las que distinguen a un inglés de un estadounidense, en particular en el uso que hacen del tenedor. En consecuencia, las maneras de mesa son culturales, ya que son arbitrarias y contingentes; la salivación es natural, por universal e instintiva.” (Badcock 1983:49)

Las maneras de mesa —directa o indirectamente—, o sea la cultura o los objetos sociales en tanto estados de cosas que uno puede hallar en el mundo son objeto del pensamiento de los sujetos. La tradición filosófica dejará su impronta en

---

de los hornillos hay una gran losa de mármol espeso que sirve de aparador, sobre la cual se encuentran víveres, tomates, pepinos, judías, melones y sandías —en resumen, todas las cucurbitáceas que enloquecen a los turcos. Se nos sirve una sopa de pasta bien pesada con limón, después unas pequeñas sandías rellenas y arroz apenas reventado, salteado en aceite. Los turcos casi no comen carne. Ciéndonos al régimen vegetariano, no tienen necesidad de cuchillos; así el cuchillo de mesa es desconocido. [...] Los turcos aristocráticos del antiguo régimen, para comer, usan solo los dedos y un pedazo de pan; se desenvuelven con gran distinción.” (Le Corbusier 1993:77-78)

el ámbito de estas discusiones mostrando con perspectiva ambivalente que los utensilios existen con independencia de los sujetos —las categorías están en los objetos (versión aristotélica)— o que los utensilios dependen de los sujetos —las categorías están en nuestras cabezas (versión kantiana)—. Según cierta versión del realismo más contemporánea (Husserl, Reinach etc.) que revitaliza el papel de los objetos y se contrapone a la visión de la necesidad más como sentido lógico que material (Hume), no importan las estructuras interpretativas del pensamiento humano, pues ellas pertenecen a los objetos antes que a los sujetos que las contemplan. Las palabras y las cosas, en donde la nominación es consecuencia de la cosa: “a propósito de esta, también son instructivas las buenas maneras en la mesa. En apariencia, buena parte de las cuestiones de etiqueta son convencionales: se puede comer con las manos, con los cubiertos, con palillos. Sin embargo, dentro de estas posibilidades, que presuponen un modo diferente de cocinar los alimentos y de presentarlos en la mesa, predomina el uso adecuado que dictan los objetos y los vínculos materiales de los sujetos, de modo que ningún acto de etiqueta tiene un origen radicalmente convencional. Algunos ejemplos: no apoyar los codos en la mesa para no molestar a los comensales; comer sólo con la mano derecha, en el mundo islámico, porque la izquierda se considera impura; utilizar en la mesa cuchillos no puntiagudos, para evitar la amenaza física”. (Ferraris 2008: 219 y n. al p.)

Ahí están en la memoria cultural los ensayos dibujados de Van Gogh —“Tres manos, dos agarrando tenedores” (1885) y “Tres manos, dos con cuchillos” (1884-1885)— representando cómo agarrar el tenedor y el cuchillo, en tanto estudio minucioso que intenta establecer el vínculo entre el utensilio y nuestra anatomía para la representación de “Los comedores de papas” (1885). Ahí están, también, en nuestra memoria los ensayos-filmados del checo Švankmajer —su tríptico *Jidlo* (Comida [desayuno, almuerzo & cena] de 1992)— obsesionado, como alguna vez señaló, con la comida<sup>18</sup> y en especial con la incorporación y el expeler de todo lo existente. Las lecturas son variopintas: el cuerpo es un dispenser; la rutina del consumo y el ritual para la obtención de la mercancía “comida”; la asimilación clasista del acto alimentario; lo aspiracional de lo deglutido, la imitación, alienación y enajenación incorporante; el sustento corporal y el costo corporal del sustento. En el cortometraje del almuerzo, dos comensales que comparten mesa, al no ser atendidos por el mesero, se tragan todo lo que los rodea y en especial los utensilios, aunque uno engaña al otro fingiendo deglutir su cuchillo y tenedor, que esconde en la boca y, al recuperarlos, se sirve de ellos para terminar intentar devorar al otro comensal. Independientemente del juicio moral de lo deglutido, los utensilios siempre reafirman el carácter alimentario del alimento. Esgrimir, con los brazos flexionados y un poco elevados a la altura de la boca —ésta hace de

---

<sup>18</sup> En una *Masterclass* que dictara en 2018 en la Cineteca Nacional de la Ciudad de México, entre otras cosas, declaró: “[...] la comida es mi gran obsesión. El motivo de la comida lo pueden encontrar en casi todas mis películas en su forma destructiva. Esta obsesión la adquirí en mi infancia, las cuales, como bien se sabe, no se pueden oprimir de ninguna forma. Era un niño que simplemente no comía [...] y el intento de mis padres de hacerme engordar me hizo tan débil que mi mamá me tenía que trasladar en una silla de ruedas. De hecho a los 6 años no me aceptaron en la escuela [...] Hoy sigo teniendo problema con la comida, por ejemplo no como cebolla cocida. [...] El motivo de la comida no solo es expresión de nuestras subjetividades, sino es el símbolo de nuestra civilización agresiva y «comelotodo» la cual se está devorando tanto la cultura étnica como la naturaleza.”

recipiente y los cubiertos de arma—, es un lenguaje “señero” o configuración gesto-espacial del deseo de incorporar lo próximo. Toda una física de la gran metafísica del devorante.

El uso de cuchillo, tenedor y cuchara supone el “triunfo” de la cultura, la cual “no está simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden”. (Lévi-Strauss 1998:36)

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2017) *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*  
Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BADCOCK, C. R. (1983) *Lévi-Strauss: el estructuralismo y la teoría sociológica*  
México: FCE.
- BARTHES, Roland (1991c) *El imperio de los signos* Madrid: Mondadori.
- BRACE, C. Loring (1973) *Los estadios de la evolución humana* Barcelona: Labor.
- BRAUDEL, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. La estructura de lo cotidiano: lo posible y lo imposible* Madrid: Alianza.
- BRUERA, Matías (2006) *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*  
Buenos Aires: Paidós.
- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza / Muchnik.
- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- ESQUIROL, Josep Maria (2015) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* Barcelona: Acantilado.
- FAROCKI, Harun (1986) *Cómo vemos (Wie man sieht)* [TV: 72 min.].
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe (2004) *Historia de la comida. Alimentos, cocina y civilización* Barcelona: Tusquets.
- FERRARIS, Maurizio (2008) *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*  
Barcelona: Marbot ediciones.
- HAN, Byung-Chul (2019) *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* Buenos Aires: Caja Negra.
- HEIDEGGER, Martin (1990) *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.  
\_\_\_\_\_ (2005) *¿Qué significa pensar?* Madrid. Trotta.  
\_\_\_\_\_ (2010) *Caminos de bosque* Madrid: Alianza.
- JÜNGER, Friedrich Georg (2016) *La perfección de la técnica*  
Barcelona: Página indómita.
- LE CORBUSIER (1993) *Viaje a Oriente* Valencia: Artes Gráficas Soler.
- LEROI-GOURHAN, André (1971) *El gesto y la palabra* Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- LEROI-GOURHAN, André (1988) *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*  
Madrid: Taurus.
- LEROI-GOURHAN, André (1989) *El medio y la técnica. Evolución y técnica II*  
Madrid: Taurus.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1998) *La estructuras elementales del parentesco*  
Barcelona: Paidós.

- MACGREGOR, Neil (2012) *La historia del mundo en 100 objetos* Barcelona: Debate.
- MUMFORD, Lewis (2009) *Técnica y civilización* Madrid: Alianza.
- PALLASMAA, Juhani (2012) *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura* Barcelona: Gustavo Gili.
- SARTRE, Jean-Paul (2006) *La náusea* Buenos Aires: Losada.
- SENNETT, Richard (2009) *El artesano* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación* Barcelona: Anagrama.
- SIMMEL, Georg (2001) *El individuo y la libertad* Barcelona: Península.
- ŠVANKMAJER, Jan (1992) *Jídlo* (“Comida”) [3 Cortometrajes: 17 min.].
- TANIZAKI, Junichirō (2008) *El elogio de la sombra* Madrid: Siruela.
- VALÉRY, Paul (1999) *Piezas sobre arte* Madrid: Visor.
- WILSON, Bee (2013) *La importancia del tenedor. Historias, inventos y artilugios en la cocina* Madrid: Turner.

### 4.3 Excursus: *El asa*

[de un vaso, un jarro, una cesta, una colodra, una olla, un cántaro o una vasija]

El asa estimula analogías. En el ámbito del lenguaje es un prefijo; en el de la materia una protuberancia.

Es un adosamiento que invita a ser adosada: él ase, mientras yo asgo. Asir y asa, se supone, comparten etimologías —lat. *ansa*: empuñadura, asidero— habiendo extraviado una “n” en el camino.

El asa, en tanto objeto concreto que desafía a la crítica del conocimiento o la historia del espíritu, sin embargo alienta afrontas intelectuales que la reducen a una obturación metafísica: “la fibra del pensamiento capitula ante el arte decorativo [...] Se guarda de descubrir mediante la inmersión en lo inconmensurable del objeto lo que de sí mismo se le ocurriría al hombre y lo que del objeto no sabe él ya sin más”. (Adorno 2003:542)

*Órganon* cuya evidente reminiscencia fisiológica —acoplar yemas de los dedos índice y pulgar— conjuga una presión transitiva. El asa, que susurra parangones, es la expresión agonista del recipiente. Trasunta vitalismos corpóreos tan obvios como recónditos y sibilinos. “La psicología del asir e incorporar —como la del comer, en general— está aún enteramente sin investigar; todo nos parece extremadamente obvio al respecto.” (Canetti 2005:238) Todas nuestras obviedades son expresiones supinas del desconocimiento: microdramas.<sup>1</sup>

El asir, como la vasta retentiva animal en nosotros, desconoce alcurnias y procedencias. Promueve en varios sentidos el acercamiento: “los dedos de la mano forman una concavidad en la que intentan apresar parte del ser tocado. Lo hacen sin preocupación por la estructura, la articulación orgánica de la presa: si en esta fase la lastiman o no, a decir verdad es indiferente. Pero algo de su cuerpo debe de entrar en ese espacio, convirtiéndose así en prenda. El espacio de la mano crispada es la antesala del hocico y del estómago, por el que la presa será definitivamente incorporada. En muchos animales, en vez de la garra o de la mano es sin más el hocico armado el que se encarga de aferrar. Entre los hombres, la mano que ya no suelta se convierte en el símbolo propiamente dicho del poder. «Lo puso en sus manos». «Estaba en su mano». «Está en la mano de Dios». Expresiones similares son frecuentes y familiares en todas las lenguas.” (Canetti 2005:240)

---

<sup>1</sup> Frente al dislocamiento de los “universales” —vida/forma; sujeto/objeto—, “quedan reducidos a su expresión conflictiva en el microcosmos de lo que hemos llamado una aparente «pequeñez». En la pérdida del control de los sujetos sobre las tensiones de una cotidianidad «objetivada», de una modernidad solo inteligible —y esto sí se puede mirar con mucha atención a los detalles— en los pequeños, casi imperceptibles fragmentos de dramaticidad urbana (como esos «microdramas» del sociólogo inequívocamente simmeliano que es Erving Goffman), así como en los objetos en apariencia más humildes y anodinos de la vida cotidiana, e incluso en partes íntimas de esos objetos, como el famoso análisis del asa de un tazón”. (Grüner 2016:307)

Las normas civilizatorias desplegadas por todo el reino humano han disipado nuestros rasgos atávicos: en el caso del agarre del asa han obliterado la garra y logrado una sujeción delicada. Todo utensilio próximo a la mesa acompaña la gesticulación socializadora del proceso cívico.

El asa —como dice Simmel— no es un simple recurso que procura la comodidad, pues incluye a los recipientes en el mundo de la realidad exaltando su función práctica. Las hay de dos tipos: las que evidencian su soldadura al vaso y aquellas que simulan ser parte de su moldeado. “La primera manera subraya la procedencia exterior del asa, que ha venido empujada por las fuerzas externas y procede de un orden externo de las cosas; y entonces se percibe que su sentido rebasa la pura forma artística. Esta separación entre el vaso y el asa se acentúa fuertemente en las tan repetidas formas de serpiente, lagarto, dragón que suele adoptar esta última. El sentido especial del asa queda en estos casos indicado por el hecho de que el animal viene de fuera a enroscarse en el vaso, y, por decirlo así, parece incluirse *a posteriori* en la forma total. A través de la unidad estética e intuitiva de vaso y asa, se advierte que el asa pertenece a otro orden y que surge de fuera como para reclamar el vaso en nombre de ese otro sistema de relaciones. En cambio, hay otros vasos que contradicen este tipo y acentúan fuertemente la tendencia a la unidad. Estos hacen la impresión de haber tenido primeramente formas amplias y plenas, cuya materia llegaba sin interrupción hasta la periferia; pero luego, habiéndoseles arrebatado la cantidad de materia necesaria, han quedado las asas [...]—La incorporación del asa a la unidad estética se acentúa otras veces de manera más orgánica: por ejemplo, cuando las asas parecen surgir del cuerpo del vaso en tránsito ininterrumpido, formadas por las energías mismas que forman el vaso—como los brazos del hombre que, habiendo crecido en el mismo proceso uniforme de organización que el tronco, constituyen, sin embargo, el intermediario entre el conjunto humano y el mundo que le rodea.” (Simmel 1934:317)

Ya nos lo había advertido el primigenio exégeta y coleccionista de sueños Artemidoro: no es lo mismo beber leche de una colodra que de una palangana.<sup>2</sup>

El asa en tanto utensilio o prolongación, refuerzo o intensificación de los órganos corporales. Símbolo y materia: “concurrir a la unidad conclusa del vaso” y, a su vez, “ser el punto donde se inserta en él una teleología totalmente exterior a esta forma”. Aurícula traslúcida. Antropología de los objetos.<sup>3</sup> Cuerpo y alma.

---

<sup>2</sup> “También algunos presagios relativos a recipientes encierran resultados diferentes. Por ejemplo, la leche en una colodra es una señal provechosa, en cambio en una palangana es símbolo de una desgracia. Pues, efectivamente, nadie se serviría de ella como alimento. Y, de hecho, lo contrario de ser útil es ser inservible, razón por la cual se produce el perjuicio.” (Artemidoro 2002:358 Libro IV, 62)

<sup>3</sup> “Lo que súbitamente fascina del pensar en Simmel es la manera inesperada en que hace irrumpir el objeto en el acto del pensar; todo objeto en el mundo es la forma finalmente visible de las fuerzas del vivir pues en él se recupera la simultaneidad de lo exterior y lo interior. De este modo se referirá al asa de los jarros, al rostro, al dinero, a las comidas, a las modas, o a las máquinas de escribir como formas expresivas, o bien mecánicas, que conducen a procesos anímicos o espirituales en los que se revela la libertad y la idea misma del individuo.” (González 2016:388-389)

Instancia morfológica, atributo de cierta cinemática mecánica. Pondera el agarre, la extensión y el acercamiento. Los vasos o tazas descartables, por lo general, no poseen asa. Lo desechable tiende a la compresión, no a la prolongación. Continente y contenido: mediante el asa “el mundo entra, por decirlo así, en el vaso; por medio de la boca, el vaso se vierte, por decirlo así, en el mundo”. Instrumento epistemológico, pues todo lo que contiene favorece una de las formas del conocimiento. En un vaso, cualquier líquido pierde su forma amorfa y pasa a ser informada. Incorporación o proceso de asimilación del recipiente al sistema de las finalidades humanas.

El asa supone tanto un artefactualismo como una forma de comportamiento. Sin embargo, aquél que sueña con un mundo distinto y pretende relaciones sociales y objetuales alternativas acude a los antiguos cántaros franco-renanos para intentar comprender, a partir de su presencia, las marcas de la historia y sus tradiciones populares: “[...] la jarra agarra y tiene su propia medida. Pero sólo el sentido del olfato puede adivinar, en lugar de sentir, un sutil perfume de bebidas olvidadas desde hace muchísimo tiempo. Y sin embargo, quien contempla largamente la vieja jarra difunde alrededor suyo su color y su forma. No todos los charcos me ensucian, no todas las tablillas me obligan a doblarme. Sin embargo, puedo ser formado a la medida de la jarra y en realidad me veo como algo oscuro, hecho de una manera extraña similar a una ánfora nórdica, y no solamente por mímesis o simple empatía sino también porque, gracias a ella, me vuelvo en gran parte más rico y más presente, y en esta obra en el que mi yo es el contexto continúa mi educación para mí mismo. Esto se aplica a cualquier cosa nacida en este mundo; aquí el pueblo ha trabajado para dejar la huella en una jarra de su propia alegría y su propio deleite profundo, para proyectarse a sí mismo sobre un objeto que puede servir de adorno o para mezclar las bebidas.” (Bloch 2009:14 *traducción nuestra*) Alegorías de la historia, expresionismo de las cosas.

La complejidad de lo simple. Recurrir a formas para atrapar fenómenos o abstraer formas de los fenómenos. La oquedad de una olla puede expresar las ideas puras o abstracciones así como las puras formas u ollas de barro son producto de la alfarería. “Una olla es un espacio vacío, hueco y eso suena bastante negativo. Un vacío aparece cuando un lleno se extrae, se abstrae algo. [...] probablemente la invención del arte de la alfarería [...] empezó entrelazando los dedos de ambas manos de tal manera que formasen un espacio hueco para coger agua y beberla. Después, en lugar de los dedos, se empezaron a entretejer ramas, y así surgieron las cestas (y los tejidos en gral). Pero, como las cestas no aguantaban el líquido, se las untó por dentro con barro.” (Flusser 2002:121) Amén de la invención de la alfarería y de nuestros míticos orígenes devenidos de la mano divina que moldea la arcilla, el profeta del éxodo y el destierro bramó su fe y reclamó abnegación ante la imposición trascendente para evitarnos el fin y la antropofagia: “Haré añicos a los pueblos como a las vasijas de los alfareros”. (Jeremías 19:1) ¿Y a los alfareros, que más que moldear la arcilla, moldean el vacío? (Heidegger 1994a:147)

¿Cuál es la auténtica distancia que nos separa de las cosas?, pues una pequeña distancia no es ya cercanía. Todo adquiere el cariz de lo próximo. Todo, potencialmente, se halla al alcance de la mano, aunque no su forma de expresarse y en menor medida solapado por el pensamiento o la contemplación teórica. No es lo mismo vincularse con las cosas a partir de su funcionalismo que como condición de posibilidad. De la utilidad como aptitud básica a la expresión de una transitividad poiética: “¿En qué se basa el carácter jarra de la jarra?” —en un vacío que acoge doblemente: tomando y reteniendo— “El carácter de jarra de la jarra escancia a partir del obsequio de lo vertido [...] El obsequio de lo vertido de la jarra puede ser una bebida. Se puede beber agua, se puede beber vino. En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo; en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el rocío del cielo. En el agua del manantial demoran las nupcias del cielo y tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa, un fruto en el que el elemento nutricio de la tierra y el sol del cielo están confiados el uno al otro. En el obsequio del agua, en el obsequio del vino demoran siempre cielo y tierra. Pero el obsequio de lo vertido es el carácter de jarra de la jarra. En la esencia de la jarra demoran tierra y cielo. [...] En el obsequio de lo vertido, que es una bebida, demoran a su modo los mortales. En el obsequio de lo vertido, que es una libación, demoran a su modo los divinos [...]” (Heidegger 1994a:148-150)

Tarea compleja, ante tanto estímulo, discernir la cosidad de la cosa. De hecho, ¿cuán inútil o esteticista resulta en un escrito de este estilo la pregunta por la cosidad de la cosa? No por anacrónica es menos perturbadora. “Lo in-distante es lo que predomina” o una “dialéctica peculiar de falsa inmediatez”. (Steiner 1992:43) Más aún hoy, en el reino de la virtualidad o mediación pues una luminosa y precaria cercanía nos impide vislumbrar un orden de las cosas.

Todo utensilio es una mediación. No es lo mismo un cuenco que una tasa provista de asa. Tal vez ahí se halle toda una línea investigativa del vínculo diferenciado que oriente y occidente mantienen con las cosas. “La autenticidad de una cosa es la quintaesencia de todo lo que en ella, a partir de su origen, puede ser transmitido como tradición, desde su permanencia material hasta su carácter de testimonio histórico”. (Benjamin 2003:44) Ante la prevalencia de la reproductibilidad técnica y el capitalismo como religión, el asa es una precuela motriz testimonial pagana de la meta-mediación.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1995) *Sobre Walter Benjamin. Recensiones, artículos, cartas* Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Notas sobre literatura. Obra Completa, 11* Madrid: Akal.
- ARTEMIDORO (2002) *La interpretación de los sueños* Madrid: Gredos.
- BENJAMIN, Walter (2003) *La obra de arte en la época de la reproductividad técnica [URTEXT]* México: Itaca.
- BLOCH, Ernst (2000) *The spirit of utopia* Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Spirito dell'utopia* Bergamo: BUR Rizzoli.
- BODEI, Remo (2013) *La vida de las cosas* Buenos Aires: Amorrortu.

- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza / Muchnik.
- ESPOSITO, Roberto (2016) *Las personas y las cosas* Buenos Aires: Katz.
- FLUSSER, Vilém (2002) *Filosofía del diseño. La forma de las cosas* Madrid: Síntesis.
- GONZÁLEZ, Horacio (2016) "Simmel: el arte de la existencia" en VERNICK, Esteban & BORISONIK, Hernán [editores] *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva* Buenos Aires: IGG-CLACSO.
- GRÜNER, Eduardo (2016) "La tragedia de la cultura: una «cuestión de época»" en VERNICK, Esteban & BORISONIK, Hernán [editores] *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva* Buenos Aires: IGG-CLACSO.
- HEIDEGGER, Martin (1994a) *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal
- \_\_\_\_\_ (2009) *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales en Kant* Girona: Palamedes.
- SIMMEL, Georg (1934) "El asa" en *Cultura femenina y otros ensayos* Madrid: Revista de Occidente.
- STEINER, George (1992) *Presencias reales ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino.

## **V. La comida y el cuerpo**

*El vientre es el microcosmos eufemizado del abismo*  
Gilbert Durand. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*

## 5.1. Comida y poder: la boca afina su decir en la muela de las definiciones

La boca se abre o se cierne sobre el mundo. Es un ámbito de mediación entre nuestro interior y el exterior, lleno de claroscuros, diócesis de la ambigüedad y de la culpa. En ella convergen reminiscencias espirituales y animales: la comida, los besos, la palabra, el aire y los eructos. Sede del sabor y del habla, lugar de tránsito que revela y reelabora nuestro ser y el gusto, que amalgama y funde para hacer digerible lo enunciado o lo ingerido.

Difícil de discernir, como la penumbra que aloja: “el umbral es umbrío”. (Lovisoló 2018:11) Caja de resonancia del trepitar fonético, mortero mecánico de ingesta vocación voraz insatisfecha. Canta y hace cantar al poeta —es la cantera del verbo— mientas sueña bocados: “Como una grieta falaz en la apariencia de la roca, como un sello traidor fraguado por la / malicia de la carne, esta boca que se abre inexplicable en pleno rostro es un destello / apenas de mi abismo interior, una pálida muestra de sucesivas fauces al acecho de un / trozo de incorporeable eternidad”. (Orozco 1984:116)

Atiza gestas darwinistas o neomalthusianas cuando, como el escriba de *El padrino*, induce a optar entre ser mandíbula o bocado —tras la estirpe de Don Vito Corleone se fragua subliminalmente el abolengo de lo bucal y su arcada dentaria—.

No se habla con la boca llena, ¿de qué? ¿Cuánto piensa la boca, aunque esté ocupada? ¿Acaso esa cavidad no es el refugio de pensamientos húmedos? “Hay quienes se sobresaltan cuando leen en Tristan Tzara: el *pensamiento se hace en la boca*. Y no se sobresaltan necesariamente cuando encuentran en Santo Tomás de Aquino: *La sabiduría es una emanación de la boca de Dios*” (Lezama Lima 1989:77)

La boca paladea el tiempo recobrado y emula la ontología de la espacialidad. “El origen más arcaico del espacio arquitectónico está en la cavidad bucal”. (Pallasmaa 2014b:71) Remite a “la primera felicidad positiva y precisa” y resulta “el campo de la sensualidad permitida”. (Bachelard 1997:179)

La boca gesta —a través de ella *Yhwh* hizo los cielos—, insufla —sopló y creó todo su ejército—, forja —dijo, y todo fue hecho; ordenó y todo existió—. *Lashon Hakodesh* o “la lengua sagrada”: el hebreo antiguo —rama cananea de la familia semítica noroccidental— es el elegido y posee sus particularidades pues amén de escribirse de derecha a izquierda, se componía de veintidós letras consonánticas e invitaba a la pluralidad polisémica y hermenéutica. Vocalizar es recrear: “la omisión de los marcadores vocálicos genera una intrínseca multiplicidad de presuntos significados, de implícitos giros y juegos de palabras dentro de una unidad consonántica idéntica. Una palabra bíblica late, por decirlo así, dentro de una aura de significados concéntricos y ecos.” (Steiner 2004:57)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Es interesante agregar que Steiner también destaca que ese idioma divino sólo posee dos “tiempos verbales (en este caso, «tiempos» es ya de por sí una designación engañosa). Las acciones se dividen en acabadas («perfectas») e inacabadas («imperfectas»). Los modos simple, pasivo, reflexivo, intensivo y causativo se expresan mediante diferentes formas del verbo” (*Ibidem*)

La temporalidad de la palabra divina es atemporal. La boca, que emite palabra (*verbum, logos*) y soplo (*spiritus*) remite así, al potencial creador: del mundo, de su semántica y de su alma. Lo dicho resuena en todo el sentido de la palabra. Se expresa entre nosotros como tragedia o farsa —trastornos de la comunicación o del lenguaje— cuando se intenta competir o asumir la creación: Moisés era tartamudo<sup>2</sup>; Demóstenes farfalloso<sup>3</sup> y Baudelaire terminó afásico. “¿Y quién da boca al hombre?” (*Éxodo* 4:1) Uno guió a su pueblo hacia la Tierra prometida; otro resultó ser el orador más destacado de la antigüedad y otro inventó la modernidad poética. En definitiva, uno traiciona su oralidad hablando.<sup>4</sup>

La boca comulga con la creación y la destrucción. Es vitalismo y degradación. Remite a lo atávico, lo inveterado y la fragua: desde la alcalinización al hálito y del esputo hasta la inflexión verbal. Sin embargo, el cuerpo y sus partes son una invención reciente: parte de un movimiento óptico-epistémico de ordenamiento, jerarquización y sociabilización similar al que se produce con las maneras de mesa. Hasta cierto momento —medievo e incluso una fracción de la civilización renacentista— el trascendentalismo cristiano arraiga y perpetúa toda una cosmología que centra la idea de un hombre inseparable de su cuerpo e inserto en la trama del mundo; a su vez para la tradición judía no existe, en hebreo, el término cuerpo.<sup>5</sup> Luego, se constituye modernamente la noción de persona —

---

<sup>2</sup> Una de las exégesis relata que Moisés siendo niño y jugando entre las piernas del Faraón se sintió atraído por el brillo de la corona y pretendió tomarla. La superstición del soberano interpretó, con sus astrólogos y consejeros, que podía resultar una amenaza a su poder. De ahí se convenció de realizar cierta prueba que consistía en colocar dos recipientes, uno con joyas y otro con carbón encendido e invitar al joven a que eligiera alguno. Si bien la mano del Moisés procuró alcanzar las joyas brillantes, un ángel la dirigió hacia los carbones, que tomó y colocó en su boca. Se quemó la lengua, aunque salvó su vida con un defecto en el habla. (*Midrash Rabba Éxodo* 1:26)

<sup>3</sup> Inconcebible no citar uno de los versos del más bello de los poemas nacionales: “Una ley dura como las piedras metidas en la boca de Demóstenes”. (Zelarayán 2009:32) Hace referencia a la anécdota que cuenta que, a fin de superar su tartamudez, se rapó la cabeza —mal visto en la época— para no salir y practicar sin descansar la oratoria con un puñado de piedras en la boca y un cuchillo entre los dientes. Una nota de color criolla que abona este rejunte: a Juan José Castelli, el orador de nuestra revolución de mayo, se le diagnostica cáncer de lengua y termina sus días sin poder hablar ni defenderse.

<sup>4</sup> “Sus gustos y sus ascos primeros resuenan en la boca y se tranquilizan con la palabra, hija de la oralidad. En las cartografías cerebrales, la hegemonía de los labios atestigua la magnitud del goce oral y la magnitud conjunta de lo que lo reprime, ya que el goce y su represión se cumplen por medio del mismo orificio. La demanda del Otro hincha el cuerpo, lo infla como un globo, comenzando por la boca ¡que va a traicionar su propia oralidad hablando! Del alimento al sonido, y del sonido a la palabra, lo que se come se vuelve lo que se dice. La demanda dirigida al cuerpo del niño invierte su trayectoria y vuelve a parir del cuerpo exterior: ¡el sujeto cesa de ser hablado para hablar!\* [\*nota al pie: “La palabra «boca» encierra también su contrario: lo abierto y lo cerrado están significados en un solo vocablo.”].” (Pommier 2010:87-88)

<sup>5</sup> “El cuerpo no es, entre los acadios y los hebreos, este «guiñapo» que se desprecia y del que uno quisiera deshacerse. Incluso se tenía cierta repugnancia a separarlo del alma que lo vivifica. Es notorio que las expresiones empleadas para el cuerpo para distinguirlo del alma, se han reservado intencionalmente al cadáver. Así, en hebreo, el término que significa actualmente «cuerpo» no aparece en la Biblia más que en femenino «cadáver». [...] En el Nuevo Testamento, así lo hace notar P. Festugière, «como el hebreo no tiene término para el cuerpo, traduce el término *bâsar* = carne.»” (Tresmontant 1962:131-132)

donde el cuerpo deja de ser esencia para volverse propiedad— que estipula la prueba de una individualidad, de un “hombre anatomizado”. “El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, disentir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano. [...] El comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aún en detrimento del «bien general».” (Le Breton 2002:39)

Así como los cuerpos modernos —rationales y laicos— se poseen o resultan ser el factor de individuación —(mi) cuerpo—, se conforman como el recinto objetivo de soberanía del ego, como el lugar de cesura, de los límites, de la moral burguesa, del pudor, de lo privado, de la exterioridad respecto del mundo y circunscriptos sobre sí mismos dando cuenta de un proceso de normalización, con el desarrollo de un creciente vocabulario anatómico y fisiológico; así también el denominado “cuerpo grotesco” resiste. Es la primacía de la fiesta o de la separación sobre el carnaval o la confusión. Aunque, como sabemos, donde hay poder, hay resistencia. Se nos enseña que en boca cerrada no entran moscas —más allá de que ellas vengan de la lengua<sup>6</sup>—, sin embargo el cuerpo rabelesiano —aunque el cervantino y el boccaciano, como su nombre lo indica también en otro sentido— es boquiabierto, pues absorbe el mundo, se confunde con él, se expande y vive a fin de satisfacer sus necesidades naturales. “El rol de las imágenes del banquete en el libro de Rabelais es enorme. Casi no hay página donde estas imágenes no figuren, al menos en estado de metáforas y epítetos relacionados con los campos de beber y de comer. Las imágenes del banquete están estrechamente ligadas a las del cuerpo grotesco. [...] *El motivo de la gran boca abierta* —motivo dominante en *Pantagruel*— y el de la *deglución* que le está asociado, son finalmente las mismas imágenes del cuerpo y las del beber y el comer. [...] Los rasgos particulares de este cuerpo son el ser abierto, estar inacabado y en interacción con el mundo. En el *comer* estas particularidades se manifiestan del modo más tangible y concreto: el cuerpo se va de sus límites; traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas. *El encuentro del hombre con el mundo* que se opera en la boca abierta que tritura, desgarrar y masca es uno de los temas más antiguos y notables del pensamiento humano. El hombre degusta el mundo, siente el gusto del mundo, lo introduce en su cuerpo, lo hace una parte de sí mismo.” (Bajtín 2003:251-253)

La preeminencia etimológica latina es ambigua o dimorfa—*bucca* u *os, oris*—, como su función. Mejilla hinchada u orificio que abriga palabras o comida, que alimentan la mente o el cuerpo, amalgamadas por la lengua. Sede ineluctable del aliento (*ruaj*) vivificador y creador (Sl. 104, 29-30)<sup>7</sup> Como un reflejo divino, de

---

<sup>6</sup> “En la obra de teatro de Sartre, *Las moscas*, el pedagogo se hace una pregunta que también se hacen otros personajes y otros autores: ¿De dónde vienen las moscas? La respuesta es simple: vienen de la lengua. Bastaría citar: «la mosca loca», «mosquita muerta», «papamoscas», «por si las moscas», y «en boca cerrada no entran moscas».” (Gusmán 2018:44)

<sup>7</sup> La *ruaj* de Yahvéh es el aliento de su boca que crea y mantiene la vida:

la boca del primer hombre surge el conocimiento y el martirio.<sup>8</sup> Privada de soplo, la carne se destruye. En el mundo bíblico no existe la idea de materia, a diferencia del dualismo griego materia-forma de tradición platónica y órfica, continuado por Plotino y racionalizado por Cartesio —materia o sustancia (*res extensa*) vs. espíritu (*res cogitans*)—, tan significativa para la concepción imperante del cuerpo en occidente.<sup>9</sup> El cuerpo gana en implicancia como instancia separada del hombre, capaz de ser viviseccionado, diferenciado, segmentado y jerarquizado, y el rostro —símbolo cimero de la individuación, independiente de lo inasible o evanescente de la mirada (Lacan 2010:90)— reactualiza la significación de sus partes a partir de la valoración cognocente de sus sentidos. Distanciarse del mundo, ser juicioso y civilizado, aplacar las pasiones: incorporar la moral burguesa. “La geografía del rostro se transforma. La boca deja de estar abierta, glotona, sitio del apetito insaciable o de los gritos de la plaza pública. Ahora adquiere significación psicológica, expresiva, del mismo modo que otras partes del rostro. Verdad única de un hombre único, epifanía del sujeto, del *ego cogito*. El cuerpo de la modernidad deja de privilegiar la boca, órgano de la avidez, del contacto con los otros por medio del habla, del grito o del canto que la atraviesa, de la comida o de la bebida que ingiere. La incandescencia social del carnaval y de las fiestas populares se vuelve más rara. La axiología corporal se modifica. Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la «cultura erudita». En ellos se concentra todo el interés del rostro. La mirada, sentido menor para los hombres de la Edad Media e incluso para los del Renacimiento, está llamada a tener cada vez más suerte en lo siglos futuros. Sentido de la distancia, se convirtió en el sentido clave de la modernidad puesto que permite la comunicación bajo su juicio.” (Le Breton 2002:41)

Sin embargo, el mundo es osiforme. Eso sentimos en nuestro contacto primigenio, pues la boca “está en el principio de la satisfacción —lo que va a la boca vuelve a la boca y se agota en ese placer”. El objeto no cuenta para la pulsión oral, pues “no se trata del alimento, ni de eco de alimento”. Ahora, por qué la boca y no otro orificio, cuenco, “contenedor”: “¿Por qué se habla de la boca y no del

---

Escondes tu rostro y tiemblan, / retiras su aliento y fenecen / retornando al polvo./ Emites tu aliento y son creados, / y renuevas la faz de la tierra.  
Job lo confirma también (33,4)

<sup>8</sup> “Existe una estrecha relación entre el primer Adán y el Cristo-Nuevo Adán. Así la leyenda dirá que Adán muere un viernes 14 de Nisán prefigurando la muerte de Cristo. Se encontrará en el arte el cráneo de Adán al pie de la cruz de Cristo. Siguiendo una leyenda, Adán a punto de morir manda a su hijo Seth ir al Paraíso, a fin de tomar un fruto de inmortalidad del Árbol de la Vida. El ángel encargado de la guardia del Paraíso se niega a darle un fruto, pero le regala tres semillas. De la boca de Adán muerto crece un árbol de estas semillas; llegará más tarde a ser el árbol de la Cruz.” (Chevalier & Gheerbrant 1986:50)

<sup>9</sup> Intentando explicitar la idea de materia, Tresmontant estipula tres miradas: 1) el dualismo platónico-órfico, racionalizado modernamente por Descartes en donde la materia o el cuerpo, en tanto concepto físico o realidad empírica, se opone al espíritu; 2) la metafísica aristotélica y tomista en la cual la materia no es una cosa, sino un punto de vista metafísico de lo concreto; 3) la ciencia moderna que usando el lenguaje cartesiano descubre caracteres de la materia opuestos a las atribuciones del filósofo moderno tales como energía, dinamismo, no-coseidad. (Tresmontant 1962:73-75)

esófago o del estómago? Estos participan también de la pulsión oral. Pero en lo que respecta a lo erótico también hablamos de la boca, y no solo de la boca, sino también de los labios y los dientes, de los que Homero llama el cercado de los dientes. Lo mismo pasa con la pulsión anal.” (Lacan 2010:175-176)

La incorporación de la comida comienza por la boca y la exhalación de la palabra en ella termina. El pez por la boca muere y el hombre por sus fauces se define y por la deglución se descubre. Toda dietética enuncia una ética, una estética y una metafísica del devorante.

La boca —como dice Nozick, en su intento de sacralizar lo cotidiano<sup>10</sup>— es un ámbito versátil. Así, en su aspecto individual, distante y no necesariamente socializante “la conciencia se concentra en la actividad de ingerir la comida, no simplemente en sus cualidades. Recibimos la comida en la antesala de la boca y la saludamos. La sondeamos y exploramos, la rodeamos, la impregnamos con jugos, la apretamos con la lengua contra el paladar, a lo largo de ese duro puente que está encima de los dientes, la sometemos a succión y presión, la movemos. Conocemos plenamente su textura; no tiene secretos ni partes ocultas. Jugamos con la comida, entablamos amistad con ella, la acogemos. También nos abrimos al carácter específico de la comida, al sabor y la textura, y así a la cualidad interior de la sustancia.” (Nozick 2002:41)

La idea de comer, como la boca, es polisémica. Las múltiples funciones de esta abertura o cerramiento encuentran expresión en el sinnúmero de giros lingüísticos que la contienen: “estar en boca de todos”, “nos embocan”, “somos bocados para otros”, “irse de boca”, “el vino se aboca”, etc. En la boca, no casualmente nació el verbo que originó a Cristo, pues la anunciación refiere a la concepción por la palabra, y millones de creyentes comulgan con su fe hasta el presente o lo asimilan a través de la hostia —tratando de no masticarla— mediante el acto antopofágico de la eucaristía. Abundan meditaciones psicoanalíticas o mitográficas que dejan entrever el vínculo entre lo digestivo y lo erótico, lo sexual y lo bucal. Si bien la sabiduría de ciertos antiguos recopiladores de sueños, como Artemidoro, intuyeron esto diecisiete siglos antes que el psicoanálisis (s.II d.C)<sup>11</sup>, recién “desde Freud se sabe explícitamente que la

---

<sup>10</sup> Para este filósofo liberal —“laxamente libertario”— las tradiciones religiosas exigen de sacralidad a ciertas cuestiones cotidianas como el comer. Así nos dice entre otras cosas: “Comer es una relación íntima. Introducimos trozos de realidad externa dentro de nosotros; los tragamos, incorporándolos a nuestra propia configuración, nuestro ser corporal de carne y hueso. [...] Estamos constituidos por porciones del mundo. [...] ¿El mundo se interesa en nosotros tanto como para alimentarnos? [...] Comer con alguien puede ser un modo profundo de sociabilidad [...] Sobre la base de un pequeñísimo ejemplo, creo que muchas comidas nos abren su esencia y nos enseñan. [...] el mundo como lugar nutricional; uno como digno de esa nutrición, excitación y contacto primario con la madre nutricia [...]”. A su vez en una nota al pie señala que es “bastante ignorante” respecto de lo culinario, aunque sus “especulaciones” sobre el tema se deben a que no las “encuentra impresas en ninguna parte”. (Nozick 2002:45-48) Valga este ensayo para reflexionar sobre eso acerca de lo que nuestro autor supone una falta.

<sup>11</sup> Si bien todavía no había hecho su aparición el “aparato psíquico”, *Oneirocrítica* de Artemidoro fue, como la interpretación de los tres mil sueños, un presagio de futuras exégesis, incluido el homónimo de Freud. Elegimos dos, a modo de ejemplo del tema que nos compete, del Libro V dedicado a su hijo: “Un individuo soñó que le daba de comer a su miembro viril pan y queso como si

glotonería se encuentra ligada a la sexualidad, siendo lo bucal el emblema en regresión de lo sexual. En la anécdota de Eva mordiendo la manzana descubrimos imágenes que remiten a los símbolos del animal devorador, pero también interpretamos la anécdota teniendo en cuenta la relación freudiana entre vientre sexual y vientre digestivo". (Durand 1982:110) También, pensando en la centralidad de la boca "como un vientre abierto" —exegética pantagruélica—, resulta hartamente evidente el vínculo entre la alimentación, el cuerpo y la reproducción.<sup>12</sup>

La duplicidad de la boca —como la de toda cavidad: una cosa es la falta y otra el vacío— se expresa en sus dos instancias: isomórfica y teriomórfica o "mordicante". La primera se manifiesta en eso que Bachelard denomina "la ley del isomorfismo de las imágenes de la profundidad" que apelan al refugio, el reposo o el regreso a la madre: la casa, el vientre, la gruta. La segunda, en cambio, en ese deslizamiento del esquema teriomorfo hacia un simbolismo mordicante "más animal e inhumano". (Bachelard 1991: 21 y ss.) Hacemos referencia a cierto psiquismo de las tendencias profundas que se repiten en el imaginario humano. "El pululamiento anárquico se transforma en agresividad, en sadismo dentario. [...] A menudo, en efecto, en el sueño o la ensoñación infantil, el animal devorador se metamorfosea en justiciero. Pero la mayor parte del tiempo, la animalidad, tras haber sido el símbolo de la agitación y del cambio, endosa de forma más simple el simbolismo de la agresividad, de la crueldad. [...] se trata exclusivamente de las fauces armadas de dientes acerados, dispuestas a ladrar y a morder, y no de la simple boca tragadora y chupadora [...] el traumatismo de la dentición, que coincide con las ensoñaciones compensadoras de la infancia". (Durand 1982:78) Devenir saturnino —ensoñación deglutidora y emética— que desgarrar con las fauces a sus hijos<sup>13</sup> o los míticos músicos de la antigüedad —Marsias, Orfeo,

---

se tratase de un animal de compañía. Tuvo una muerte terrible: en realidad cuando debía llevar alimento a la boca, él lo hacía al pene, de forma que se podría interpretar que no tenía rostro ni boca". (Artemidoro 2002:398 Libro V 62). Otro cuenta: "Un hombre soñó que tenía una boca en el ano provista de grandes y hermosos dientes. A trevés de ella salía la voz, comía y realizaba cuantas acciones se hacen con la cavidad oral. A causa de unas manifestaciones imprudentes fue expulsado de su patria y condenado al destierro. Omito la explicación de las causas: lo sucedido era de esperar y fácilmente comprensible" (Artemidoro 2002:400 Libro V 68)

<sup>12</sup> "En el momento en que Pantagruel debe venir al mundo, surgen del *vientre abierto* de su madre una hilera de bestias de carga, llevando sal y *entremeses salados*, lo que nos permite ver hasta qué punto las imágenes de la alimentación están ligadas a las del cuerpo y de la reproducción (fertilidad, crecimiento, alumbramiento)." (Bajtín 2003:251)

<sup>13</sup> Carmen Pardo escribe sobre Saturno, y en especial sobre la representación negra de Goya: "Cronos/Saturno sucumbe a un deseo que terminará devorándolo. Embriagado con la miel que Zeus le ofrece, caerá en el sueño y será castrado. Con ese reconocimiento fatal, y ese sueño, el reinado de Cronos tocaba a su fin. Empezará, se explica, el reinado de lo humano. [...] En las pupilas de Goya, el dios se descubre soñando que aún devora un niño. [...] Su boca se abre hasta casi confundirse con el fondo negro que preside su pía imagen. Más que engullir, da la impresión de que el negro, la bilis negra quizá, sale por su boca. Pero no es una boca, es tan solo un gran orificio que tanto se abre para dar paso a su interior como para dejar escapar un grito. Y sólo ese grito, violentamente silencioso, puede mantener en vilo el brazo imposible de un niño que, aún inerte, se sostiene completamente erguido." (Pardo 2016:21-22)

Dionisios, Osiris— cuyos sonidos originarios resultan de remedar los mugidos de los antepasados totémicos —voz del padre—, y todos terminan destrozados por la dentición de las bestias consumando de esta manera el crimen edípico original.<sup>14</sup> O, porqué no, el grito mudo de Laocoonte: expresivo en sus gestos, inexpressivo en su fisicidad gutural y en su férula dentaria.<sup>15</sup>

La boca esconde los dientes como el molino las ruedas que trituran el grano. La historia de una técnica —más allá de la fascinación que nos produzcan las herramientas y lo que éstas puedan fabricar— es mucho más que un objeto concreto. “Se olvida que las fuerzas motrices tienen también una historia; no solo las fuerzas exteriores al hombre tales como se las utiliza en los molinos o a partir de la domesticación de los animales, sino también el hecho de que el hombre como fuerza motriz tiene una historia, y una historia poco conocida y muy mal estudiada.” (Haudricourt 2019:13) Es casi obvia la traslación de la fuerza motriz a la mecánica desde siempre, aunque la herramienta ocluya el músculo. Solo alguien que domina las pasiones puede no dejarse subyugarse por los objetos anatómicos. El estoicismo de Séneca le permitió emparentar ciertas funciones corporales —en especial los dientes y su capacidad trituradora— como explicación del posterior desarrollo técnico de un molino: “el [oficio] del molinero, siguiendo las huellas de la naturaleza, comenzaron a hacer pan; que observaron que los dientes, al encontrarse, trituraban por su dureza los alimentos que se ponían en la boca; la lengua les llevaba lo que había escapado, y que, humedecido todo por la saliva, bajaba fácilmente por la garganta al estómago, donde cocía como en una vasija, incorporándose al fin con nuestra sustancia. Con este ejemplo colocaron dos piedras duras, una sobre otra, como los dientes, y haciendo girar la de encima sobre la de abajo, que estaba fija, pulverizaron el grano que estaba entre ellas, reduciéndolo a harina; añadieron agua a aquella harina, y moviéndola y removiéndola formaron una pasta, que primeramente cocieron entre cenizas calientes, después sobre ladrillos calientes, discurriendo más adelante construir hornos con ellos, dándoles diferentes formas para caldearlos según conviniese.” (Séneca 1884:361 / Epístola XC)

La boca puede ser estereotipada —en donde el rango social expresa sus tics— por su rictus, por sus muecas, su capacidad de abertura, la carnosidad de los labios que la enmarcan o los dientes que la delimitan en tanto cavidad. Ante la muerte una de las preocupaciones de los tanatólogos —contrapuesta a los ritos

---

<sup>14</sup> Hace notar Bastide que “La música sería, pues, la reconstitución de la voz del padre —una imitación de su grito, de un alarido primitivo— en forma de grito, de alarido del animal totémico. Pero como los totemes varían de un clan a otro, se comprende que los instrumentos musicales sean muy diversos: el *bull-roarer* de los australianos, la flauta hecha con la tibia del animal-símbolo del padre. El cuerno se encuentra en muchos pueblos porque es una imagen del falo y porque, al asir el cuerno del tótem, se renueva el crimen primitivo, uno se apodera de la potencia fálica paterna al mismo tiempo que la conquista de su voz. No ha de sorprender que los inventores míticos de las músicas (Marsias, Orfeo, Dionisios, Osiris) fueran destrozados en mil pedazos o castigados por los dioses: el hijo que se apoderó de la voz de su padre debe expiar cruelmente su crimen.” (Bastide 1961:74-75)

<sup>15</sup> Para una historia del grito en la pintura y en el arte véase el capítulo “El Grito n.º 7 de Antonio Saura” (de Azúa:2019)

funerarios egipcios<sup>16</sup>— es que el difunto sea expuesto, además de vestido y como si pareciera dormido, con su boca cerrada. Ahí reside el sentido de los “cultos místéricos”, como el de Eleusis el más significativo, aunque menos testimoniado mito de la antigüedad —*mystes* del verbo griego *myo*: cerrar la boca originariamente, luego los ojos—.

La dentadura es el cuerpo indiciario por excelencia. Los animales basan su fiereza en los dientes, los cadáveres pueden ser reconocidos por sus dentaduras. Evita y su Fundación conjugaban parte de su doctrina social justiciera en reponer dentaduras postizas a sus desposeídos y grasitas, que si podían andar descamisados pero debían sonreír sin complejos de pobreza.

“El instrumento más notorio del poder, que el hombre como muchísimos animales lleva consigo, son los *dientes*. La hilera en que están dispuestos, su brillante lisura, no pueden compararse con ninguna otra parte activa del cuerpo. Se les podría designar como el primer *ordenamiento*, un ordenamiento que exige formalmente ser reconocido en general; un ordenamiento que actúa como amenaza hacia afuera, no siempre de manera visible pero sí cuando se abre la boca, y ello sucede a menudo. El material de los dientes es diferente al de las demás partes evidentes del cuerpo; sería igualmente impresionante aunque uno tuviera sólo dos dientes. Son lisos, son duros, no ceden; se les puede comprimir sin que cambien de volumen; obran como piedras engastadas y pulidas con esmero.” (Canetti 2005: 244)

La lengua, versátil —a veces filosa, otras compasiva— completa el funcionalismo de la boca afinando su decir en la muela de las definiciones y dando lugar a significativas movilizaciones persuasivas. Músculo húmedo en un contenedor también húmedo donde el alimento y la palabra se resbalan con facilidad. La lengua amasa las palabras y la comida, la mandíbula y los dientes las trituran, comprimen y las hacen digeribles.

El cuerpo comulga con el mundo a través de los sentidos. La comida escenifica lo vital, lo social y porque no lo íntimo e imaginario. Al comer hacemos que los alimentos accedan al colmo de nuestra interioridad, que ellos se conviertan en nosotros. De ahí esa consigna repetida hasta el presente: “somos lo que comemos”.<sup>17</sup> Heidegger ya nos había alertado de la disolución del ser en el valor a través del intercambio; la época exacerba su negación mientras mercantiliza todo:

---

<sup>16</sup> “El último rito de la ceremonia funeraria egipcia era la apertura de la boca. El hijo del fallecido, o un sacerdote, abría solemnemente la boca de la momia, y este acto permitía a la persona muerta, que estaba en el otro mundo, hablar, oír, moverse, ver. En la última gran obra de Henry Moore, la boca se ha transformado en el pezón de la madre.” (Berger 2015:142)

<sup>17</sup> Para Gramsci partir de esa idea es reducir la filosofía a una antropología “naturalista” o arrastrar residuos metafísicos. Aunque la misma pueda ser interpretada de diversas maneras, “es cierto que el «hombre es lo que come», en cuanto la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto, y cada grupo social tiene su alimentación fundamental; pero al mismo tiempo puede decirse que «el hombre es su vestimenta», «el hombre es su departamento», «el hombre es su particular modo de reproducirse, esto es, su familia», son elementos de la vida social en los cuales, del modo más evidente y amplio (o sea, con extensión de masa) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales.” (Gramsci 1986:39)

“Ser es, en latín o en alemán, comer («Man ist was man isst»: el hombre es lo que come). Consumir como los cristianos consumen a su Dios o la mantis consume a su macho, es el supremo acto de amor. Amor «fou» (loco) que perturba el orden: hay que dejarlo fuera del circuito. El amor, la manducación y la muerte son los agujeros negros por los que el orden se derrama. El valor obedece a la ley del interés. El ser a la ley del deseo. Interés viene de «inter +esst»: una fisura en el corazón del ser, un ser barrado. Deseo viene de «de+sido»: Sido (estrella polar o Cinosura) es una estrella inalcanzable por lejana, el deseo es de alcanzarla (el objeto de deseo es el objeto perdido). Interés implica un límite y una diferencia de valor —de potencial— entre los dos bordes: el deseo es de transgredir los límites. Interés es preservar en el para-sí: el sueño del para-sí en el en-sí. Interés es el diástole —la dilatación—, deseo es el sístole —la contracción—. Combustión y electrificación, Tanatos y Eros.” (Ibáñez 1991:93-94)

Apreciar el mundo o incorporarlo lo hace posible. En el origen está la percepción, pues para el psicoanálisis el juicio de atribución antecede al de existencia: “La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación de la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originalmente buena o mala, útil o dañina: expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir esto». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí».” (Freud 1992:254) Ahora, la acción de incorporar o rechazar despliega la posibilidad del mundo y la realidad del sujeto.<sup>18</sup> O sea, se hace necesario completar la trillada sentencia, señalando que también somos el alimento que rechazamos: “La repugnancia atañe a los límites del cuerpo: se centra en la perspectiva de que una sustancia problemática pueda ser incorporada en uno mismo. Para muchos elementos y para muchas personas la boca es un límite particularmente cargado. Lo repugnante tiene que ser visto como extraño: los productos corporales propios no son vistos como repugnantes mientras estén dentro del propio cuerpo, aunque se vuelven repugnantes cuando lo dejan. La mayoría de la gente siente repugnancia de beber en un vaso en el que haya escupido, aunque no sea sensible a la saliva en su propia boca. El contenido ideacional de la repugnancia es que el sí mismo se volverá vil o contaminado por la ingestión de la sustancia considerada como ofensiva”. (Nussbaum 2006:108)

De entre todas las secreciones corporales hay una que no constituye el objeto de ningún tabú o que raramente suscita disgusto: las lágrimas. Ahora, es también la única, exclusivamente humana, que no nos recuerda lo que tenemos en común con los animales. Uno puede comerse una lágrima, pero cualquier intento infantil de comerse los mocos es instantáneamente reprimido. Somos muy similares a los mamíferos, nuestra frontera con ellos es difusa, pues al igual que nosotros copulan, procrean, excretan, son sanguíneos y mueren. Es tan común mitificarlos o antropomorfizarlos, como zoomorfizarnos por apariencia, virtudes o

---

<sup>18</sup> “No se trata de un asentamiento *après coup* de la materia que sería, ella, el verdadero real. De hecho, sin ese rechazo no habría sujeto y ninguna exterioridad habría sido discernible en el dominio de la percepción-conciencia” (Pommier 2005:20-21)

defectos: una gorda es una vaca, alguien que se distingue por su capacidad sexual es un toro, alguien lento es una tortuga, alguien concupiscente es asimilable a la insaciabilidad de las gallinas, alguien sin carácter es un cordero y con carácter es un león.

Comer carne es parte de esa continuidad que constantemente establecemos y paradójicamente ese acto sigue siendo posible al establecer cierta discontinuidad y distinción entre humanidad-animalidad. Quien no realiza acciones ponderadas dentro de lo humano es un animal. Por otro lado, también se tiende a disimular las características que más nos hacen presentes la animalidad: pensar la carne como inanimada y ya no como parte de un cuerpo, es decir, deificar la carne.

Ahora, el cuerpo como la ciudad transforman el alimento en excremento. Pocas cosas dicen más de la sociedad que las ciudades construidas y habitadas, pocas cosas dicen más de nosotros y nuestras pertenencias íntimas e interiores que aquello que hemos convertido en excrementos. Las culpas son lavadas por el waterclo: “de ellos puede comprenderse qué hemos asesinado. Son la apretada totalidad de los indicios contra nosotros. Como nuestro pecado cotidiano, continuado, jamás interrumpido, hieden y claman al cielo. Es notable cómo se aísla uno con ellos. Uno se deshace de ellos en espacios propios, destinados sólo a ese fin; el más privado de los momentos es el de la excreción; realmente uno está a solas exclusivamente con sus excrementos. Es claro que uno se avergüenza de ellos. Son el antiquísimo sello de aquel proceso del poder de la digestión que tiene lugar en lo oculto y que sin este sello *permanecería* oculto.” (Nussbaum 2006: 108)

Los excrementos pertenecen al ámbito privado de la experiencia —a excepción del Buñuel de *El fantasma de la libertad* (1974), que ironiza acerca del orden social y sus convenciones sociales, y una parte de sus personajes se alimentan a escondidas y excretan juntos sentados en inodoros alrededor de una mesa—, la boca en todos sus actos socializa.

“Todo lo que se come es objeto de poder” —dice Canetti— y lo que no se come —podríamos agregar nosotros— también: el hambre es consecuencia directa de una imposición indirecta, del sometimiento social y la impronta cultural de la exclusión del hombre por el hombre.

## **Bibliografía**

- ARTEMIDORO (2002) *La interpretación de los sueños* Madrid: Gredos.
- BACHELARD, Gaston (1991) *La tierra y los ensueños de la voluntad* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1997) *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia* México: FCE.
- BAJTIN, Mijail (2003) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* Madrid: Alianza.
- BASTIDE, Roger (1961) *Sociología y psicoanálisis* Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- BERGER, John (2015) *Sobre los artistas vol. 2* Barcelona: Gustavo Gili.
- BUÑUEL, Luis (1974) *Le fantôme de la liberté* (“El fantasma de la libertad”) [Film: 104 min.].

- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza / Muchnik.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1986) *Diccionario de los símbolos* Barcelona: Herder.
- DE AZÚA, Félix (2019) *Volver la mirada. Ensayos sobre arte* Barcelona: Debate.
- DURAND, Gilbert (1982) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general* Madrid: Taurus.
- FREUD, Sigmund (1992) "La negación" en *Obras completas Volumen 19 (1923-25) El yo y el ello y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- GRAMSCI, Antonio (1986) *Cuadernos desde la cárcel: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Tomo 3.* México: Juan Pablos Editor.
- GUSMÁN, Luis (2018) *Esas imbéciles moscas* Buenos Aires: Ediciones Godot.
- HAUDRICOURT, André (2019) *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos* Buenos Aires: Cactus.
- IBÁÑEZ, Jesús (1991) *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden* Santiago de Chile: Amerinda.
- LACAN, Jacques (2010) *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964* Buenos Aires: Paidós.
- LE BRETON, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad* Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEZAMA LIMA, José (1989) "Exámenes" en *Orígenes. Revista de arte y literatura.* La Habana, 1944-1956 Edición Facsimilar Volumen V (números 25-30) Madrid: El equilibrista; Sociedad Estatal Quinto Centenario & Turner.
- LOVISOLO, Jorge (2018) *Traductores de penumbras* Salta: Fondo Editorial. Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.
- NOZICK, Robert (2002) *Meditaciones sobre la vida* Barcelona: Gedisa.
- NUSSBAUM, Martha C. (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* Buenos Aires: Katz.
- OROZCO, Olga (1984) "Duro brillo, mi boca" en *Páginas de...* Buenos Aires: Celtia.
- PALLASMAA, Juhani (2014b) *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos* Barcelona: Gustavo Gili.
- PARDO, Carmen (2016) *En el silencio de la cultura* Madrid: Sexto Piso & Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- POMMIER, Gérard (2005) *¿Qué es lo real? Ensayo psicoanalítico* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis* Buenos Aires: Letra Viva.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1884) *Epístolas morales* Madrid: Luis Navarro Editor.
- STEINER, George (2004) *Un prefacio a la Biblia hebrea* Madrid: Siruela.
- TRESMONTANT, Claude (1962) *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* Madrid: Taurus.
- VILLEGAS, Manuel (2018) *Psicología de los siete pecados capitales* Barcelona: Herder.
- ZELARAYÁN, Ricardo (2009) "La gran Salina" en *Ahora o nunca. Poesía reunida* Buenos Aires: Argonauta.

## 5.2. Deseo de incorporación y traición del alimento: comer y descomer, ingestión y extrusión o la transfiguración de la boca en ano

Si las pulsiones fueran nuestro lazarillo devoraríamos todo incesantemente.<sup>1</sup> Laten omniscientes, aunque fagocitantes, los mitos mudos de Otesánek<sup>2</sup> y Erisición<sup>3</sup>. Las pasiones no siempre son ciegas, a lo sumo tuertas y reposan en las palabras que nos protegen de “lo real”, atenúan el exceso de goce pulsional o la vida dominada por las sensaciones.

Todo lo que existe es cuerpo —hasta el habla—, diran los prístinos y eximios materialistas del estoicismo, salvo el lenguaje que es incorpóreo. “El habla es corporal, en cuanto voz audible o trazo visible, pero lo que se dice es incorpóreo, es todo lo incorpóreo del mundo. No está en el mundo o dentro del mundo como un cuerpo: es en el mundo lo fuera del mundo.” (Nancy 2006:100-101) No existe un vínculo explícito entre la pura arbitrariedad de la palabra y el objeto (Saussure y el Círculo de Praga agradecidos). Atributo-incorporal, cosa significada o lo

---

<sup>1</sup> “Cada una por su cuenta las pulsiones empujan al cuerpo a igualar la inmensidad de la unidad fálica. Si fuese necesario obedecerlas, la boca no cesaría de devorar, la mirada de perderse en el infinito, el excremento de infectar el universo... El exceso de este empuje constante amenaza al organismo. La actividad sexual las aplaca, ya que la genitalidad invierte por un momento este apetito infinito [...] Un dispositivo más práctico y más ordinario también puede calmarla: el acto de hablar.” (Pommier 2010:79)

<sup>2</sup> Cuento de hadas checo escrito por Karel Jaromir Erben que relata la historia de un tronco de madera con forma de niño —o niño arbóreo—, adoptado por una pareja deseosa de tener un hijo. El mismo cobra vida, para felicidad de los cónyuges, aunque pronto se volverá una pesadilla que todo lo devora insaciablemente —incluyendo a sus padres—. Amén de la adjudicación de una moral ambigua, nos es pertinente destacar que es lógico el emparentamiento argumentativo con los clásicos Caperucita Roja y Pinocho, aunque en particular resulta asimilable en la vocación deglutante de todos, en el primer caso por el lobo y en el segundo por la ballena. Es absolutamente destacable la versión cinematográfica de Jan Švankmajer (2000), por la cual conocí el relato y cuya obra en general plantea un fuerte vínculo con la comida: “No sería sincero si negase que, mientras ruedo una película, surgen en mí ciertas actitudes destructivas (especialmente en relación con la comida) que evocan ocultos sentimientos libidinosos.” (Švankmajer 2014:81) Tema hartamente tratado por el psicoanálisis, y en especial muy desarrollado por Melanie Klein — por ejemplo, “El desarrollo temprano de la conciencia del niño” (1933)— en donde se estudia el terror de los infantes a ser devorados o cortados por figuras amenazantes (padres distorsionados fantásticamente) en tanto un componente normal de la vida mental. Véase Bloch:1986.

<sup>3</sup> El mito de Erisición de Tesalia no es muy conocido. Rey despreciativo de dioses y sacrificios divinos que será vengado (Némesis) con la personificación del hambre (Limos) en sus entrañas por Deméter a causa de querer derribar para la construcción de su palacio un bosque-santuario plantado en honor de la diosa por los anteriores habitantes (pelasgos). El castigo constaba en que no sólo no saciaba su hambre, sino que cuanto más comía más crecían las ganas de engullir. Dicho mito es utilizado magistralmente por Anselm Jappe en *La sociedad autófaga* (2019) para describir la lógica de la mercancía que procura obsesivamente una forma de riqueza abstracta y cuantitativa como es el valor que se representa en dinero, y que nosotros en tanto “sujetos automáticos” —en el sentido marxista— a su servicio nos vemos impulsados por una avidez sin medida, por una voracidad que crece comiendo y nada sacia. Es un hambre que no es de nada en particular sino que apela a una constante necesidad que no puede ser colmada, o sea la sed de valor, indiferente a todo contenido.

enunciado.<sup>4</sup> Materialismo fónico del lenguaje o cuerpo de lo simbólico — “*moterialism*” — (Lacan y los lacanianos agradecidos). De carne a cuerpo, la palabra o significante, en tanto primer cuerpo, da lugar al segundo cuerpo humano, incorporándosele. “Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él. De donde lo incorporal que sigue marcado al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación. Hagamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en qué lo simbólico sujeta al cuerpo”. (Lacan 2012:431). Deleuze & Guattari también les reconocen esa originaria formalización.<sup>5</sup> La incorporación del lenguaje crea un efecto incorporal: el goce.

Instancia básica y recurrente de todo verismo, “el cuerpo es un compañero ficticio”. ¿Hasta que punto todo puede ser objeto de abstracción? ¿Cuánta abstracción puede hacerse del hambre o el dolor propio? Mi cuerpo soy yo: “quien hace abstracción de él no por eso deja de coincidir con él: todo el misterio de la simbiosis reside en que yo *sea* mi propio cuerpo en el preciso instante en el que mi esencia verdadera me parece más distinta de la corporeidad.” (Jankélévitch 1990:63). Supone algo evidente, resulta inaprehensible.

El cuerpo sabe algo que la razón desconoce, y en tanto construcción simbólica más que realidad posesiva es un cúmulo de representaciones —amén de las hegemónicas— inclasificables. Retomando uno de esos sentidos, decimos: pan y cuerpo, en donde la “y” —al estilo heraclítico, agitando una copa de ciceón<sup>6</sup> en la

---

<sup>4</sup> “Hay tres elementos que están interrelacionados: el significado, el significante y el objeto, y que, de estos, el significante corresponde a la expresión, por ejemplo el nombre «Dion»; el significado, a la propia cosa indicada por la expresión y que nosotros percibimos al someterse a nuestra facultad intelectual, pero que los bárbaros no captan por más que oigan la expresión; y el objeto, al referente externo, como es el propio Dion. Dos de estos elementos son corpóreos, como son la expresión y el objeto, y uno es incorpóreo, como es la cosa significada, o sea el enunciado.” (Sexto Empírico 2012:233 / D II 12)

<sup>5</sup> “Los estoicos han sido los primeros que han elaborado la teoría de esta independencia: distinguen las acciones y las pasiones de los cuerpos (dando a la palabra «cuerpo» la mayor extensión, es decir todo contenido formado), y los datos incorporales (que son lo «expresado» de los enunciados). La forma de expresión estará constituida por el encadenamiento de los expresados y la forma de contenido por la trama de los cuerpos. Cuando el cuchillo penetra en la carne, cuando el alimento o el veneno se extienden por el cuerpo, cuando la gota de vino se vierte en el agua, se produce una *mezcla de cuerpos*; pero los enunciados «el cuchillo corta la carne», «yo como», «el agua enrojece», expresan *transformaciones incorporales* de naturaleza completamente distinta (acontecimiento). El genio de los estoicos es haber llevado esta paradoja hasta el límite, hasta la demencia, hasta el cinismo, y haberla basado en razones muy serias: como recompensa fueron los primeros en crear una filosofía del lenguaje.” (Deleuze & Guattari 2010:90-91)

<sup>6</sup> “También el potaje llamado ciceón se descompone al no menearlo” (García Calvo reversionando a Heráclito 1999:211 / 71 - 125 D-K) Por un lado la vía heraclítica consiste en proponer que la contradicción rige todo —la verdad que es incompatible con la realidad sería decir una cosa y su opuesto al mismo tiempo—; por otro, el fragmento se comprende sabiendo que el ciceón o *kukeón* es un bebida cuyos componentes varían según la versión —vino de Pamnos, queso de cabra rallado y harina (*Ilíada* XI 624 y ss.); ídem y miel (*Odisea* X 234 y ss.); harina de cebada, agua y tierno poleo

mano— es un abismo como toda verdad, que incompatible con la realidad propone unir por lo que separa o decir ambas cosas al mismo tiempo. El panadero es un geómetra de la sustancia fermenticia que mezclando los átomos de harina en la masa accede a lo global y, al doblarla y estirla repetitivamente, practica el automorfismo: “¿Qué es la mezcla? No sabemos demasiado pero la practicamos cada día. Por ejemplo, amasamos la masa de pan. [...] A pesar de la simplicidad del repliegue —¡un pliegue para dos palabras!—, todos los puntos en cuestión, todos los granos de harina, de sal y de agua mezclados, se ponen a errar en forma caótica e imprevisible, por toda la extensión de este pequeño cuadrado de espacio o de masa [...] ocupan lo local, invaden lo global [...] Porque lo global, el globo, la bola de masa, se amasan mejor, son más homogéneos cuando los diferentes puntos de la masa han consumado sus diferentes deambulares caóticos, fuertemente diferenciados: esta experiencia común, ¿no trastoca las uniformidades que nos enseñó la razón clásica?”. (Serres 1995:99-100)

Es pertinente preguntarse ¿qué fue primero: la miga de pan o el hilo de Ariadna? Tiempos remotos nos lanzan nuevamente hacia los misterios eleusinos y Deméter —diosa maternal o pachamama rediviva en versión “culta”— cuya hija, Perséfone le es arrebatada por Hades y convertida en reina de los infiernos. Triptolemo, uno de los sacerdotes de la diosa, según la versión homérica, a quien le ha confiado una espiga de trigo, es un semidios que recorre el mundo enseñando a los hombres la agricultura: los granos, antes de germinar pasan seis meses bajo tierra —otoño e invierno— como Perséfone en el mundo subterráneo, y luego brotan en los próximos —primavera y verano—, símil del tiempo que se reencuentran madre e hija. Así, Deméter se revela como diosa de la alternancia entre la vida y la muerte —símil de los tiempos vegetativos y existenciales—, aunque se distingue de la Tierra —Gea o Rea—, pues representa no la cultura o el cultivo, sino el tránsito de la naturaleza a la cultura o de lo salvaje a lo civilizado. Símbolo básico de la fecundidad, admite exégesis en el vínculo con su hija arrebatada que suponen “el descenso a lo subconsciente con vistas a liberar el deseo rechazado (con vistas a buscar la verdad frente a sí mismo), lo cual puede ser la consumación más sublime.” (Diel 1985:197) Ahora la diosa que ha dado el alimento a los hombres —material y símbolo de lo espiritual— otorgará a su vez el sentido verídico de la vida, o sea la sublimación-espiritualización del deseo terrestre o la posibilidad de liberarse de toda exaltación o rechazo. Todo mito no es más que una ensoñación y todo sueño un deseo insatisfecho en donde la comida tiene un protagonismo central, aunque no lo parezca, como significativo metonímico del deseo.<sup>7</sup>

---

(*Himno homérico a Deméter* 208-210); etc.— y entendiendo que los mismos, cuales fuesen, debían ser removidos para que sus componentes no se separasen y mantuvieran su unidad. *Kukáo* significa “mover” o “agitar”. El ciceón si no se agita pierde su condición de mezcla y deja de ser lo que es.

<sup>7</sup> Hacemos referencia a uno de los sugerentes sueños de una paciente “histérica” —conocido como el de “la bella carnicera”— que relata Freud en el Capítulo 4 “La desfiguración onírica” del libro *La interpretación de los sueños* y en el que se detiene Lacan en el pasaje V. “Hay que tomar el deseo a la letra” del Capítulo “La dirección de la cura” en *Escritos 2*. Véase Freud 1991c:165-168 y Lacan 2003b:600-626.

Uno de los signos que suele acompañar el inicio de la anorexia es la menarquía. Fertilidad, zonas erógenas que se evidencian a partir de alteraciones en la percepción como “gordas”, deseabilidad puesta en cuestión, imposición de cierta institucionalidad corporal, dominante cultura somática. El capitalismo forja e instruye cotidianamente sus propios modelos de deseo y se propone interiorizarlos en todo el cuerpo social. El cuerpo se nos ha extraviado, supone algo diferente de nosotros o un objeto, que aunque más íntimo que los demás, no menos ajeno. “La identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad, poseer un cuerpo. La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo (*infra*).” (Le Breton 2002:97) Así, ¿qué implica ante tal conformación de lo corporal, el deseo extremo y último de la supresión de eso que denominamos cuerpo a lo que apela la expresión anoréxica? ¿Cuánto de impugnación de la corporeidad hegemónica o de insurrección de los cuerpos hay en esa auto “extrema-unción”? ¿Hasta qué punto el deseo es una coartada del Capital? ¿Y si sólo se tratara de una “rivalidad mimética”?<sup>8</sup> Tal vez, no todos lo perciban y la alienación cumpla su papel, pero las “semióticas del Capital” ejercen su control simultáneo por encima de “los segmentos sociales y por una sujeción de todos los instantes de la vida de un individuo. Aunque la enunciación sea individuada, nada es menos individual que la subjetividad capitalista. La sobre-codificación de actividades, de los pensamientos, de los sentimientos humanos, por el Capital, conlleva a una puesta en equivalencia y en resonancia de todos los modos particularizados de subjetivación.” (Guattari 1995:52-52) Hay una cooptación del deseo a través de la construcción e imposición de cierta modelización social y parte de la supervivencia del actual estado de cosas se logra mediante la interiorización de los mismos. ¿Hasta qué punto los “disfuncionales” sociales como los anoréxicos son portadores de rasgos extra-conscientes de la subjetividad contemporánea consensual? “Lo que no podemos negar es que experimentan cierto dominio o cierta tentativa de recuperación del dominio sobre la subjetivación. [...] «No tengo nada, pero tengo por lo menos eso, una tierra de dolor a través de un goce singular». Todos esos refugios donde se consigue superar un poco la angustia, donde se sobrevive, donde es posible afirmarse, donde se desencadenan mini-goces por medio de

---

<sup>8</sup> René Girard reniega de las interpretaciones habituales sobre la anorexia y la bulimia y centra su análisis en lo que denomina la “rivalidad mimética”, o sea la competencia, propio de todos los ámbitos bajo el régimen del capital, aunque acá expresada exacerbadamente y reconocida como patología. “Nadie puede creer realmente que las familias, el sistema de clases, el género masculino en general, la Iglesia Católica o incluso una administración universitaria represiva, sean las responsables de lo que está ocurriendo. [...] Tanto la modernidad como la posmodernidad resultan inútiles confrontadas con la intensificación de la rivalidad mimética que acompaña necesariamente a la disolución de todas las prohibiciones. [...] Hace unos años, una fórmula popular de nuestro individualismo contemporáneo era: *loking out for number one* [en busca del número uno]. Si uno está satisfecho de sí mismo ya no necesita prestar atención a nada, ya no tiene que estar pendiente de lo que ocurre a su alrededor. Pero cuando miramos a nuestro alrededor la mayoría de nosotros descubre que, lejos de ser el número uno, se confunde en la multitud. En cualquiera de los aspectos que consideramos importantes siempre hay alguien que nos parece superior: en aspecto físico, en inteligencia, en salud y —lo que resulta más horrible en la actualidad— en delgadez. [...] Los occidentales se sienten impelidos a actuar en cualquier caso, de modo que cuando ya no pueden imitar a los héroes y a los santos se ven arrastrados al círculo infernal de la futilidad mimética.” (Girard 2009:22-24)

procedimientos aberrantes, son inseparables de otras formas de producir subjetividades en nuestras sociedades.” (Guattari & Rolnik 2006:296-297 ) Somos consumidores bulímicos de subjetividades, o sea de sistemas de representación, de sensibilidad, de percepción, etc. “Agenciamientos de subjetivación” manufacturados en el registro social como resultado de la ambición moderna: vueltos individuos de derecho —no de hecho— libres, iguales y fraternos como consecuencia del proceso revolucionario francés, se desterritorializaron modos pretéritos de producción subjetiva —familia extensa, sistemas corporativos, de castas, clanes o segmentación social— en pos del surgimiento de un nuevo tipo de fuerza colectiva de trabajo. El pensamiento acompañó ese proceso gestando nuevos modos de territorialización subjetiva al fundar un sujeto reescrito sobre otras tramas vocacionalmente trascendentalistas: desde el cartesianismo con su *cogito* conjugador de la conciencia subjetiva y la existencia individual, pasando por el *noúmeno* kantiano que estableció la relación del sujeto con la ley moral, hasta la vocación de estipular una nueva relación objetual con la naturaleza y los otros.

Disponemos también de las investigaciones foucaultianas para saber hasta qué punto los cuerpos dóciles son el eje del poder que articula la maquinaria capitalista. Todo orden político gesta un orden corporal y produce efectos productivos que se materializan en la corporeidad.<sup>9</sup> Ahora, otro imaginario, menos explícito, del cuerpo más contemporáneo destaca la precariedad de la carne, la disfuncionalidad material orgánica dictada por la senescencia celular y lo vuelve un miembro supernumerario incitando a deshacerse de él. “El hombre difiere de la cosa y, especialmente de la máquina, por el hecho de que la nombre, la integra en un sistema de significación y de valores, incluso cuando decide ver en ella un valor superior al propio. Convierte a la creación en la prueba del cambio de su indignidad. [...] Esto sucede con el cuerpo humano, aplanado según el modelo de la máquina, destruido de su valor de encarnación de la presencia del hombre, planteado como un objeto entre otros. La metáfora se ha vuelto literal y hoy el cuerpo humano se convierte en un material disponible. Pero a través de los avances que hicieron posible esta distinción ambigua del hombre y del cuerpo, y por la asimilación mecánica de lo biológico, cuanto más el cuerpo pierde su valor moral, más se incrementa su valor técnico y de mercancía”. (Le Breton 2002b:94-95)

Hay una dimensión maquínica de nosotros y de los que nos rodea. El posestructuralismo francés dejó su impronta analítica antropomórfica nomenclando nuestra masa orgánica extendida como la preliminar referencia tecnológica —herramienta, arma y artefacto— y así delineando al *homo sapiens* como un ingenioso *homo faber* y al lenguaje como su postrera prótesis. Sin

---

<sup>9</sup> “[...] el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. Nada pues de una «historia de las mentalidades» que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una «historia de los cuerpos» y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente.” (Foucault 1990:184)

metáforas el cuerpo humano es: máquinas de máquinas con sus flujos, conexiones, acoplamientos + el irrepresentable cuerpo sin órganos (C<sub>s</sub>O) fluido, resbaladizo que apela a poder pensar gradientes, bandas de intensidades, umbrales de “emociones vividas”, deseo —una especie de “objeto *a*” lacaniano<sup>10</sup>—. Un amplio espectro teórico para pensar el control, la reproducción y la ortopedia de la corporeidad. Del “improductivo, estéril, engendrado, ininterpretable e inconsumible” cuerpo sin órganos (Deleuze & Guattari 1974:17), a los órganos sin cuerpos, o sea al “campo estratégico de prácticas conectadas con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad” (Braidotti 2000:94) y de las sociedades disciplinarias —el encierro: fábrica, escuela, hospital etc. analizado en los eximios trabajos de Foucault— a las sociedades de control “que ya no funcionan mediante encierro, sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea.” (Deleuze 1995:273) Ahora, las máquinas si bien denotan, no explican nada en profundidad pues es necesario explicitar los dispositivos colectivos de enunciación de los cuales la instrumentación maquínica es solo un aspecto.

En el ámbito de las biociencias el cuerpo se vuelve un mero objeto y el biopoder o poder sobre la vida —en donde lo vivencial resulta una abstracción absoluta— mediante sus prácticas “canibaliza” o “tecnodigiere” al sujeto corporizado. “El *cyborg* no está sujeto a la biopolítica de Foucault, sino que simula políticas, un campo de operaciones mucho más poderoso.” (Haraway 1995:278-279) y es lógico sospechar de las ambiciones filantrópicas legitimantes del discurso biomédico —como de toda instancia técnica— en su disputa contra la muerte.<sup>11</sup>

Así, frente a la enajenación corporal ¿qué significado readquiere la invocación anoréxica?, y ante la partición de la corporeidad ¿cuánto hay en ese “trastorno de la conducta alimentaria” de profunda inadaptabilidad y cuánto de resistencia? ¿qué nos enseña la prosecución de la supresión corporal respecto de la constitución de nuestros cuerpos? No sumándonos al discurso médico —cuya forma de nombrar enuncia— y corriéndonos de sus sentencias normativas y normalizadoras destacamos por un lado una “traición al alimento”: “el alimento desempeña ese papel para el anoréxico (el anoréxico no afronta la muerte, pero se salva traicionando al alimento, aunque el alimento no es menos traidor, sospechosos de contener larvas, gusanos y microbios)” (Deleuze & Guattari

---

<sup>10</sup> “El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleve en sí mismo algo de la plusvalía. Así, el plus-de-gozar permite aislar la función del objeto *a*.” (Lacan 2008:18-19)

<sup>11</sup> “Este complejo conjunto de prácticas biotecnológicas despierta en mí una gran ambivalencia: por un lado, siento una preocupación genuina —y hasta una pizca de temor— por el alcance del poder biomédico. Tengo la sospecha de que la pérdida de la unidad corporal puede engendrar la fantasía del dominio total, esto es, sin tiempo, de la materia viva.[...] Reemplazando la totalidad por las partes que la componen, ignorando el hecho de que cada parte contiene al todo, la era de los «órganos sin cuerpos» es primariamente la era que expulsó el tiempo del relato corporal: el biopoder tiene más que ver con la negación de la muerte que con el dominio de la vida.” (Braidotti 2000:96)

2010:133); y por otro, una transfiguración funcional orgánica: “Un órgano puede estar asociado a diversos flujos según diferentes conexiones; puede vacilar entre varias regiones, e incluso puede tomar sobre sí mismo el régimen de otro órgano (la boca anoréxica)” (Deleuze & Guattari 2010:44) o sea, la trasmutación de boca en ano, amén de otros regímenes o dis-funciones: “La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma).” (Deleuze & Guattari 1974:11).

La vocación comunicativa de los cuerpos es elocuente. Su fijamiento como objetos políticos también, pues por exceso o por defecto, más que impugnar los modos hegemónicos de su constitución, son el resultado de efectos productivos del poder en la excesiva presencia, aunque ambivalentes, de las premisas de la cultura somática. Ante la sobreestimación del yo —“aislado” dirá Jappe poniéndole fecha a su constitución<sup>12</sup>— en su presentación y representación narcisista, la atención al cuerpo prescribe idealmente nuevos estilos de vida y un mito preponderante, el de “la eterna juventud”, así como “especialistas” —médicos, psicólogos, coachings, modistas, nutricionistas, estilistas, publicistas, etc.— que con sus saberes se ocuparán de él estimulando un ingente mercado de productos, así como ciertos códigos éticos, estéticos y científicos con el fin de legitimar ciertos usos sociales del cuerpo. De esta manera terminan instituyéndose ciertas codificaciones orgánicas —dietas, ejercicios físicos, ortopedia, cirugías, ingeniería genética, entre otras— e inorgánicas o significantes—agenciamientos colectivos de enunciación inteligibles a nivel cultural como dimensiones, proporciones, estereotipos, etc. a partir de los cuales el cuerpo sobrecodificado en tanto materia segmentarizable resulta susceptible de ser organizada mediante coordenadas discursivas—. Así, en nuestras sociedades un cúmulo de especialistas y diseñadores determinan e imponen sus límites: “la silueta” o “la figura”, detentando el monopolio de la normalidad corporal. Ahora, ante la prevalencia de una subjetividad preñada de narcisismo, no solo el cuerpo sino también los otros y todas las cosas se convierten en mero material para lo aspiracional, en una especie de voluntad abstracta y desencarnada cuyo mayor deseo es vivenciar aunque más no sea algún tipo de reconocimiento instantáneo o virtual (likes, clics, etc.).

Hay modelos de prescripción y proscripción inducidos por “el organismo, la significancia y la subjetivación”: “serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo, —de lo contrario, serás depravado—. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado —de lo contrario serás, un desviado—. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado —de lo contrario, solo serás un vagabundo—.” (Deleuze & Guattari 2010:164) El organismo da coherencia, sujeta y provee estabilidad en el ámbito del capital, donde circunscribe el deseo, coodificándolo y estipulando un régimen orgánico

---

<sup>12</sup> “El espíritu de competición y la afirmación del yo aislado en detrimento de sus vínculos sociales caracteriza toda la modernidad capitalista; no solo la fase en la que el narcisismo se ha vuelto visible (esencialmente, después de la Segunda Guerra Mundial), sino también y sobre todo la «modernidad líquida» que fue estableciéndose gradualmente después de 1968.” (Jappe 2019:155-156)

acorde a los principios de productividad, rendimiento, circulación y consumo.<sup>13</sup> Así, “la anorexia como experiencia corporal y deseante expresa las tensiones entre los esquemas productores del organismo y el C<sub>s</sub>O, y si atendemos a la propuesta de Deleuze en el sentido en que las sociedades contemporáneas se definen más por el control que por la disciplina, tenemos la tarea de analizar de qué manera opera la anatomopolítica en el mundo de hoy. Mientras la histeria y el paranoico son los paradigmas corporales y deseantes de las sociedades disciplinarias, aquí sugerimos la hipótesis de que los cuerpos anoréxicos son la forma paradigmática que asume el deseo en las sociedades de control”. (Tamayo Nieto 2007:236)

Resulta, en algún sentido paródico, hablar del cuerpo o afectarlo con palabras, pues el lenguaje es el causante de cierta sustitución originaria del goce natural o de la vida, que resulta la condición misma del surgimiento del deseo. Así como el lenguaje supone “el asesinato de la cosa”, el cuerpo resulta “un desierto del goce” por el hecho de ser capturado en la red del significante.<sup>14</sup> El psicoanálisis pone en cuestión el discurso médico y aquello que estos tipifican, en tanto epidemia, como “trastornos de la alimentación”, y se permiten focalizarlas como trastorno emocional o enfermedades del amor y del deseo: la anorexia, como la respuesta a otro que confunde la demanda de amor con la satisfacción de la necesidad — “[...]el Otro, que a su vez tiene ideas sobre sus necesidades, se entromete, y en lugar de lo que no tiene, le atiborra con la papilla asfixiante de que tiene, es decir confunde sus cuidados con el don de su amor. Es el niño al que alimentan con más amor el que rechaza el alimento y juega con su rechazo como un deseo (anorexia mental)” (Lacan 2003b:608)—; la bulimia, en tanto goce centrado en la devoración expresa la sustitución de la satisfacción simbólica del amor. En este sentido, “la satisfacción real de engullir el alimento sólo viene como compensación a la frustración del amor, el cual en sí mismo no busca nada real. Así, la anorexia y la bulimia aún constituyendo presentaciones sintomáticas diferentes comparten una misma lógica. En ambas es el factor del deseo y del amor como don de lo que no se tiene lo que aparece esencialmente perturbado en el sentido de un aplanamiento. Cabe apuntar que dichos síntomas suponen un

---

<sup>13</sup> “El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el C<sub>s</sub>O, sino un estrato en el C<sub>s</sub>O, es decir un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”. (Deleuze & Guattari 2010:164)

<sup>14</sup> “Huellas mnémicas” o “estructura significativa” que traza nuestro aparato psíquico signado por el deseo a partir de una pérdida originaria o primera satisfacción que el psiquismo procura volver a hallar. El lenguaje como postuló alguna vez Hegel —y es retomado por Lacan— supone el asesinato de la cosa: “[...] el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo.” (Lacan 2003a:307) Y el cuerpo resulta afectado por la pérdida originaria que marca el surgimiento del deseo y constituye la experiencia de satisfacción: “[...] por el goce la verdad encuentra cómo resistir al saber. Es lo que el psicoanálisis descubre en lo que llama síntoma, verdad que se hace valer en el descrédito de la razón. Nosotros, psicoanalistas, sabemos que la verdad es esa satisfacción que el placer no obvia porque ella se exilia en el desierto del goce. Claro que el masoquista sabe, a ese goce, volver a llevarlo allí, pero es para demostrar (precisamente por no lograrlo sino al exaltar con su simulación una figura demostrativa) lo que para todos ocurre con el cuerpo: que es justamente ese desierto.” (Lacan 2012:378) El goce esgrime siempre tácitamente una pérdida y la insatisfacción es el componente primigenio e inherente al psiquismo.

intento de restaurar el deseo, pero un intento fallido de tal manera que lo que retorna al sujeto es un goce, una satisfacción que mortifica su cuerpo.” (Castrillo Mirat 2013:228) En definitiva, no se trata de “no comer” sino de comer —o desear— nada.<sup>15</sup>

En la antigüedad, existe un mito muy elocuente sobre el “comer nada” que involucra el alimento y la fertilidad, la abstención a comer y el compartir con los muertos, la comida, el deseo y la sexualidad. Ahí resuena, nuevamente, cierto himno homérico en honor a dos personajes centrales de los misterios eleusinos: Deméter y Perséfone. De-meter=Ge-meter: Tierra-madre<sup>16</sup>, nutricia y vivificadora de la vida y la muerte —oferta alimento y demanda cadáveres—, se niega a comer y beber desde que su hija fue raptada y esposada por el dios del inframundo. Ahora, tal como las estaciones la diosa tendrá sus tiempos pues, desde que Zeus persuadió a su hermano Hades para que Perséfone le sea devuelta a su madre, éste accedió a condición de que ella comiera pepitas de granada —alimento de los muertos— que sellaron su definitiva pertenencia al mundo subterráneo obligándola a que pasara los inviernos con él y resto retornara en primavera a la superficie. Ambas diosas encarnan el doble simbolismo de la tierra: lo fértil y la esterilidad. Nos interesa, particularmente destacar, que aquello que saca del ayuno a Deméter —amén de todas las exégesis (Willamovitz, Nilsson o Guthrie)— son los gestos de lambe o Baubo<sup>17</sup> que tienen un explícito contenido sexual y que la hacen

---

<sup>15</sup> “A nivel oral, es la nada, por cuanto el sujeto se destetó de algo que ya no es nada para él. En la anorexia mental, el niño come esa nada. Por ese lado perciben cómo el objeto del destete puede venir a funcionar a nivel de la castración, como privación.” (Lacan 2010:110)

<sup>16</sup> Cabe destacar sobre este tema la sugerente visión de la antropóloga Nicole Loraux —que no desarrollaremos, pero aconsejamos fervorosamente leer—, cuya tesis sobre la Tierra-Madre y sobre la errónea interpretación de una frase platónica canónica— “No ha imitado en efecto la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra.” *Menéxeno*, 238a—, ha trazado una filología discordante y puesto en discusión la consensuada hermenéutica “machirula” clásica —desde Bachofen a Vernant— que ni se permite, entre otras cosas, destacar la tan habitual ironía del filósofo y reducen todo a la simple negación del vientre materno. A modo de adelanto: “Bajo los auspicios de la *trophé* (alimento), el razonamiento, con articulaciones siempre tan paródicamente subrayadas, pasa, como si nada fuera, de la mujer a la tierra: «Pues nuestra tierra-y-madre proporciona una prueba suficiente...», y es la espiga de trigo de Eleusis, alimento apropiado para el género humano, la que ahora testimonia que es *realmente* la tierra ática la que engendró al hombre. Y lo que es más, antes de cualquier aparición de humanidad en el resto de la tierra. La tierra de Atenas: ¿*prôtos heuretés* (primer inventor) del hombre? Más: *arché* absoluto de la humanidad. *Exit* la mujer: ella no era decididamente más que un suplemento y no recibió en ningún momento el nombre de *méter*, reservado a la tierra y que forma sintagma con *gê*. En una demostración tan firme, ¿qué lector, si la sospecha no lo induce a ponerse en guardia, osará observar que, al igual que *gune, gê* fue introducida por un *kai* («la tierra también...») y preguntarse cuál, la tierra o la mujer, prima sobre la otra? Pero ya el texto tiende a confundir las preguntas que él mismo ha suscitado, y la lección edificante adquiere primacía: «La tierra sola es la primera...» (Loraux 2007:136-137)

<sup>17</sup> Baubo o lambe es la verdadera personificación del sexo femenino y significa vulva. Ella “recordaba a Deméter sus capacidades *reproductoras*, su «gesto» (burlón) debía ser necesariamente la exhibición de sus propios órganos de reproducción. Ahora bien, es justamente este gesto que el orfiemo atribuye a Baubo, en un pasaje que la pudibundez moderna no puede o no quiere comprender.” (Devereux 1984:34)

reír: “[...] lazo entre «reír» y «fin del ayuno» [...] desplazamiento de lo «cómico» de la sexualidad a la alimentación: de la vagina a la boca e incluso a la sustitución de la ingestión por la extrusión (nacimiento).” (Devereux 1984:60)

Los inicios del *anno domini* trajeron a Plutarco y sus *Charlas de sobremesa* o *Cuestiones Conviviales* relatando unas fiestas que procuraban la “expulsión de la bulimia” (*boulimoú exélasis*): “Hay un sacrificio en nuestra patria, que el arconte celebra en el altar común y los demás cada uno en su casa: se llama «expulsión de la bulimia»; y, golpeando a un esclavo con varas de agnocasto, lo expulsan por las puertas mientras dicen «fuera la bulimia, adentro Riqueza y Salud».” (1987:282-283 / 662F). Este antecedente nos permite delinear genealogías y resignificar ese trastorno que semeja ser tan moderno al haberse vuelto epidemia: “podríamos considerar que de algún modo la bulimia nerviosa está ligada a la fiesta homónima que Plutarco nos ha descrito. Así como el esclavo expulsado de la casa a golpes de vara de agnocasto personificaba en el propio cuerpo el hambre de buey que se buscaba remover de la ciudad, para dar lugar al comer festivo, así el bulímico, con su apetito insaciable, vive en su propia carne un hambre de buey que se ha vuelto imposible expulsar de la ciudad. Muchas veces obeso, inseguro, incapaz de controlarse y, por esta razón (a diferencia del anoréxico), objeto de una fuerte desaprobación social, el bulímico es el inútil chivo expiatorio de la imposibilidad en nuestro tiempo de un auténtico comportamiento festivo, el residuo inservible de una ceremonia purificadora cuyo significado se ha perdido en las sociedades contemporáneas.” (Agamben 2011:158)

¿Qué hay con el hambre elegido o con aquellos que no logran dar con el alimento —en su sentido sumario— deseado? La ingestión vuelve a mostrar sus complejas aristas existenciales, tras su mero travestismo material. El argumento más pedestre y remanido que acompaña todo coloquial comentario sobre la ingestión es el inevitable gusto por aquello que se incorpora. ¿Qué ocurre con aquellos que no pueden dar con una comida que sea de su agrado? Kafka —y alguno de los personajes de sus relatos que hacen de su necesidad una curiosa virtud<sup>18</sup>— parecen ser el ejemplo epigramático de la inapetencia. Su particularidad, entre otras, se expresa en su hiporexia en un mundo estereotipado y signado por la “leptopimelomaquia”<sup>19</sup>. Si bien la tuberculosis provoca desnutrición y nuestro autor lo sabe y lo siente: “[...] me siento tan preso de esta poderosa impresión que se abre paso hacia ese fondo de mi ser que solo muy raras veces escucho, aunque al mismo tiempo el hambre a que me obliga mi estómago enfermo y la agitación habitual de la libertad del domingo me arrastran de tal modo hacia la lejanía, que no me queda más remedio que escribir [...]” (Kafka

---

<sup>18</sup> Asombra la posible intercambiabilidad que podrían tener algunas palabras expresadas por sus personajes, las cuales podrían ser perfectamente enunciadas por el escritor en sus cartas, diarios y/o cuadernos. A modo de ejemplo una cita literaria testamentaria que parece extraída de su experiencia vital: “Porque no he podido encontrar ninguna comida que me gustara. De haberla encontrado, créeme que no habría hecho ningún alarde y me habría hartado como tú y todo el mundo.” (Kafka 2003:249)

<sup>19</sup> Palabra utilizada (e inventada) por Alba Rico (2007:187) en el título uno de los artículos que da a entender “la batalla de los gordos y los flacos”.

1953:123); Kafka expía en vida, sin indulgencias como sus personajes, aquello que los penitentes dantescos purgan en la antesala del cielo<sup>20</sup>: “los vegetarianos sólo vivimos de nuestra propia carne” (Janouch 2006:189)<sup>21</sup> Es obvia la alusión al protagonista que hace de su hambre una forma de arte<sup>22</sup> —casi un indicio testamentario: lo último que corrige antes de partir definitivamente—; no tan evidente —tal vez por el rechazo que producen los blatodeos— la centralidad de la comida en Samsa metamorfoseado<sup>23</sup> y ni hablar de la vocación ontológica del can investigador acerca del origen del alimento y su anfibología.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Mientras los personajes golosos de Dante, en el más allá, con su delgadez a cuesta reemplazan comida por salmos: *Domine labia mea* o «Tú abrirás mis labios, Señor, y mi boca cantará tus alabanzas», son condenados a ver el árbol y no poder comer de él y a ser “devorados” por el hambre —Eriscitón— (Alighieri 1976:267-275 / Purgatorio, Cornisa VI, Canto XIII); Kafka en el más acá, no se siente seducido por la comida, la cual suplanta por las letras, y escogiendo el vegetarianismo, nos dice que así opta sólo por comer de su carne. En ambos casos el verdadero protagonista es el Hambre que se come —por imposición o disposición— a los hambrientos.

<sup>21</sup> Acompañamos la inquietante frase de Janouch con la explicación del surgimiento de la vocación vegetariana de nuestro autor durante su primeros años en ocasión de internarse en el sanatorio Weisser Hirsch de Dresde dirigido por Heinrich Lahmann: “Está documentada la inclinación de Kafka hacia el vegetarianismo, que Lahmann no sólo consideraba una buena decisión, sino que trataba de hacer practicable y atractiva con una cocina del sanatorio enormemente cara, que empleaba productos agrícolas cultivados bajo su propia dirección. Los pacientes no solo debían hacer una pausa en su acostumbrado consumo de salsas de asados llenas de grasa, sino transformar de manera duradera y consecuente su alimentación [...] En casa de los Kafka todo empezó de manera inofensiva: con un bizcocho «a la Lahmann» para el desayuno, hecho exclusivamente para Franz. [...] Julie Kafka mostró cierta comprensión hacia el *hobby* de su hijo [...] para Hermann Kafka, era la sustancia de una comida, lo más valioso [...] sabía muy bien que el obstinado rechazo a un placer por el que él mismo había tenido que luchar antaño, en el fondo ponía en cuestión esa lucha, y con ella los cimientos de su filosofía social. El vegetarianismo de Kafka era una afrenta, y además absurdo, porque significaba una arbitraria restricción con la que nadie ahorraba un céntimo; al contrario exigía tiempo y trabajo suplementario.” (Stach 2016:424-428)

<sup>22</sup> Valga como nota pertinente el vínculo que establece la psicóloga Alice Miller —siempre atenta conciencia a la influencia de la figura paterna en la obra de escritores y pensadores (Dostoievski, Chejov, Nietzsche, etc.)— entre el personaje de ese escrito kafkiano y uno de sus casos clínicos (Anita Fink): “El «virtuoso del hambre» de Kafka dice al término de su vida que no ha comido porque no ha logrado dar con el alimento que le gustaba. Eso mismo podría haber dicho Anita, pero sólo una vez curada, porque sólo entonces supo qué alimento había necesitado, buscado y añorado desde la infancia: una comunicación emocional auténtica, sin mentiras, sin falsas «preocupaciones», sin sentimientos de culpa, sin reproches, sin advertencias, sin temor, sin proyecciones: una comunicación como la que, en el mejor de los casos, puede darse entre una madre y su deseado hijo en la primera fase de la vida. Cuando al niño se lo ha alimentado con mentiras, cuando las palabras y los gestos han servido únicamente para velar la negativa, el odio, la repugnancia y la aversión del niño entonces éste se resiste a crecer con este «alimento», lo rechaza y luego puede volverse anoréxico, sin saber cuál es el alimento que necesita. No lo ha conocido; por lo tanto, no sabe que existe”. (Miller 2007:171-172) Un aporte sugerente en una nota al pie de la monumental biografía de Kafka hecha por Stach, para quien “el artista del hambre” es “un hombre del pueblo errante, una existencia desarraigada”: “[...] en 1924 anotó una escena en la que el artista del hambre recibe la visita de un antiguo compañero de juegos y actual antípoda, un «antropófago».” (Stach 2016:2101)

<sup>23</sup> En este cuento el alimento resulta ser una instancia comunicativa entre Gregor y su hermana —no muy disímil de la preocupación de Felice por Kafka (2013:84)—, que es la única que entiende que su metamorfosis altera sus gustos culinarios pues tiene hambre pero ya no tolera la leche y el pan mojado: “¿Se daría cuenta de que no había tocado la leche, aunque no precisamente por falta de apetito y le traería otra cosa más acorde a sus gustos? [...] Para poner a prueba sus gustos, le traje

Kafka aparenta ser —si tal caprichosa categoría existiese— un voyerista alimentario confeso: “Mis relaciones con las comidas y las bebidas de las que jamás comería ni bebería salvo en caso de extrema necesidad no son las que cabría esperar. Nada me produce mayor placer que contemplar a los demás comer esas cosas. Si estoy sentado a una mesa con diez amigos y los diez toman solo café, al verles me entra una especie de sensación de beatitud. Ya puede humear la carne a mi alrededor, las jarras de cerveza ser vaciadas a grandes tragos, esas jugosas salchichas judías (al menos aquí en Praga se estilan así, son rollizas como ratas de agua) ser cortadas en rodajas por todos mis parientes en torno mío (al meter el cuchillo la tensa piel de las salchichas produce un sonido que se me ha quedado en los oídos desde que era niño) —todas esas cosas e incluso mucho peores, no me contrarían lo más mínimo, sino que, por el contrario, me provocan un verdadero bienestar—. No se trata con toda certeza, de malignidad alguna (de ningún modo creo en la nocividad absoluta de la alimentación nociva, aquel a quien esas salchichas atraigan sería un loco si no cediera a esa atracción), se trata más bien de la serenidad, de una serenidad totalmente desprovista de envidia, que la contemplación del placer de los demás provoca en mí, y al mismo tiempo la admiración ante un paladar que se da en mis parientes y amistades más próximas, y que para mí, en cambio, es absolutamente extravagante.” (Kafka 2013:248-249)<sup>25</sup> En él no es el alimento el que entra por los ojos, sino que goza viendo el goce que produce en los otros lo ingerido, al estilo de un cocinero. Cómo llamar a alguien que goza con satisfacción del hedonismo alimentario impropio y disloca el objeto del placer siendo beatificado por la extravagancia del goce ajeno. Algunas lo llaman anorexia pero como síntoma de una comunicación nutricia defectuosa expresada vitalmente en el alimento y transcrita estéticamente en sus obras

---

un amplio surtido, todo dispuesto sobre un periódico viejo. Había verduras pasadas y medio podridas, huesos sobrantes de la cena, rodeados de una salsa blanca que se había endurecido, unas cuantas pasas y almendras, un queso que, dos días antes Gregor había calificado de incomedible [...] De este modo le fue llegando cada día su comida [...] Sin duda ellos tampoco querían que Gregor se muriese de hambre [...] Todo el tiempo escuchaba Gregor cómo uno animaba en vano a comer al otro y no recibía más respuesta que un «Gracias, no quiero más», o algo parecido.” (2003:107-109)

<sup>24</sup> Según los biógrafos su último escrito: “Empecé preguntándome de qué se alimentaba la raza canina [...] para generar un nuevo conocimiento me faltan la formación, el empeño y la tranquilidad necesarios y —sobre todo, desde hace algunos años— el apetito. [...] Mi pregunta es: ¿cómo produce la tierra ese alimento?” (Kafka 2019: 26-28) Y el hambre también antropomorfizado y versionado ambivalentemente: “«Esto es el hambre» me repetí mil veces como si quisiera hacerme creer que el hambre y yo éramos, todavía, dos seres distintos [...] era el hambre que hablaba y se reía de mí. [...] Mi poco apetito no me va a ayudar [...]«me alimenté del hambre» [...]” (2019:77-79)

<sup>25</sup> El sentido y el valor de las bios y autobiografías siempre serán presas de la ambigüedad. El más ambicioso biógrafo de Kafka lo sabe y por eso nos hacemos eco de sus reflexiones: “¿Se pueden tomar estas anécdotas al pie de la letra? ¿Son las cartas de Kafka una fuente fiable sobre sí mismo? No es posible pasar por alto el tono épico al que somete a sus recuerdos: quiere contar, los vuelve emocionantes. Pero precisamente a ese impulso literario debemos que las impresiones conservadas en la memoria no queden solamente enumeradas y visualizadas, sino que se rememoren por así decirlo a su núcleo biográfico.” (Stach 2016:152)

literarias<sup>26</sup>; otros ascetismo alimentario y/o autofagia expiatoria de un carnívoro introspectivo que se expresaba comiéndose al culpable de su apetito.<sup>27</sup>

Sin dudas el alimento es una instancia tan comunicativa como anfibológica y es por eso que es una constante bíblica —vgr. *Rom. 14:3-5*—<sup>28</sup>, aunque no menos literaria. Recreando el mito fáustico, con la anuencia del psicoanálisis, podríamos imaginar a Mefisto no pudiendo seducir a ninguna criatura animal para que entregue su goce a cambio del don de la palabra —o sea adquirir el saber, la cultura y la ciencia entre otras “virtudes”—, salvo al hombre, que en tanto animal flaquea y pierde el pelo, se erige y adquiere las mañas del lenguaje. De Lévi-Strauss a Lacan: “la dualidad etnográfica de la naturaleza y la cultura está en vías de ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales.” (Lacan 2003a:475-476) Ahora, el organismo viviente deviene un cuerpo por acción del lenguaje y esta estructura significante produce un efecto sobre el sujeto de desidentificación, desnaturalización, desvitalización con su propio cuerpo, ya atributo. Esto denota una sustitución originaria del goce de la vida por el lenguaje. O sea, a pesar de que el lenguaje nos “salva del vientre de la bestia”, “es al mismo tiempo la fuente de nuestra indefensión”. “A los animales se los domestica y se los sacrifica, pero no se los esclaviza: la esclavitud es el «privilegio» de una especie lingüística; es decir de una especie que habla y de una especie que calla. El cuerpo es una habitación oscura. Los hombres viven con un animal dentro. Los animales, no.” (Alba Rico 2017:27 y 29)

---

<sup>26</sup> Condenando la versión culpógena y moral del tratamiento habitual de la “anorexia nerviosa”, Miller da su versión —conjugando vida y obra— sobre “el caso Kafka”: “El «virtuoso de hambre» de Kafka no le puso nombre a este alimento, porque tampoco Kafka podía nombrarlo; de pequeño no conoció una comunicación verdadera. Pero sufrió lo indecible por esta carencia; todas sus obras no describen otra cosa que comunicaciones defectuosas: *El castillo*, *El proceso*, *La metamorfosis*... En todas estas historias sus preguntas nunca son escuchadas, reciben extrañas tergiversaciones como respuesta y el individuo se siente totalmente aislado e incapaz de hacerse oír.” (Miller 2007:172)

<sup>27</sup> La versión de Alba Rico considera que “la cuestión alimenticia no es un simple recurso narrativo”; que la “leptopimelomaquia” es un “combate total” —filosófico, político y social— en donde el hombre flaco, alegóricamente, se alimenta de su propia carne y el gordo se alimenta de carne ajena —ambos “prisioneros de un estado del mundo y del alma”—; que las novelas en general podrían dividirse “entre aquellas en que los personajes comen y aquellas en las que los personajes no comen” y que Kafka, que aspiraba a una inalcanzable “gordura moral”, “destapó hacia adentro el universo [...] inexorablemente atraído hacia su propio cuerpo como hacia el centro de una batalla moral”. (2007:187-201)

<sup>28</sup> En esta epístola paulina se nos dice: “El que come, no menosprecie al que no come, y el que no come, no juzgue al que come; porque Dios le ha recibido”

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2011) "Un hambre de buey. Consideraciones sobre el sábado, la fiesta y la inoperosidad" en *Desnudez* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALBA RICO, Santiago (2007) *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2017) *Ser o no ser (un cuerpo)* Barcelona: Seix Barral.
- ALIGHIERI, Dante (1976) *Comedia. Purgatorio* Barcelona: Seix Barral.
- BLOCH, Dorothy (1986) *Para que la bruja no me coma: fantasía y miedo de los niños al infanticidio* México: Siglo XXI.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000) *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* Buenos Aires: Paidós.
- CASTRILLO MIRAT, DOLORES (2013) "El estatuto del cuerpo en el psicoanálisis: del organismo viviente al cuerpo gozante" en Rivera de Rosales, Jacinto & López Sáenz, M.<sup>a</sup> del Carmen (coord.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* Madrid: UNED.
- DELEUZE, Gilles (1995) *Conversaciones* Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1974) *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* Barcelona: Barral Editores.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* Valencia: Pre-Textos.
- DEVEREUX, Georges (1984) *Baubo. La vulva mítica*. Barcelona: Icaria.
- DIEL, Paul (1985) *El simbolismo en la mitología griega* Barcelona: Labor.
- FOUCAULT, Michel (1990) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (1991c) *Obras completas Volumen 4 (1900) La interpretación de los sueños (primera parte)* Buenos Aires: Amorrortu.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1999) *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. Lecturas Presocráticas II* Madrid: Lucina.
- GIRARD, René (2009) *La anorexia y el deseo mimético* Barcelona: Marbot Ediciones.
- GUATTARI, Félix (1995) *Cartografías del deseo* Buenos Aires: La marca.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo* Madrid: Traficante de sueños.
- HARAWAY, Donna J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1990) *Lo puro y lo impuro* Madrid: Taurus.
- JANOUCHE, Gustav (2006) *Conversaciones con Kafka* Barcelona: Destino.
- JAPPE, Anselm (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, demesura y autodestrucción*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- KAFKA, Franz (1953) *Diarios 1910-1923* Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Obras Completas III. Narraciones y otros escritos* Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Cartas a Felice* Salamanca: Nórdica Libros.
- \_\_\_\_\_ (2019) *Investigaciones de un perro* Buenos Aires: Buchwald.
- LACAN, Jacques (2003a) *Escritos I* Buenos Aires: Siglo XXI.

- LACAN, Jacques (2003b) *Escritos II* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El Seminario. Libro 16, "De otro al otro"* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010) *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Otros escritos* Buenos Aires: Paidós.
- LE BRETON, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2002b) *La sociología del cuerpo* Buenos Aires: Nueva Visión.
- LORAU, Nicole (2007) *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- MILLER, Alice (2007) *El cuerpo nunca miente* Barcelona: Tusquets.
- NANCY, Jean-Luc (2006) *Ser singular plural* Madrid: Arena Libros.
- PLUTARCO (1987) *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV. Charlas de sobremesa* Madrid: Gredos.
- POMMIER, Gérard (2010) *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis* Buenos Aires: Letra Viva.
- SERRES, Michel (1995) *Atlas* Madrid: Cátedra.
- SEXTO EMPÍRICO (2012) *Contra los dogmáticos* Madrid: Gredos.
- STACH, Reiner (2016) *Kafka. Los primeros años. Los años de decisiones (I) y Kafka Los años de decisiones (II) Los años del conocimiento* Barcelona: Acantilado.
- ŠVANKMAJER, Jan (2014) *Para ver, cierra los ojos* Logroño: Pepitas de calabaza.
- TAMAYO NIETO, Richard (2007) "Resistir a la vida: anorexia y supresión del organismo" en Sánchez, Rubén A. (edit.) *Biopolítica y formas de vida* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

## **VI. La comida y lo animal**

### **Homínidos, humanismo y poshumanismo**

*Frente a donde escribo esto hay una pocilga en la que el año pasado vivían dos cerdos. Por la noche los oía roncar. Hozaban alrededor de la pocilga y se echaban en el barro. Les gustaba que los acariciaran cuando estaban echados. En febrero los sacrificaron e hicieron chorizos con su carne. Hoy crece hierba donde estaba el barro y entre la hierba acaba de florecer una tomatera. A veces con el pienso les echaban los tomates demasiado pasados, que a ellos parecían encantarles. La tomatera salió de una semilla mezclada en los excrementos de uno de ellos. Pronto habrá tomates. Primero verdes, y luego rojos.*

John Berger, *¿Cómo aparecen las cosas?*, o *Carta abierta a Marisa*.

## 6.1 Homínidos / Animalidad

### 6.1.1. Creaturas

Existe una instancia igualadora en la cultura inmemorial devenida del pensamiento religioso que compendia todo tránsito vital a partir de la nómina de creaturas. Criados, siervos, súbditos o rebaños como parte de una originaria y pasajera ficción igualitaria, aunados en la debilidad y en la sumisión ante el interés del Dios bíblico por cada uno de los seres vivos por él creados que tiene siempre presente en su omnisciencia. Aunque, amén del Dios omnipotente y absoluto de la metafísica, San Pablo describe —inaugurando para muchos pensadores la época posmetafísica— la *kenosis* de Cristo en su *Carta a los Filipenses*: “Quien siendo en forma de Dios, no considera ello como algo a que aferrarse, sino que vaciándose a sí mismo, tomó forma de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre y presentándose con aspecto humano”. (Fil. 2, 6-7)

La religión es un indiscutible abrevadero civilizatorio, el alimento espiritual legislativo de nuestros comportamientos, la fuente nutricia de la moralidad, la idealización de los móviles de nuestras acciones repetidas, la apriorística tecnología de la subjetividad. Los mandamientos son expresas órdenes sintéticas; Prometeo o Adán trasgreden una orden divina y forjan el camino secularizador de la cultura y el conocimiento. El fuego domesticará la naturaleza y el árbol, siempre será la verba genealógica de una ética de la autonomía.

Toda instancia civilizatoria es fruto de la sublimación, en donde “la orden” es su resultante más conspicua y hasta asemejada con la naturalidad de las acciones: “la orden es más antigua que el habla, sino los perros no la podrían entender”. (Canetti 2005:354)

Toda orden proviene de afuera, es un algo ajeno, o sea impuesto. La pedagogía ordena el conocimiento, el conocimiento domestica la orden de huida biológica y naturaliza el cautiverio voluntario: convierte a los niños en ciudadanos, amansa a los animales, los vuelve cobayos, hace que las plantas no se vayan en vicio, traviste la naturaleza en jardinería. Sísifo está condenado a repetir siempre la misma acción e instauro el suicidio como el único y auténtico problema filosófico.

Tras la comida, para cada ser subyace cotidianamente una contienda entre la vida y la muerte que afecta a todo el universo. Rige el principio de incorporación, compartido con los animales, en tanto principio de naturaleza primigenia y enigmática. Las madres amamantan a sus crías. “Entre el otorgar alimento y la orden se ha creado una estrecha relación. Muy claramente aparece esta relación en la praxis del amaestramiento de animales. Cuando el animal ha hecho lo que ha de hacer, recibe su golosina de la mano del domador. La domesticación de la orden hace de ella una promesa de alimento. En vez de amenazar con la muerte y provocar la huida se promete lo que toda criatura desea como primerísimo, y se cumple estrictamente esta promesa. En vez de servir de alimento a su amo, en vez de ser devorada, la criatura a la que se imparte este tipo de orden recibe de comer ella misma”. (Canetti 2005:360)

Obedecer, subsumir, utilizar, ahí está una de las claves de la animalidad y su relación con lo humano, aunque también entre lo humano.

### **Bibliografía**

CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza.

### 6.1.2. Dios, la bestia y el Estado

Nacemos y morimos en soledad, aunque cualquier hombre solitario no es completamente humano y la sabiduría antigua lo atestigua, pues los seres con vida yerma han sido asimilados a dioses o bestias. La *anachoresis* siempre es la excepción que busca la simplicidad originaria adánica, se aparta de la historia y de las motivaciones seculares. Las fábulas insignes, que han hecho andar la imaginación de los hombres, abundan en seres híbridos —dioses, animales, humanos— que exceden el parentesco vital, y lo divino ha cohabitado con sus creaciones en su carácter representacional. Los eremitas u hombres del desierto esperaban la resurrección desde la soledad de su paraíso reconquistado y en tanto “nuevos salvajes” que intentaban liberarse de las leyes mundanas coercitivas y hasta de las propias leyes naturales llegaron a mimetizarse con la naturaleza animal a la que combatían. Existe una amplia cosmogonía que amalgama la divinidad con las bestias y los homínidos. “Las religiones y los mitos no hubieran podido originarse si las diferencias entre el orden humano y el orden animal no fuesen vagas y susceptibles de metamorfosis”. (Steiner 2008:192) Trascenderá una imagen del hombre salvaje que amalgama el turbador desierto judeocristiano y el inhumano *agrios* griego. Ahora, el hombre silvestre tiene, entre muchas otras, una característica insoslayable: es profusamente velludo y esto le otorga un aspecto similar al de un lobo.

Frente al salvaje, el Estado, intermediario ordenador asegura ortopédicamente la consistencia individual de los hombres y su coexistencia con los otros. Sin embargo, quien piensa en alguna forma figurativa de esa institución rememora el Leviatán, un ejercicio que ha devenido pavloviano en la cultura política a través del trato que le han dado en sus diversos escritos Plauto, Montaigne, Rabelais, Hobbes y Derrida. Una iconografía licantrópica que rescata como imperativo tácito la idea de *homo homini lupus* en donde la comunidad originaria de los hombres es animal —un rebaño— y el ciudadano asimilado a una bestia es comandado por un jefe-lobo. “En la intersección metafórica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues, que una y esencial cópula ontológica está en marcha [...] onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia”. (Derrida 2010:37)

El pensamiento social expone sus límites al no imaginar una sociedad de corderos que subyugue al lobo que los domina. Las ovejas siempre constituyeron, en su significación metafórica, parte del escenario bíblico. El pastor las conduce, protege y les construye sus rediles. Invariablemente la oveja remite a la figura del hombre: indefensa, fácilmente descarriable, que se deja llevar con facilidad, que es esencialmente sociable, incapaz de bastarse a sí misma o de volver sola al redil. (Is. 53, 6)

Los corderos no son carnívoros, salvo en los tiempos de inversión revolucionaria. “«Mi querido amigo, los lobos siempre se han comido a los corderos; esta vez ¿se comerán los corderos a los lobos?» Esta frase se encuentra en una carta que Madame Jullien escribió a su hijo durante la Revolución Francesa. Contiene, reducida a una concisa fórmula, la esencia de la inversión.” (Canetti 2005:63 ) Masas de inversión —dirá Canetti— que presuponen una sociedad

estratificada. La historia de la humanidad es una historia de disputa de derechos desiguales. La religión basa parte de su fundamento en promesas de inversiones ulteriores: los últimos serán los primeros. La vida después de la vida; nunca colectiva, siempre la redención es individual y forma parte de la domesticación para servir al superior. Los procesos revolucionarios son secularizadores, niegan el retorno divino —sus rasgos metafísicos-naturalistas convierten la fe en su opiaro— aunque apelan, también, a una realización prospectiva. La revolución basa parte de su ideario clásico en inversiones haciéndoles sufrir a quienes los sometían o convirtiéndose en nuevos superiores capaces de dar órdenes. “La toma de la Bastilla marca el comienzo de la Revolución francesa, pero, de hecho había comenzado antes con un baño de sangre entre liebres. En mayo de 1789 se habían reunido los Estados Generales de Versalles. Deliberaban sobre la abolición de los derechos feudales, a los que también pertenecía el derecho de caza de la nobleza. El 10 de junio, un mes *antes* de la toma de la Bastilla, Camille Desmoulins, quien como delegado participaba en las reuniones, informa en una carta a su padre: «Los bretones están poniendo en práctica algunos artículos de sus cuadernos de reivindicaciones. Matan las palomas y los animales silvestres. Cincuenta jóvenes se entregan asimismo, aquí en la región a una devastación sin parangón entre liebres y conejos. Se dice que habrán cazado ante los ojos de los guardas de cuatro a cinco mil piezas en la llanura de Saint Germain». Los corderos, antes de enfrentarse a los lobos, se vuelven contra las liebres. Antes de la inversión, que se dirige contra los propios superiores, uno se desquita con los de más abajo, con los animales de caza.” (Canetti 2005:64)

Levantamiento contra la letra de la ley —derecho de caza de la nobleza— y contra el cuerpo de la ley —la Bastilla—. Ante la ley sagrada, la liebre —erróneamente clasificada— es uno de los animales terrestres impuros “pues aunque rumia, no tiene pezuña” (Lv. 11, 6), y no puede comerse ni ofrecerse en sacrificio.<sup>1</sup> En el texto bíblico aparecen dos tipos de animales: los salvajes que generalmente forman parte del contexto incidental —lobos y liebres, entre otros—, y los domésticos —cordero y otros— que constituían parte de la vida diaria. El estudio sistemático de la vida animal no comenzó sino en el siglo XIX, y anteriormente era usual asignarles nombres únicamente a los animales más conocidos, o a los que tuvieran alguna importancia práctica. Por eso animales que se asemejaban entre sí en su apariencia general o por el uso que podía dárseles, llevaban el mismo nombre o similares. Amén del grado de conocimiento, el utilitarismo es un ideario conspicuo. Hay algo trágico en la supuesta soberanía fundacional que al hombre le representa percibirse humano y saberse un animal disímil del animal.

La criatura es a las especies lo que el ciudadano a la democracia. Creaciones culturales y ficciones convivenciales. Dios y el Estado fueron las “bestias negras” de

---

<sup>1</sup> La liebre, relacionada con los roedores, en realidad no rumia. Sin embargo, se sabe ahora que las liebres, como el conejo, con el cual están muy relacionadas, produce dos tipos de excrementos, uno de los cuales vuelven a masticar y tragar, lo cual da la impresión de un proceso de rumia. Este extraño hábito tiene un propósito parecido al de la rumia, por cuanto permite digerir alimentos que de otro modo resultan difíciles de utilizar. Sobre la repugnancia y la comida véase Nussbaum 2006:109 y ss.

cierto pensamiento político ácrata, que imaginó un sociedad de hombres sin superiores en donde organismos y especies comulgaran contra el medio ambiente, y prescribió que el dominio del hombre por el hombre a partir de esas instituciones era “una consecuencia desplazada del dominio, maltrato y matanza de los animales por parte de los humanos. La imagen del hombre no sale indemne de esa violencia homicida”. (Ferrer 2008:124)

## **Bibliografía**

- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder* Madrid: Alianza.
- DERRIDA, Jacques (2010) *Seminario La bestia y el soberano*  
Buenos Aires: Manantial.
- FERRER, Christian (2008) *La mala suerte de los animales. Técnica y padecimiento*  
Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- NUSSBAUM, Martha (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* Buenos Aires: Katz.
- STEINER, George (2008) *Los libros que nunca he escrito* Madrid: Siruela.

### 6.1.3 Omnívoros

En el plano más evidente el ser humano comparte con todos los vivientes la realidad utilitaria de alimentarse. Sin embargo, la comida está plagada de fantasmas y pasiones, que exceden su carácter fisiológico absoluto e insustituiblemente preservativo pues remite a la percepción y exégesis del mundo. La comida nos nutre, nos estimula a glosar la vida y otorgarle sentido. Es un registro simbólico donde se transcribe y condena una realidad social más amplia.

Más allá de la porfiada consigna materialista —“somos lo que comemos”— la elección alimentaria nos diferencia de los animales y amplía la rama fisiológica a la cultural señalando que lo que comemos es lo que somos, lo que aspiramos a ser o querríamos ser. Ahora, a diferencia de los comientes especializados, el hombre es un omnívoro, lo cual le otorga autonomía, libertad y adaptabilidad: puede variar su régimen y sus alimentos, adaptarse ante la desaparición de ciertas especies y desplazarse para cambiar de ecosistema. Hay pocos omnívoros como el hombre, aunque el más cercano, además del chimpancé, es la rata.

Obviada la asimilación metonímica con el roedor —agudamente narrada por Copi—, la conexión entre el comer y el ser conlleva en el acto trivial de la incorporación una angustia voraz y profunda, tanto en el plano literal como en el imaginario, pues trae aparejada la adquisición de sus propiedades, no sólo a nivel biológico —la energía que consume nuestro cuerpo—, sino también, de manera inconsciente, al transferir analógicamente —fundando identidad o alteridad— algunos rasgos característicos de lo incorporado. Así el alimento construye al comensal y es lógico que él busque construirse comiendo.

Ahora, ciertos alimentos —variables según la cultura— están cargados de emociones e implicancias sociales. El lobo está hecho de ovejas asimiladas —decía Valéry—.

La mirada que se tiene sobre la carne nunca es neutra o indiferente, es el alimento portador de mayor ambivalencia pues moviliza aspectos de la sensibilidad individual y de la sociabilidad. De carne somos, lo cual implica cierta dimensión psicológica en distinguir entre lo mismo y lo otro —endocanibalismo<sup>1</sup>—; pero a su vez comporta a lo largo de la historia, en la constitución biológica un papel determinante en el proceso de hominización a través de la caza, y en el de la cultura da cuenta de vínculos cooperativos que resultan significativos para el orden social.

---

<sup>1</sup> Tal el respeto de los pueblos originarios por todo lo ingerido, aunque especialmente por la carne animal: “Para los indios, muchas de las enfermedades que los afligen son enfermedades provocadas por la venganza de los animales comidos. Cuando se come el cuerpo de un animal sin los cuidados necesarios para no ofender su espíritu, éste puede vengarse y devorarnos (por dentro, en una especie de «endocanibalismo» aterrador). Es necesario, por lo tanto, ser siempre muy cautelosos cuando se trata de comer. Se trata de un acto metafísico muy delicado. La «apertura», la «claridad» humana (diría Heidegger) comienza por la boca —pero no hablo del lenguaje.” (Viveiros de Castro 2013:63)

La historia de la cultura esta plagada de prescripciones respecto del animal como alimento, lo cual lleva a preguntarnos hasta qué punto la prohibición no es la regla más que la excepción, o sea el conflicto latente que existe en nosotros con respecto a la animalidad.

Si nos remitimos a la tradición judeo-cristiana la carne porta un juicio ontológico negativo. El paraíso terrestre del Antiguo Testamento es vegetariano, aunque luego del Diluvio, Yahvé dará al hombre el derecho de comer carne, siempre que se abstenga de ese soplo vital que es la sangre: “Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, y Yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana”. (Gn. 9, 4-5) Y todo nos expide hacia ese dificultoso escrito estatutario que es el Levítico, que según la sugerente exégesis de Mary Douglas acerca de la impureza, los preceptos alimentarios habrían sido señales que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad y perfección divina. Enumerando lo evitable de ser consumido se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal a través de la comida cotidiana, cuya expresión litúrgica adorativa era el sacrificio en el Templo. “En el capítulo 1 del Génesis, Dios creó una profusión de animales fecundos, en las aguas y en los cielos, vio que eran buenos, les bendijo y les dijo que se multiplicaran y llenaran la tierra. Tras crear a esas criaturas vivas, el Dios del Génesis no puede echarse atrás en el Levítico y envilecerlas. Dios no es caprichoso ni inconsecuente. En Dios se concentra el poder de dar vida de todos los Baales locales, Dios es protector de la vida animal y vegetal. Por supuesto, Él no permitirá que sus clientes humanos abusan de sus otras criaturas. El Dios del Levítico exige que se rinda cuentas de la sangre de animales derramada”. (Douglas 2006:33) Con el intento de reintegrar ese libro al resto de la Biblia, la visión antropológica de Douglas acerca de que las leyes alimenticias de Moisés no son una manifestación de repugnancia hacia animales sucios o insectos invasivos, se propone leerlo a la luz del salmo 145, 8-9: “el Dios de Israel es compasivo con todas sus obras”. Ahora, un poco antes y de manera conclusiva, el salmista expresa una frase inquietante: “Él da pan a toda carne”. (Sal. 136, 25). Esto enuncia dos términos que expresan dietas contrapuestas, pues la cárnica implica el derramamiento de sangre y el fin de una vida a partir de una violencia radical. La sola pregunta por lo animal, como este salmo, nos evidencia una paradoja ocluida o no escuchada de nuestra cultura con respecto al alimento: al deber comer para vivir, el ser vivo debe matar a otro ser vivo para comer. Por el contrario, en la dieta vegetariana la única violencia —no menor, aunque si menor— es la del trabajo de producir el trigo y transformarlo en pan.

La mirada existencialista nos puede ser útil: “comer es apropiarse por destrucción”.<sup>2</sup> (Sartre 1989:746) Cierta lectura epidérmica de los alimentos

---

<sup>2</sup> Poco antes, Freud, explicitando la doctrina de las pulsiones decía en consonancia con la cita del existencialista: “En las funciones biológicas, las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí. Así, el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima. Esta acción conjugada y contraria de las dos pulsiones básicas produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones

consiste en pensar que ellos se encuentran siempre a disposición de los hombres en el ámbito natural con el fin de ser apropiados y asimilados, lo cual constituye una violencia inevitable. Ahora, *dar* el pan remite, por parte de Dios, a una distancia que le impone al alimento un carácter distinto al habitual pues le introyecta un estatuto simbólico que nos dice que el mismo puede exceder la función de ser destruido, para ser compartido o comido en común. Símbolo de una alianza que en el discurso crístico se expresa en su entrega compartiendo el pan —o sea su carne— para ser reconocido. De esta manera se rompe la “lógica natural” —animal— del tomar y comer lo que está ahí y el hombre se humaniza.

Así *dar* pan a toda *carne* ¿no sería un registro argumental y testimonial de que la violencia contra el animal es evitable puesto que no conspira contra nuestra supervivencia? Ese salmo puede ser interpretado como un intento de extirparle al hombre una opresión interior secreta que conduce directamente a la violencia.

Más allá de las enseñanzas que uno pueda extraer de los preceptos religiosos, la filosofía no ha dejado de preguntarse por ello, y hoy con la industrialización de las matanzas la pregunta es más urgente que nunca. Bien podemos ser conscientes de las diferencias, pues no se trata de borrar las heterogeneidades, sino de ser capaces de exponer, como señala Derrida, una ética y una política del viviente: el acento en las divisiones da lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infrahumano. “Yo no evoco esto para ir en auxilio de un vegetarianismo, del ecologismo o de las sociedades protectoras de animales —lo que yo también podría desear hacer, y accederíamos así al centro del sujeto. Yo desearía sobre todo, y en seguida, poner a la luz esta necesidad, la estructura sacrificial de estos discursos a los cuales me estoy refiriendo. No sé si «estructura sacrificial» es la expresión más justa. Se trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de esos discursos, que son también de las «culturas», para un matar [*mise a mort*] no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real, pero también simbólica cuando el cadáver es «animal» (y ¿a quién haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales serían irremplazables?), operación simbólica cuando el cadáver es «humano». Pero lo «simbólico» es muy difícil de delimitar en este caso, de donde la enormidad de la tarea, su desmesura esencial, una cierta anomia o monstruosidad de eso de lo que hay aquí que responder, o ante lo que (¿quién?, ¿qué?) hay que responder.” (Derrida 2005a:164)

---

básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo inorgánico.” (1991b:147)

## **Bibliografía**

- DERRIDA, Jacques (2005a) *"Hay que comer" o el cálculo del sujeto*. Entrevista (por Jean-Luc Nancy) en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, FCE, Nro. 17, diciembre de 2005.
- DOUGLAS, Mary (2006) *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona: Gedisa.
- FREUD, Sigmund (1991b) *Obras completas Volumen 23 (1937-39) Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SARTRE, Jean Paul (1989) *El ser y la nada* Buenos Aires: Losada.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* Buenos Aires: Tinta Limón.

#### 6.1.4 Antropofagia<sup>1</sup>

“¡Piedad para el pedazo de carne!” insistía Deleuze.

Existe un imaginario certero del vínculo con la animalidad para que pueda consumarse el acto fágico, la prudente distancia. Animales muy alejados o muy próximos del hombre suelen ser incomedibles. Aunque siempre hay excepciones, la repugnancia o la proximidad afectiva conspiran contra la comestibilidad de ciertas especies. Lo viviente presenta sus vicisitudes en el acto alimentario y muchas veces se expresa en lo sintomático de un *continuum*: así como determinadas características nos alejan de los animales, “comer carne, por el contrario, puede remitir constantemente a lo que nos acerca a ellos: la carne, la sangre, los humores, las secreciones y excreciones, el soplo vital, la promesa de la muerte y la putrefacción. En realidad el consumo de carne amenaza a cada instante con volver a poner en cuestión esta frontera, con imponer la evidencia de la continuidad contra la discontinuidad que buscamos desesperadamente afirmar. De todos los animales los mamíferos son los más cercanos a nosotros: su anatomía recuerda en parte a la nuestra; como nosotros copulan, procrean y amamantan; sus crías pueden enternecernos casi como las nuestras; nuestros mitos los vuelven antropomorfos, nuestros relatos cuentan sus aventuras, les prestan nuestros sentimientos y nuestros deseos, y para terminar, si los antropomorfizamos, «zoomorfizamos» también a nuestros semejantes para describirlos mejor y caracterizarlos. [...] El consumo de carne, en suma, sólo sería posible rompiendo tal continuidad, imponiendo una discontinuidad. Tal vez haga falta que la carne que comeremos sufra en nuestro entendimiento una transformación, que sea *pensada* de otra manera que como emanación de un *self* extraño”. (Fischler 1995: 126-127)

Si cocinar —como estipuló Lévi-Strauss— es una instancia comunicativa a través de un lenguaje que expresa pensamientos, ideas y decires, las categorías representadas por los tabúes alimentarios nos ayudan a percibir el mundo en términos de aquellas polaridades estructurales que ya están prefijadas en nuestra mente y producen hacia el interior de las sociedades el mantenimiento de binarismos —naturaleza/cultura, animal/hombre— que significan en la vida cotidiana. “De hecho, el *cocinar* —la humanizadora coimplicación entre lo «crudo» y lo «cocido»— no habrá sino poner de relieve de una manera incontrovertible la transanimalidad (Hans Jonas) que es inherente a la condición humana”. (Duch & Mèlich 2009:264)

Ahora, si bien la cocina es un universal, pues en tanto que categoría es aplicable a todas las sociedades humanas, existe un tabú infranqueable que es el de

---

<sup>1</sup> Tentado de usar la palabra “canibalismo”, y a pesar de utilizarla en alguna oportunidad en este texto, es necesario aclarar que la misma es uno de los primeros neologismos que produce la expansión europea en el llamado Nuevo Mundo. “También es —como diría Enrique Dussel— uno de los primeros encubrimientos del Descubrimiento, un malentendido lingüístico, etnográfico y teratológico del discurso colombino. Sin embargo, este malentendido es determinante; provee el significativo maestro para la alteridad colonial. Desde el Descubrimiento, los europeos reportaron antropófagos por doquier, creando una suerte de afinidad semántica entre el canibalismo y América.” Véase Jáuregui, Carlos A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp.13 y 14.

la antropofagia, que toda la filosofía política clásica —Maquiavelo, Hobbes— supo bien leer e intentar evitar: el hombre transformado en lobo para el hombre. La Biblia ya había tratado este tema tabuario como exponente de uno de los castigos más terribles para aquellos que desobedecieran la ley divina, en variadas oportunidades como advertencia: “Comerán la carne de sus hijos y de sus hijas” (Lev. 26, 13 y ss.); “Y durante el asedio, será tal la penuria a que te reducirá tu enemigo, que te comerás hasta el fruto de tus entrañas, la carne de tus hijos y de tus hijas, los mismos que el Señor, tu Dios, te había dado.[...] El más fino y delicado entre los hombres de tu pueblo mirará con odio a su hermano, a la esposa que dormía en sus brazos y a los hijos que todavía le quedan, para no compartir con ellos la carne de sus hijos: se la comerá él solo, porque ya no le quedará nada más, en medio del asedio y la penuria a la que te reducirá tu enemigo en todas tus ciudades. La más fina y delicada entre las mujeres de tu pueblo —tan fina y delicada que ni siquiera se hubiera atrevido a pisar el suelo con la planta de sus pies— mirará con odio al esposo de su corazón, a su hijo y a su hija, y se ocultará para comer la placenta salida de su seno y a los hijos que dé a luz, porque estará privada de todo, en medio del asedio y la penuria a la que te reducirá tu enemigo” (Det. 25, 15 y ss.); y en otra parte se relata como hecho realizado: “Hubo entonces mucho hambre en Samaria, y el asedio era tan duro que una cabeza de asno valía ochenta siclos de plata, y unos puñados de cebollas silvestres, cinco siclos de plata. Mientras el rey de Israel pasaba sobre la muralla, una mujer le gritó: «¡Socorro majestad!». Él respondió: «¡No, que te socorra el Señor! ¿Con qué podría socorrerte yo? ¿Con los productos de la era o del lagar?». Luego añadió: «¿Qué te pasa?». Ella respondió: «Esta mujer me dijo: Trae a tu hijo; lo comeremos hoy, y mañana comeremos el mío. Entonces cocinamos a mi hijo y lo comimos. Al día siguiente yo le dije: Trae a tu hijo para que lo comamos. Pero ella lo había escondido». Al oír las palabras de aquella mujer, el rey rasgó sus vestiduras; y como pasaba sobre el muro, la gente vio el cilicio que llevaba sobre su carne. El rey dijo: «Que Dios me castigue si Eliseo, hijo de Safat, queda hoy con la cabeza sobre el cuello»”. (II R. 6, 24 y ss.).

La cultura está plagada de historias en donde la antropofagia se manifiesta como el más horrendo de los castigos, aunque existe una transgresión liminar y definitiva en la cual se conjuga el acto caníbal y el incesto. En la mitología y en las tragedias griegas abundan ese tipo de resoluciones que por lo general acontecen como venganza y a espaldas de los comensales: Ágave devora a su hijo Penteo, Tereo a su hijo Itis, o el Tito Andrónico de Shakespeare que hace que la reina de los godos Tamora se coma a sus hijos. También hay casos de canibalismo filicida voluntario, como Saturno que se devora a sus hijos para evitar que lo derroquen y ocupen su lugar. A sabiendas o no, en todos estos actos vengativos, la “cultura” parece operar como un denominador común, no así en el castigo impuesto por la divinidad en relato bíblico de Samaria en donde lo que prima es el hambre que sólo reconoce una ley, la de la naturaleza: “Dios ha retrotraído a sus criaturas al estado de naturaleza más originario y conflictivo que pueda concebirse. El hombre más delicado y tierno... la más fina y delicada de las mujeres... Ha llevado siglos y milenios dulcificar las costumbres del animal humano, refinar modales, educar una afectividad que permita relaciones humanas estables y altruistas, formar lazos familiares. No menos tiempo ha llevado lograr que ciertos alimentos produzcan en los hombres una repugnancia tal que impida su ingestión. En fin, que la mujer

delicada no quiera apoyar sus pies en la tierra —*i.e.* que use calzado o se la lleve en litera— subraya la distancia cultural que había logrado interponer entre la tierra, es decir, la naturaleza, y ella. Ahora bien, toda esta civilización sucumbe en pocos días bajo el efecto devastador del hambre. El amor se transforma en desconfianza y luego en odio. La mirada protectora se vuelve amenazante. El hombre, desnudo de civilización, queda reducido a un mero *conatus*, ciego esfuerzo por preservar en el ser, y nada más. No hay norma válida que oriente este esfuerzo, ni establezca reglas de juego con otros hombres. El amor, la maternidad, la piedad, sentimientos y costumbres que sostenían la vida cotidiana, tan reales apenas unos días antes, pasan a ser *fata morgana*, meros espejismos para quien sólo desea paliar el dolor físico del hambre. Se rompe todo vínculo. El hombre hambriento se encuentra en una situación en la que nunca antes había estado”. (Madanes 2003:12)

En el relato bíblico hay inocencia, no arrepentimiento sino naturalidad para presentar su caso ante el rey, derecho a comerse su propiedad, o sea su hijo y revocarse como madre, no como ser vivo.

Un intento de explicación psicológica de nuestra misteriosa relación con los alimentos animales es el de las “fronteras del *self*” en donde la boca es un límite sensible entre el interior del cuerpo y el mundo. Para esta versión es central, en la relación humana con la carne animal, lo que se pone en juego en el momento en que el cuerpo del niño se separa del de la madre —el destete—, pues acontecen los límites del yo (interior/exterior, yo/otro). Nuevamente la distancia —necesariamente clasista, pues el hambre y las preocupaciones angostan la libido en las clases desposeídas— imprime su sello al acto. Explicación convincente respecto del disgusto o la repulsión, que en base a la interacción de los *selves* conduciría a una continuidad de lo viviente entre animalidad-humanidad, pero que no contempla —como diría Ernst Bloch— ese impulso fundamental más fiable, que sería la propia conservación: “la preocupación de cómo conseguir el alimento es para Freud y sus visitantes una de las preocupaciones más carente de fundamento. El médico psicoanalista y, sobre todo, su paciente proceden de una clase media que, por lo menos hasta hace poco, no tenía apenas por qué preocuparse por su estómago”. (Bloch 2007a:94)

La antropofagia, independiente de la ocasión en la que se practique, es la alteridad absoluta, la desestabilización de la antítesis adentro/afuera, aunque es sugerente el relato rescatado por ciertos antropólogos respecto de ciertos caníbales que contaban con horror de otros “bárbaros” que llevaban a cabo la misma acción sin estar sujetos a ninguna regla. Esos estudios han demostrado, también, que las características “reglamentarias” y rituales aúnan el consumo de carne humana y animal.

“La cuestión no es tanto saber si es «bueno» o está «bien» «comer» al otro, y a cuál otro. Lo comemos de todas maneras y nos dejamos comer por él. Las culturas llamadas no antropófagas practican la antropofagia simbólica y lo mismo construyen lo más elevado de su *socius*, incluso la sublimidad de su moral, de su política y de su derecho, sobre esta antropofagia. Los vegetarianos también comen al animal y aún al hombre. Ellos practican otro modo de denegación. La cuestión moral no es entonces, ni lo ha sido jamás: hay que comer o no hay que comer,

comer esto y no aquello, al viviente o al no viviente, al hombre o al animal, sino más bien: ya que es bien necesario comer de todas maneras y que eso está bien, y que es bueno, y que no hay otra definición del bien, ¿cómo hay que comer bien? Y ¿qué implica esto? ¿Qué hay que comer?, ¿cómo regular esta metonimia de la introyección? Y ¿en qué la formulación misma de estas preguntas en el lenguaje da todavía de comer? ¿En qué la pregunta, si quieres, es todavía carnívora? La cuestión infinitamente metonímica del sujeto del «Hay que comer bien» no debe ser alimentada solamente por mí, por un yo, que entonces comería mal, ella debe ser compartida, como tú tal vez lo dirás, y no solamente en la lengua. «Hay que comer bien» no quiere decir en primer lugar tomar y comprender en sí, sino aprender y dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-al-otro. No comemos nunca del todo solos, he aquí una regla del «hay que comer bien». Esta es una ley de la hospitalidad infinita. Y todas las diferencias, las rupturas, las guerras (podemos decir las guerras de religión) tienen este comer bien por apuesta. Hoy más que nunca. Hay que comer bien, he aquí una máxima a la cual bastaría con hacer variar las modalidades y los contenidos. [...] El Bien también se come.” (Derrida 2005a:166)

## **Bibliografía**

- BLOCH, Ernst (2007a) *El principio esperanza Vol. 1*. Madrid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques (2005a) “Hay que comer” o el cálculo del sujeto. Entrevista (por Jean-Luc Nancy) en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, FCE, Nro. 17, diciembre.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2009) *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*, Madrid, Trotta, p. 264.
- FISCHLER, Claude (1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo* Barcelona: Anagrama.
- JÁUREGUI, Carlos A., (2008) *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid: Iberoamericana.
- MADANES, Leiser (2003) “Hambre” en *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, Número 2, Buenos Aires.

## 6.2 Humanismo / Animalidad

### 6.2.1. Autómatas

El animismo de los inicios es uno de los exponentes más claros de la asimilación entre el ser y la vida, y de que esta última domina durante un largo tiempo la mirada sobre el mundo, incluso más allá de la muerte. Todo está lleno de vida y ésta se encuentra en todas partes. El panvitalismo era la perspectiva dominante hasta que la extensión del horizonte por parte de la revolución copernicana hiciera tan minúscula la vida dentro del universo infinito, para terminar fundiéndose en el concepto de naturaleza. El pensamiento moderno naturalizará la muerte y convertirá en problemática la vida, cuya expresión se da a partir de aislar las características vitales de los hallazgos físicos, prohibir en ellos nuestra sentida vitalidad y conformar el mundo como un cúmulo de fuerzas inanimadas y sin finalidad que discurren según leyes constantes y conformes según la distribución cuantitativa en el espacio. Este proceso hizo extensible la prohibición del antropomorfismo al zoomorfismo. Nos han desterrado a nuestra humanidad.<sup>1</sup> Matematización del mundo, mecanización del universo, problematización de la vida, naturalización de la muerte, disolución de lo particular en lo general, anulación de todo atributo espiritual.

El dualismo cartesiano —*res cogitans* y *res extensa*— fue una respuesta eficaz para asegurar la separación de la ciencia natural destinada a la aplicación universal del análisis matemático y lograr la exclusión ontológica de la realidad externa de aquello que pudiese resultar inextenso e inmensurable. Los organismos vivos, punto de encuentro de ambas sustancias, resultaron su debilidad y llevaron al extremo la teoría mecanicista, enunciando a los animales como autómatas. Nosotros, en tanto alma humana somos *res cogitans* y ellos, privados de conciencia e interioridad, son *res extensa*, o sea puro automatismo: “Estamos tan acostumbrados a figurarnos que los animales irracionales sienten igual que nosotros que nos resulta difícil liberarnos de esa opinión. Pero si estuviésemos igual de acostumbrados a ver autómatas que imitan perfectamente aquellas de nuestras acciones que pueden imitar y a tenerlos por meros autómatas, no dudaríamos ni lo más mínimo que también los animales irracionales son autómatas”. (Descartes 1980:45)<sup>2</sup> Todas las señales de ellos que podamos percibir de dolor o placer son fenómenos engañosos, pues sólo se trata de cuerpos, sin

---

<sup>1</sup> “La heráldica que llega hasta el comienzo de la modernidad es un zoológico [...] Aunque sea parcial —la historia del *Homo sapiens* es breve—, el proceso de humanización parece haber dejado profundas cicatrices y nostalgias. Hemos sido exiliados a nuestra humanidad”. (Steiner 2008:192)

<sup>2</sup> Véase también la Quinta parte del *Discurso del método*. Resulta oportuno cierto interrogante y respuesta de Merleau-Ponty: “¿Por qué tantos pensadores clásicos muestran indiferencia para con los animales, los niños, los locos, los primitivos? Porque están persuadidos de que hay un *hombre consumado*, destinado a ser «dueño y poseedor» de la naturaleza, como decía Descartes, y por lo tanto capaz de penetrar hasta el ser de las cosas, de constituir un conocimiento soberano, descifrar todos los fenómenos, y no sólo los de la naturaleza física sino también los que nos muestran la historia y la sociedad humana, explicarlos por sus causas y por último encontrar en algún accidente de su cuerpo la razón de las anomalías al niño, al primitivo, al loco, al animal alejados de la verdad”. (Merleau-Ponty 2008:38)

sentimientos. Se logró así discriminar entre el mundo de la materia y el del espíritu, la conciencia humana de los cuerpos en donde el epigramático caso del dualismo hombre-animal “proporcionaba la buena conciencia para el materialismo en todos los demás y el enigma irresuelto del hombre garantizaba la naturaleza propia de todo el ámbito extrahumano-biológico, libre de cualquier tipo de enigma, si bien a la vez carente de sentido desde un punto de vista metafísico [...] la máquina animal, al igual que cualquier otra máquina, plantea, más allá de la pregunta acerca de «cómo» funciona, la que versa sobre el «para qué» de su funcionamiento, esto es, sobre el fin para el que fue diseñada por su constructor. Su funcionamiento, por mucho que carezca de toda teleología inmanente, tiene que estar al servicio de algún objetivo, y este objetivo ha de ser el objetivo de alguien”.(Jonas 2000: 81-82 y 84)<sup>3</sup>

Luego, el darwinismo y su teoría de la evolución bajó del pedestal al hombre, decretó una continuidad y produjo —si bien en contra de su tendencia propia— la devolución del espíritu a la historia prehumana de la vida y de los derechos perdidos a la “evidencia del entendimiento ingenuo”. El emparentamiento en el monismo animal-hombre otorgó, aún con gradaciones, interioridad, y el alma con sus atributos —sentir, sufrir y gozar— se extendió del hombre a toda instancia vital.

## **Bibliografía**

- DESCARTES, René (1980) *Tratado del hombre*, Madrid: Editora Nacional.  
JONAS, Hans (2000) *El principio vida. Hacia una biología filosófica* Madrid: Trotta.  
MERLEAU-PONTY, Maurice (2008) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*  
Buenos Aires: FCE.  
STEINER, George (2008) *Los libros que nunca he escrito* Madrid: Siruela.

---

<sup>3</sup> Puede comprenderse que ante una de las características que señala Jonas de lo humano — utilización de instrumentos o herramientas— las conductas animales resulten maquinales o absurdas, muñidas de una física ingenua, incapaces de establecer ciertas relaciones pues lo primordial es el resultado, pero ahondando la tipificación simplificada puede leerse como que “el animal es el centro de una suerte de «organización» del mundo, porque tiene un comportamiento, porque, en los tanteos de una conducta poco segura, y poco capaz, de adquisiciones acumuladas, muestra a las claras el esfuerzo de una existencia arrojada en un mundo cuya clave desconoce, sin duda, precisamente porque nos recuerda así nuestros fracasos y nuestros límites, la vida animal representa un papel inmenso en las ensoñaciones de los primitivos como en las de nuestra vida oculta”. Véase la Cuarta Conferencia de Merleau-Ponty (2008:35-45), “Exploración del mundo percibido: la animalidad”.

### 6.2.2. Animal simbólico

El símbolo es el cosmos de la humanidad, cuya dotación puede resultar estructuradora o caotizante pues remite constantemente a la ambigüedad y hunde sus raíces en lo prehumano. La vida de los hombres discurre en la conflictiva ejercitación de disposiciones simbólicas, las cuales son a su vez, en la historia de la cultura, emblema de un salto cualitativo respecto de la animalidad. Mediaciones, que según Jonas, pueden instituirse a partir de la herramienta —provee capacidad para dominar las necesidades físicas más perentorias a través de nuevos descubrimientos e invenciones—, la imagen —concreta las visiones sensibles en forma de las representaciones que se articulan, por ejemplo, en torno al imaginario colectivo—, y la tumba —ámbito que intenta superar la inevitabilidad de la muerte y produce una forma de religamiento con el más allá—.<sup>1</sup>

Ahora, la simbolización se centra fundamentalmente sobre dos temas: el universo (*kosmos*), que en tanto cosmos resulta un reducto calidoscópico que en la amplia historia de las mentalidades ha destilado diversas alusiones y demarcado nuestra pertenencia —reintegrándonos a él o vinculándonos jerárquicamente—, y el hombre (*anthropos*), sumatoria de enigmas y perplejidades en todas las culturas, cuyos gestos, partes de su cuerpo y lenguaje han vehiculizado significaciones (antropocósmicas) más allá de lo dado o empíricamente verificable. Pensándonos, la metafísica ha cedido ante la filosofía del hombre y la ontología ante la filosofía de la cultura, restringiendo la pretensión de lo absoluto. Cassirer sitúa su reflexión antropológica en mostrar una serie de concepciones iniciales sobre el ser humano en donde prevalecieron la metafísica, la teología, la matemática y la biología, hasta que en el siglo XIX descolló el factor personal, ante el cual ninguna disciplina podía completar nuestra naturaleza. Insistiendo en que todo organismo posee su mundo físico y una experiencia particular, el hombre da lugar a una nueva metodología centrada en su sistema simbólico —el lenguaje, el mito, el arte, la religión—, lo cual no le permite enfrentarse con la realidad y lo define como animal simbólico. Este tipo de conducta —que no puede retrotraerse a la animal— otorga la posibilidad típicamente humana de apreciar la abstracción, no necesariamente presente, de la conjunción espacio-tiempo. Denominador común dado por el proceso creador, en donde el hombre se distingue de los otros animales sociales en que con respecto a sus condiciones “tiene una participación activa en producirlas y un *poder activo* para cambiar las formas de la vida social”. La cultura humana como una disputa entre tradición e innovación, aunque “tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la *progresiva autoliberación del hombre*. El lenguaje, el arte, la religión y la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal”. (Cassirer 1967: 327 y 333-334).

Resaltando las objetivaciones culturales, en tanto datos a tener en cuenta, y eludiendo la introspección, Cassirer conforma su pensamiento sobre el hombre en

---

<sup>1</sup> Véase Jonas, Hans, “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano” en *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (2012:39-55).

filosofía de la cultura y teoría del símbolo, en donde la visión optimista centrada en la autoliberación, encuentra sus claroscuros en la “astucia del símbolo”: “la finalidad de la cultura no es la realización de la dicha sobre la tierra, sino la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral sobre sí mismo”. (Cassirer 1951:157) Como diría Pascal, el hombre no es ni ángel, ni bestia, aunque posee la capacidad de hacer a ambos.

### **Bibliografía**

CASSIRER, Ernst (1951) *Las ciencias de la cultura*, México: FCE.

\_\_\_\_\_ (1967) *Antropología filosófica* México: FCE.

JONAS, Hans (2012) *Pensar sobre Dios y otros ensayos* Barcelona: Herder.

### 6.2.3. Concepto animal

“El mundo animal carece de concepto” pues no tiene palabras que le posibiliten salir de sí mismo y dominar la exterioridad en su fluir de situaciones. “La ausencia de razón no tiene palabras” aunque las criaturas irracionales han tenido que entrar siempre en razón y posibilitaron la consecución de un orden a partir de la diferencia: “la idea de hombre en la historia europea, halla expresión en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido predicada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del pensamiento burgués — antiguos judíos, estoicos, y padres de la Iglesia—, y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenece ya como pocas otras ideas al fondo inalienable de la antropología occidental”. (Horkheimer & Adorno 1969:288)

La “gloria” humana se escenifica sobre un fondo violento: la caza sangrienta, el cuchillo del carnicero, la tortura del laboratorio. El altar ha devenido mesa de disección, estandartes expiatorios de la ciega necesidad de la especie, que aparenta redimirse con la humanidad cedida al animal, de la que muchos humanos carecen. Con ese solo gesto y los zoológicos —ya casi inexistentes— se oculta que la naturaleza es el lugar donde no hay felicidad, de la misma manera que no la hay en nuestro mundo humano en cuanto mera etapa de la historia natural. La naturaleza es impiadosa, no es ese espacio bucólico que soñaron los románticos del que sólo hubo atisbos lejanos: el arte, el amor, la moralidad son sus máscaras con las que conquista la palabra y el lenguaje. El pesimismo frankfurtiano se extiende del animal a la sociedad de los hombres pues “el entero mecanismo sofisticado de la sociedad industrial moderna no es mas que naturaleza que se despedaza”. Nada es lo que parece: la piedad fascista por los animales, la naturaleza y los niños, es voluntad de persecución. “La caricia negligente al pelo del niño o a la piel del animal significa que la mano, allí puede destruir [...] La caricia sirve para demostrar que ante el poder todos son la misma cosa, que no poseen ninguna esencia o naturaleza específica” (Horkheimer & Adorno 1969:297); resonancias canettianas de la psicología del asir: “no siempre el hombre es lo suficientemente fuerte para alcanzar directamente su presa. La persecución, de por sí hábil y apropiada, le condujo a las más complicadas trampas. A menudo el hombre hace uso de la transformación, que es su principal talento, y se disfraza como el animal que persigue. Es capaz de hacerlo tan bien que aquél le cree. Esta manera de acechar puede designarse como halago. Uno le dice al animal: «Soy idéntico a ti, soy tú mismo. Puedes dejarme estar en tu cercanía». Después de acercarse reptando y de saltar se verifica el primer *contacto*. Quizá sea esto lo que más se teme. Los dedos palpan lo que muy pronto pertenecerá por entero al cuerpo. El aferrar a través de los otros sentidos, el ver, el oír, el oler, es mucho menos peligroso: aún deja espacio entre uno y su víctima; mientras subsista ese espacio subsiste una oportunidad de escapar y todo es impreciso. El palpar en cambio es precursor del gustar. La bruja del cuento hace que se le tienda un dedo para sentir si la víctima está suficientemente gorda. Las intenciones de un cuerpo hacia otro, a partir del instante del contacto, se vuelven concretas. Ya en las vidas inferiores ese momento tiene algo decisivo”. (Canetti 2005:239) Se trata de recordar la naturaleza que domina al hombre en su afán desmesurado de dominio, de señalar su cercanía al animal, que si no sirve para incrementar la potestad de unos

hombres sobre otros bajo nuevos ídolos y modas, debería arrancarle de esa historia natural de la que siempre formó parte. El hombre ha expoliado la naturaleza y a otros hombres desde las alturas de su espiritualidad y sigue entregándolos a esa ciega naturaleza que existe en la cultura y que trata a lo otro como cosa, deshumanizando todo. Hombre y animal se juntan en aquello que parecía mantenerlos separados: la cultura, esa segunda naturaleza que es la sociedad, la comunicación, la conducta, o sea lo inhumano.

### **Bibliografía**

CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder*, Madrid: Alianza.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1969) *Dialéctica del iluminismo*  
Buenos Aires: Sudamericana.

#### 6.2.4. Paradoja animal

La modernidad ha llevado al animal a una instancia paradójica: cada vez resulta más sujeto, a la vez que objeto. Y esto nos habla de las cesuras ambiguas del hombre-animal pues este último puede ser sujeto casi humano o materia desanimalizada.

El proceso civilizatorio ha tendido a humanizar al animal, en donde la ciencia —con el aval disciplinario de la etología— ha derribado ciertos preconceptos tácitos (inteligencia, organización social, lenguaje, etc.) que eran esenciales para diferenciar al hombre de la bestia. El desarrollo industrial de lo agroalimentario —ampliación del horizonte de incorporación— en conjunción con valores más individualistas —subjetividad, deseo y sufrimiento— y el progreso de la sensibilidad ha dotado a los hombres de cierta compasión con respecto a los animales, “seres” capaces de sentir dolor o placer. La sociedad industrial urbana moderna ha dado, cada vez más, en sus hogares lugar al animal y su notable crecimiento puede ser evidenciado a través de la proliferación de los *pet shops*, con un agudo *marketing*, no sólo de la oferta alimentaria sino de todo tipo de vituallas (lúdica, vestimenta, peluquería) y servicios (paseos, guardería, educación, terapéutica) que resulta asimilable a las necesidades humanas. Los animales domésticos son presentados no sólo como parte integrante de la familia con la que conviven, sino también como portadores de una individualidad, identidad y personalidad que los convierte en sujetos.

Por otro lado, la industrialización de la producción alimentaria los ha convertido en materia prima viviente cuya transformación se puede “racionalizar” y “desarrollar” a voluntad. El concepto de “carne en pie” es un mero ejemplo de la desanimalización industrial de la ganadería.

Norbert Elias ha estipulado la declinación de la lógica zoofágica a partir del siglo XVII, con la desaparición progresiva de la costumbre de cortar las carnes en la mesa. Esta supuesta evolución hacia la lógica sarcófaga se emparentaba con la división y la especialización creciente del trabajo, convirtiendo a la familia en una simple unidad de consumo, pero sobre todo al proceso mismo de civilización creciente, que impulsaba a los hombres a rechazar lo que perseguían en ellos mismos como su naturaleza animal.

“Las relaciones que tienen los hombres con los alimentos de carne, son, en cierto modo, muy significativas para considerar la dinámica de las relaciones humanas y de las estructuras psíquicas. [...] la forma en que se sirve la carne cambia notablemente desde la Edad Media hasta la Moderna. [...] desde aquel grado de desarrollo de la sensibilidad en el que la visión del animal muerto sobre la mesa y su despedazamiento se experimentaban como algo alegre y, en todo caso, no como algo desagradable, la evolución ha conducido a otro grado de desarrollo de la sensibilidad en el que se trata de evitar, en la medida de lo posible, toda relación entre un plato de carne y el recuerdo de un animal muerto. En una gran cantidad de platos de carne, la forma animal está tan disfrazada y tan cambiada merced al arte de la preparación y al descuartizamiento, que al comerlos, apenas si cabe recordar su origen animal.” (Elias 1994: 160-163)

Desde la fecha hasta la actualidad, cada vez se halla menos presente la animalidad en nuestros alimentos. La propensión a cosificarlos hace que resulten más adornados, decorados, recortados e irreconocibles. La hamburguesa desanimaliza a la res, y la res a la vaca.

Simultáneamente la ciencia, y en especial la medicina, tiende cada vez más al desmenuzamiento del cuerpo en órganos —cuyo adlátere es el trasplante—, así como al análisis infinitesimal de sus componentes químicos y biogénicos. La trama evolutiva es impiadosa: la lógica tecno-económica y la delicada división animal/hombre dan lugar a una desanimalización sarcofágica de la carne y a una deshumanización vital de nuestra humanidad.

Nuestros vínculos con lo humano son tan paradójicos en el presente como aquellos que establecemos con los animales. Ambos resultan a un tiempo cada vez más objetos y sujetos, pues la frontera entre ellos se ha diluido. Esto se expresa, por un lado, en la experimentación y recombinación genética productiva, que cosifica a los animales y, por otro, en la civilización individualista, que los humaniza, a la vez que la ciencia reanimaliza al hombre. En definitiva, esta relación de hiperantropomorfismo y cosificación, conflictiva y difusa, produce una ligera pero constante crítica del consumo de carne y cierta ambivalente tendencia naturista.

El “culto al verdor” es una constante contracultura en la historia de Occidente, no propia de las clases más desfavorecidas que cultivan la “cultura de la escasez”, sino de una cultura “reaccionaria” contra el consumo de carne de las clases favorecidas —que se afirma en conjunción con la burguesía dominante a nivel económico y social— y en contra del “deseo” de consumir de las clases desasistidas. “La clave del vegetarianismo ético es la representación de una «salvación» que también incluye a los animales y todas las criaturas. Por otro lado, la contracultura vegetariana se encuentra acompañada de una «ética de la frugalidad», la cual pretende instituir formas de nutrimento que se encuentren de acuerdo con las leyes de la naturaleza; unas leyes que respetan el equilibrio ecológico y la relación «natural» entre todos los vivientes”. (Duch & Mèlich 2009:291) Se apela a un “nutrimento consciente” que coloca en el centro la idea de la responsabilidad del hombre con respecto a sus acciones y a la naturaleza. ¿Qué grado de conciencia nutricia o de visión salvífica del hábitat se le puede pedir a aquellos “sobrevivientes” que fomenta constantemente el sistema capitalista?

## **Bibliografía**

- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* Buenos Aires: FCE.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2009) *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*, Madrid: Trotta.

## **6.3 Posthumanismo / Animalidad**

### **6.3.1 Reaccionario**

Apelando a la tradición, “reaccionario” es un pensamiento que cree en la existencia de unas leyes naturales (físicas, teológicas, biológicas, etc.) que acotan la capacidad humana de transformar el mundo. La alternativa de innovar es una constante cultural que siempre reclamó humanizar la realidad hasta hacerla a su imagen y semejanza.

Es sugerente que esa definición clásica, ora conservadora hoy resulte “progresista”: habiendo entendido que el hombre, desatendiendo las leyes naturales o las cadencias del mundo puede rediseñar espacios y especies fuera de toda lógica ecológica y haciendo primar el canon eco-nómico como único valor sagrado.

### 6.3.2. Zoopolítica

Vivimos tiempos extraños: de un futuro impredecible y un presente que aboga por crear una conciencia anclada en la sustentabilidad. La administración de la vida en un modo poshumano se ha convertido en un tópico excluyente en la economía política del capitalismo avanzado. Prácticas sociales y científicas que exceden la vida humana han tomado un protagonismo sobre las que el pensamiento debe operar.

Como hacía decir Orwell a uno de sus personajes: “todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros”. El hombre, sin embargo, ha dejado de ser la medida de todas las cosas. Ninguna especie ha sufrido tantas mutaciones y las seguirá sufriendo: hace un siglo el cuerpo era “otro” en su complejidad, su constitución bioquímica, capacidades y durabilidad. En la actualidad emerge un llamado de atención —bioético— sobre la corporización poshumana que la mera información, en tanto datos acumulados e intervenciones de la ciencia, no agudizan la cognición respecto de decisiones justas o morales. De hecho, el derecho corre tras las realizaciones de la ciencia y de la técnica.<sup>1</sup> “Con esto de la bioética, los términos han cambiado, pero lo que mucha gente pide es bastante parecido: que cuándo, que cómo, que dónde, que en qué circunstancias, que a partir de qué momento se me permite decidir respecto al inicio, manipulación o final de la vida propia o de la ajena. Los avances biomédicos nos permiten —y a menudo nos obligan— a intervenir cada vez más en estos procesos, y a trastocar así su desarrollo «natural»: píldora preventiva o píldora del día después; fecundación artificial con óvulos y semen anónimos o, al contrario, sólo con semen rubricado; eutanasia activa o eutanasia pasiva; ¿cómo establecer una distinción precisa entre clonación terapéutica y clonación eugenésica? El desconcierto es notable, y lógica la reacción ante un menú tan amplio y complicado. De aquí que, igual como se hablaba del «parto sino dolor», hoy se reclame una «ética sin dolor», una directriz precisa y sin confusión posible, una pauta que elimine la perplejidad y nos permita saber de una vez a qué nos hemos de atener. ¿Y qué nos dará este criterio exacto, esta vara de medir, para saber cuándo tenemos que *cerrar el grifo* o cuándo hemos alargado el brazo más que la manga; cuándo es venial y cuándo es mortal nuestra intrusión en el «curso natural de la vida»?”<sup>2</sup> (de Ventós 2009:79-80.)

La vida se ha convertido en un concepto evasivo. Es complejo responder a esas preguntas con el formateo racional moderno del sujeto unitario —“soberanía

---

<sup>1</sup> Esto marca un necesario replanteo entre la relación de la razón jurídica y científica. El derecho se ha ocupado sólo de las relaciones entre los hombres, por eso hay cosas en cuanto hay causas; en cambio para la ciencia hay causas en cuanto hay cosas. Véase Serres 1991.

<sup>2</sup> La noción de “vida” es uno de los conceptos excluyentes que Michel Foucault en su última obra inconclusa, *Historia de la sexualidad*, analizó desde la perspectiva del “biopoder”. Desde la modernidad, el objetivo del poder político ha sido incluir y controlar las fuerzas vivas, biológicas, generativas del pueblo mismo (*demos*) que constituye la esfera social (*polis*) de los regímenes democráticos. Valga aquí una cita de Badiou: “«las democracias» contemporáneas pretenden imponer al planeta un humanismo animal. En él, el hombre sólo existe en cuanto es digno de compasión. El hombre es *un animal lastimoso*”. Véase Badiou 2005:218.

del yo”, en donde la conciencia coincide con la subjetividad— y del humanismo clásico antropocéntrico, pues el mismo fue desplazado por la presión ambivalente de las relaciones sociales postindustriales. La biotecnología y la genética son las claves de la deriva del pensamiento hacia el horizonte de lo poshumano o *zoé* —la vida no humana—, pues la interdependencia entre las tecnologías y los cuerpos instaura una nueva relación simbiótica entre ellos. Todas las tecnologías —bio, ingeniería genética, de la información y comunicación— afectan a los cuerpos y los imbrican en relaciones sociales de poder, inclusión y exclusión (biopoder).

A través del cuerpo el mundo nos toca, sin embargo toda sensibilidad es solapada por la lógica perversa de un sistema de biopoder que ha encumbrado a la cosmovisión centrada en los genes en la fuerza excluyente. Las prácticas científicas contemporáneas nos han involucrado en una determinada inhumanidad que se vincula con lo humano en la inmanencia de su materialismo corporal y con la avanzada genética ha acontecido un “devenir infrahumano” generalizado de *bios* que ha quebrado la categoría de “vida”.

Hoy en los cuerpos convergen las biotecnologías y las tecnologías de la información que hacen a un nuevo sujeto poshumano, o sea no unitario, híbrido y desnaturalizado.

Ahora, no todos los cuerpos son humanos y los animales resultan “útiles” —manipulables, maltratados o torturados— en tanto material vivo para recombinarlos genéticamente y hacerlos productivos en pos del desarrollo de la agricultura biotecnológica, la industria farmacéutica, cosmética y otros sectores de la economía.

Los cerdos no han tenido suerte en el curso de la historia y desde tiempos inmemoriales han sido estigmatizados al prohibirnos echarles perlas o margaritas y resaltar su cochina naturaleza pagana, emparentándolos con los demonios; luego el humanismo moderno los utilizó para probar los efectos del electroshock y en la actualidad el antropocentrismo poshumanista ensaya en ellos modificaciones genéticas con el fin de producir órganos para los seres humanos en experimentos de xenotrasplantes.

El nuevo contexto tecnocultural inscribe la mixtura en nuestra esfera social y simbólica, esta última asimilable hoy a la función simbólica del software de las computadoras. La oveja clonada Dolly, la canibalización bovina o el *Oncomouse* son espectros de lo que alguna vez fue el “reino” animal. El *Oncomouse* fue el primer animal patentado del mundo, un organismo transgénico creado con propósitos puramente investigativos. El *Oncomouse* es el tecnocuerpo *par excellence*: fue creado con el objeto de obtener una mercancía que se pudiera traficar lucrativamente entre los laboratorios y el mercado y así es como navega entre las oficinas de patentes y las mesas de los investigadores. Los ratones genéticamente modificados son los animales más caros del mundo y actualmente hay disponibles entre 2.000 y 3.000 clases de ratones GM. Una cría de tres machos de la serie TG 2576 (nacidos para contraer el mal de Alzheimer) alcanza un valor de un millón de dólares, lo que no es tanto si consideramos que el mercado potencial para la cura

del mal de Alzheimer podría valer 150.000 millones de dólares”. (Braidotti 2009:145-146)

La transnacionalización y la globalización implican la colonización y la comercialización del planeta Tierra en todas sus formas, en donde la biodiversidad —desde una perspectiva poscolonial— se constituye en el “nuevo oro verde de las Indias”. Ahora bien, los relatos de estas innovaciones, por lo general, producen una reacción ambigua que mezcla esperanza y optimismo con pánico y nostalgia. Las sociedades del capitalismo avanzado han logrado apropiarse de la vida desde su estructura primaria en tanto el derecho conjuga expresiones contradictorias, pues invoca a un “derecho humanitario” o humanismo animal que recurriendo a la condición de víctima apela a la “nuda vida” o a un “derecho de propiedad intelectual” que corresponde a la axiomatización de la vida animal misma en su forma elemental, la cual es privatizada y explotada al nivel de su constitución genética. Las empresas multinacionales que están a la vanguardia de la biotecnología, apoyándose en el régimen de propiedad intelectual realizan “biopiratería”, apropiándose de los recursos genéticos de los países del Tercer Mundo, ricos en biodiversidad. Por eso, la mirada crítica sobre el biopoder debe centrarse hoy en el cruce de las tecnologías del poder y las biotecnologías. “El mundo humano comienza, esencialmente, con la *politización* de la vida dado que el llamado *Homo sapiens* es sólo un animal que se ha dotado a sí mismo de antropotecnologías destinadas a dar forma, domesticar, modelar o incluso (o preferentemente) dominar su propia animalidad constitutiva, así como las de sus congéneres. El misterio de la ciencia política no reside tanto en explicar la escisión entre vida vegetativa y vida humana sino en dar cuenta de cómo y porqué la *autopoiesis* del animal humano adquiere, precisamente, la forma de una antropotecnología, y luego, por qué razón, mediante una compleja alquimia, esta se transforma en una tecnología de dominio.” (Ludueña Romandini 2010:217)

## **Bibliografía**

- BADIOU, Alain (2005) *El siglo* Buenos Aires: Manantial.  
BRAIDOTTI, Rosi (2009) *Transposiciones. Sobre la ética nómada* Barcelona: Gedisa.  
DE VENTÓS, Rubert Xavier (2009) *Filosofía de andar por casa* Madrid: Sexto piso.  
LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián (2010) *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia* Buenos Aires: Miño y Dávila.  
SERRES, Michel (1991) *El contrato natural* Valencia: Pre-textos.

### 6.3.3 Posanimalismo

En el ámbito culinario ecuménico es una constante la existencia de alimentos asociados a las jerarquías sociales.<sup>1</sup> Si bien lo cárnico siempre resultó controversial y tuvo sus vaivenes, se impuso y “naturalizó”, cuando en el siglo XIX la cultura burguesa se volvió hegemónica: “el aumento del consumo de carne corre en paralelo con la afirmación de la burguesía como centro económico y social de las sociedades occidentales. Curiosamente, la cultura carnívora es calificada de «feroz» cuando las clases menos favorecidas intentan reproducir el modelo culinario burgués y de «refinada», en cambio, cuando se trata del uso que hacen de la carne las clases económicamente más poderosas.” (Duch & Mèlich 2009:288) Podría establecerse una relación directamente proporcional entre la creciente validación de la democratización del mundo occidental y la imposición de una cultura carnívora.<sup>2</sup>

En la actualidad asistimos atónitos a un “devenir infra-animal” generalizado de *zoé*, desenfocando la idea de lo vital —y hasta del animismo— a partir de la nueva quimera genética que produce “carnes” de los más variados tipos en probeta mediante el uso de células madre. Su nombre, certeramente “marketinero” es tan éticamente perturbador como revisionista: “carne limpia” o “cultivada”.

Sin embargo, como todo en el capitalismo, se transforma en una fiesta de la que intenta participarnos en cuanto a sus virtudes —impacto ambiental<sup>3</sup>—, más no de sus bonanzas. Sobran las razones para impulsar a las *startups* innovadoras y los comunicadores repiten sin cesar el sinnúmero de beneficios sin ninguna mediación crítica. Latente está todavía el fiasco de la “revolución verde” y su tan anunciada como inescrupulosa interrupción del hambre, que resultó, como toda instancia performativa técnica, en tanto “(re)producción de naturaleza” la conformación de nuevas relaciones y ordenamientos inherentemente político-económicos, más no el coto de la inanición.

Así como el consumo de carne, con sus controversias, siempre estuvo presente —como opción o tabú— en las diversas culturas, imaginar instancias

---

<sup>1</sup>“Un rasgo saliente de las culturas culinarias de las principales sociedades de Europa y Asia es su asociación con el hombre jerárquico. La forma externa de su diferenciación se encuentra en la asignación de alimentos específicos a funciones, oficios o clases específicas.” (Goody 1995:133)

<sup>2</sup> Según Klaus Eder la estructura simbólica de la sociedad burguesa se apoya y se reproduce en la ingestión cárnica que podría resumirse de la siguiente manera: “1) Progresivamente, la burguesía adopta una cultura culinaria de carácter carnívoro. 2) Acomodación de las costumbres culinarias del proletariado a la cultura carnívora burguesa. 3) Uniformización de la cultura culinaria, que encuentra en la hamburguesa su «símbolo» característico. 4) Entrada en el Tercer Mundo de la cultura carnívora de procedencia anglosajona”. (Duch & Mèlich 2009:289)

<sup>3</sup> Es indudable la degradación ambiental que produce la ganadería y agricultura industrial. Amén del maltrato animal y, en versión industrial, la eficiencia para producir proteínas, la carne cultivada evitaría los gases de efecto invernadero producidos por vacas y ovejas, reduciría, entre otras, la cantidad de tierras y agua necesarios para producirla, lo cual lograría generar productos alimentarios sustentables y —habría que ver si— más seguros.

sustitutivas también fue algo anhelado. De hecho, Asia nos ha legado una tradición que persiguió sustituir las proteínas animales con diversos vegetales: el tempeh y el tofu a base de soja o el seitán hecho de gluten de trigo resultan legados pretéritos.

Existen dos instancias que suponen conjugar el relevo de la carne: por un lado, proteínas extraídas de vegetales u hongos, donde incluso se logró realizar versiones vegetales de la hemoglobina con el fin de asimilar la sangre; por otro, sustitutos derivados de células madre de diversos animales cultivadas en sistemas *in vitro* denominada “agricultura celular”. La inteligencia artificial aplicada a la combinación de vegetales para producir alimentos sustitutos de los derivados animales no produce reproches ni temores —la bondad de lo “natural”, aún se trate más de un jardín biotecnológico, es mucho más valorada en el imaginario que la manipulación genética—<sup>4</sup>; en cambio “alimentar células” para que se reproduzcan, amén de las fantasías que despierta, encuentra “obstáculos técnicos” insoslayables y requiere una aprehensión prudente. Como mínimo existen tres dificultades técnicas que debemos seguir de cerca para ver cómo la ciencia y la industria los “supera”: “El primero es el de la alimentación de cultivos celulares. Como ocurre con los organoides, la ausencia de un sistema vascular no permite superar un cierto volumen de células. El segundo es la falta de un sistema inmune, lo que vuelve a los cultivos celulares susceptibles a patógenos, por lo cual o se trabaja con altas dosis de antibióticos o se crea un ambiente totalmente estéril. Esto último es difícil de conseguir en una fábrica que debería producir toneladas de «carne». El último obstáculo es el hecho de que las células musculares necesitan un soporte físico para desarrollarse. En los laboratorios se utilizan platos de cultivo desechables de plástico donde las células crecen en una sola capa. Por ejemplo, la mencionada hamburguesa de Mark Post fue creada colocando manualmente miles de capas de células unas encima de otras, algo inviable a escala industrial. Se sugiere crear soportes 3D fabricados con materiales comestibles, lo que permitiría a las células crecer en todas direcciones, pero a día de hoy estos materiales no existen. Excepto la empresa de Post, MosaMeat, *ninguna divulga exactamente qué tipo de células o procesos de producción usarán*, amparándose en la propiedad intelectual.” (Bárcena 2018:40)

Un pedazo de carne es mucho más que la lacónica representación que de ello se hace un/a carnívoro/a. No sólo exige piedad, sino también una omnicomprensión de su condición latente. Resulta de un variado micro-ecosistema celular: musculares esqueléticos, adipocitos o grasa, neuronas o nervios, fibroblastos o piel, condrocitos o huesos y vasos sanguíneos. Así, se necesitan organoides u órganos sin cuerpos en versiones nano con su respectivo complejo celular, que sólo es cuestión de escala, para que devengan órganos. Si bien la organogénesis está a la vanguardia del desarrollo científico, casi como una paradoja del destino, el desarrollo se obstaculiza cuando, a partir de un

---

<sup>4</sup> Las compañías dedicadas a esto lo explican de la siguiente manera: se trata de un algoritmo que usa inteligencia artificial para analizar estructuralmente alimentos con base animal —por ej. carne, leche, mayonesa, etc.— y luego recrearlos, en sabor y textura, mediante una combinatoria de plantas existentes en la naturaleza.

determinado tamaño, por falta de vascularización los nutrientes no pueden ser transportados a todo el organoide y éste literalmente, “muere de hambre”.

La técnica nunca es inocua, sino políticamente performativa: produce realidad, instaura formas, impone ordenamientos, forja relaciones, restablece tiempos y espacios. Se vuelve prístino que ella no trata con la naturaleza, sino la crea. Ausenta la vida, la descontextualiza, deviene información.

Desde la modernidad, lo que siempre estuvo en juego —como dice Latour 2001:339— es el dominio: pensando y fantaseando un mundo posible se remedó a Dios y se lo hizo, como Él a nosotros, a imagen y semejanza. Así, “la ingeniería genética combina un proceder posmoderno (sustentado en la flexibilidad, esto es, en el trasvase de información genética sin atender a los contextos específicos de las formas de vida trasvasadas) y un discurso moderno (sustentado en la creencia del dominio, de una omnisciencia que permitiría mantener bajo control aquello que ha sido creado). La ingeniería genética nos introduce así, con su modificación de plantas, árboles y animales en la creación de una nueva naturaleza, de un nuevo génesis biotecnológico en donde la retórica del dominio esconde la impredecibilidad de la quimera construida.” (Mendiola 2006:306). Estamos siendo testigos dispersos de una nueva ontología de entidades no humanas que se expresa como una oquedad silente de incertidumbres.

## **Bibliografía**

- BÁRCENA, Diego (2018) “Carne de laboratorio, la excusa (tecno) ecológica” en *Ecologista* Nro. 96, junio de 2018, Editora Ecologistas en Acción, Madrid, pp. 38-41.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2009) *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*, Madrid: Trotta.
- GOODY, Jack (1995) *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada* Barcelona: Gedisa.
- LATOUR, Bruno (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* Barcelona: Gedisa.
- MENDIOLA, Ignacio (2006) *El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica* Madrid: Catarata.

## **VII. Comida y bebida**

*El humo de la sopa es el prelude del arca de la alianza*  
Lezama-Lima, José. *Paradiso*

## 7.1. La secreta negrura de la leche

No hay mayor dialéctica epigramática que lo blanco y lo negro. Tal es así que dichos vocablos parecen cargar con cualidades inherentes e intransferibles, resultan sustantivos adjetivados o juicios morales. El *pathos* de la nobleza y la distancia —en acepción nietzscheana—, discrimina entre lo bueno-claro y lo oscuro-malo: “la palabra distintiva de la aristocracia, que acaba significando el bueno, el noble, el puro, significaba en su origen el cabeza rubia, en contraposición a los habitantes primitivos, de piel morena y cabellos negros.” (Nietzsche 1990b:35); y se extiende hacia todo lo que nos rodea —de la sombría papa<sup>1</sup> a la luminosa leche— capaz de ser interpelado por la “inversión de la mirada”: “esos nigromantes que con todo lo negro saben construir blancura, leche e inocencia”. (Ibídem:54) ¡Vaya mayéutica de los colores!

Daltonismo semántico mediante, todo texto —amén de su puro goce escritural— viene a camuflar lo blanco de toda página. Huellas de un trabajo de estilo que, según Barthes a quien no le gusta la leche<sup>2</sup>, anuncia el reino del

---

<sup>1</sup> Si la leche se asocia con lo blanco, la papa es identificada con lo negro. De hecho ella viene de la profundidad de la tierra, cuestión que ha causado un sinnúmero de prejuicios diversos: entre los cuales destacaremos ciertas creencias medievales que suponían que los cultivos subterráneos (papa, ajo, cebolla, etc.) estaban malditos, y esta solanácea en particular —denominada “manzana del diablo” — fue rechazada en Europa por ser considerada tóxica y sólo formó parte durante mucho tiempo del consumo de las clases populares. En la Argentina, como en otras latitudes, asociado a una cocina popular resultó emparentada a las clases subalternas por la tonalidad de su piel oscura producto de la presencia ineluctable de los pueblos originarios. No es casualidad que el partido con el que se identifican las clases sociales más pobres, haya tenido en su principal política la vocación de escribir un folleto sobre la papa para estimular su consumo. Eva Perón firmó un escrito que fue editado en 1953 en el que se propone “racionalizar la producción de este elemento fundamental de la alimentación del pueblo, amparar al productor rural de las maniobras especulativas de los monopolizadores, entregar a las cooperativas la comercialización de su producción y realizar una mejor distribución del producto para que llegue a centros de consumo y a todos los hogares. De esta manera se lograrán positivos beneficios para la mejor alimentación del pueblo, ya que la papa es un elemento básico de la misma.” (Perón 1953:3) El folleto buscaba enseñar su correcta utilización para obtener de ella el mayor valor nutritivo dando ciertas indicaciones básicas y recogiendo diversas recetas. Si bien hay dudas sobre su autoría y la racionalidad condiciona a explicar esta publicación a partir del interés que ese gobierno tenía en “reemplazar al adorado trigo por esta fécula alternativa” (Pite 2016:135), nos interesa resaltar que la representante indiscutida de los “cabecitas negras” se advoca a firmar un escrito testamentario sobre la papa.

<sup>2</sup> Un Barthes postestructuralista confiesa su disgusto por la leche y los alimentos dulces mientras esboza, al paso, una teoría de la representación: “En un texto antiguo que acabo de leer (un episodio de la vida eclesiástica relatada por Stendhal) se suceden los alimentos nombrados: leche, tartas, queso a la crema de Chantilly, confituras de Bar, naranjas de Malta, fresas con almíbar. ¿Es un placer de pura representación (sólo experimentado por el lector goloso)? Pero a mí no me gusta la leche ni los alimentos azucarados y me proyecto muy poco en el detalle de estas comidas infantiles. Aquí ocurre otra cosa relacionada sin duda a otro sentido de la palabra «representación». Cuando en un debate alguien *representa* algo a su interlocutor no hace más que alegar el *último estado* de la realidad, lo inmanejable que hay en ella. De la misma manera tal vez el novelista citando, nombrando, notificando la comida (tratándola como notable) impone al lector el último estado de la materia, lo que en ella no puede ser sobrepasado, dejado de lado (aunque no es el mismo caso el de los nombres citados anteriormente: *marxismo*, *idealismo*, etc.). ¡Es eso! Este grito no debe ser entendido como una iluminación de la inteligencia sino como el límite mismo de la nominación, de la imaginación. En resumen habría dos realismos: el primero descifra lo «real» (lo que se demuestra

significante: el lenguaje del bebé glotón, los fonemas lácteos del jesuita Van Ginneken, o toda demanda que anuncia la neurosis del deseo.<sup>3</sup> “La página en blanco da el derecho a soñar” (Bachelard 1993:34-35) y la luz de una vela, no sólo esclarece la soledad, sino que ilumina esa hoja vacía. (Bachelard 1975:20)

El amor filial tracciona la imaginación material y le imprime su impronta maternal: la madre como la naturaleza nutren de leche o de agua y fecundan la vida. “Para la imaginación material todo líquido es un agua. Un principio fundamental de la imaginación material obliga a colocar en la raíz de todas las imágenes sustanciales uno de los elementos primitivos. Esta observación está justificada visual y dinámicamente: para la imaginación todo lo que *corre* es agua. [...] examinando el problema en el sentido psicoanalítico, tendremos que decir que toda agua es leche. Más precisamente, toda bebida dichosa es una leche materna. [...] dos grados sucesivos de profundidad inconsciente: en primer lugar, todo líquido es un agua; luego, toda agua es una leche.” (Bachelard 1997:178-179) El agua corriente heraclitiana transita bajo la vía láctea que alguna vez distrajo a Tales.

La lactancia termina de sellar un vínculo irreductible. La leche materna, vírica, marca una diferencia —a veces entre sociedades<sup>4</sup>—, siempre entre géneros

---

pero no se ve); el segundo dice la «realidad» (lo que se ve pero que no se demuestra); la novela, que puede mezclar los dos realismos, agrega a lo inteligible de lo «real» la cola fantasmática de la «realidad»: sorpresa porque se comiese en 1791 una «ensalada de naranjas al ron» como en nuestros actuales restaurantes: esbozo de inteligible histórico y empecinamiento de la cosa (la naranja, el ron) por *estar allí*.” (Barthes 1991a:73-74)

<sup>3</sup> Como tantas otras veces se opta por asimilar el alimento y el lenguaje (gastrosofía), aunque en este caso se atenga a destacar las especificidades del lactante pre-neurótico: “Me presentan un texto, ese texto me aburre, se diría que murmura. El murmullo del texto es nada más que esa espuma del lenguaje que se forma bajo el efecto de una simple necesidad de escritura. Aquí no se está en la perversión sino en la demanda. Escribiendo su texto, el escriba toma un lenguaje de bebé glotón: imperativo, automático, sin afecto, una mínima confusión de clics (esos fonemas lácteos que el maravilloso jesuita van Ginneken ubicaba entre la escritura y el lenguaje): son los movimientos de una succión sin objeto, de una indiferenciada oralidad separada de aquella que produce los placeres de la gastrosofía y del lenguaje. Usted se dirige a mí para que yo lo lea, pero yo no soy para usted otra cosa que esa misma apelación; frente a sus ojos no soy el sustituto de nada, no tengo ninguna figura (apenas la de la Madre); no soy para usted ni un cuerpo, ni siquiera un objeto (cosa que me importaría muy poco en tanto no hay en mí un alma que reclama su reconocimiento), sino solamente un campo, un fondo de expansión. Finalmente se podría decir que ese texto usted lo ha escrito fuera de todo goce y en conclusión ese texto-murmullo es un texto frígido como lo es toda demanda antes que se forme en ella el deseo, la neurosis”. (Barthes 1991a:12-13) A la manera del *Ecce homo*, Barthes realiza en un escrito de 1975 comentarios sobre varios de sus libros y se detiene en este pasaje para meditar sobre la escritura y el estilo, preguntándose: “¿qué relación se puede encontrar entre la leche y los jesuitas?” (2018:104)

<sup>4</sup> Luego de teorizar sobre la vaca (= madre + naturaleza) y sobre la homofonía en el emparentamiento sustancial con el mar, Tournier se pregunta y concluye: “¿Hay que relacionar distintas sensibilidades con los hábitos alimentarios relacionados con la leche? El hecho es que los europeos son poco bebedores de leche. Para ellos la leche es más una materia prima que una bebida. La consumen preferentemente en forma de yogurt o queso. Los *milk-bars*, con sus grandes vasos de leche, son una especialidad americana cuya implantación en Europa resultó un fracaso. Por otra parte, es curioso hasta qué punto el queso es característico de cierta civilización mediterránea. El queso, junto con el pan y el vino, constituye la trinidad de la mesa europea. Los

y progenitores. “¿Hay que decir del sujeto temprano que sólo es un observador voluptuoso en la periferia de un sorbo eufórico?” (Sloterdijk 2003b:95) La madre y el hijo, aliados por la nutrición, seguirán unidos ilimitadamente y hasta serán capaces de compartir los sueños —como en el inicio de la película homónima de Sokurov (1987)—; *Padre e hijo* (2003) escenifican la versión crística del abandono: “el amor de un padre crucifica; un hijo que ama se deja crucificar” —se invierte el pietismo del vínculo materno, y se impone el devenir sacrificial de toda relación paterna—. Estas instancias relacionales no se desvinculan nunca de la cuestión alimentaria —en las películas citadas, ante los roles circunscritos y excluyentes, el hijo se muestra preocupado por alimentar a la débil madre y el padre, antes de ausentarse, insiste con alimentar a su descendiente—, y hasta podría especularse una teoría sobre los cuerpos, los vínculos, el lenguaje, la materia, el espíritu y la nutrición a partir de una instancia iniciática diferencial: “¿De veras el padre — mejor dicho, el cuerpo del padre— puede ofrecer algo nuevo al ocuparse del cuerpo del hijo? Desde luego, ha aprendido por fin a ayudar a su compañera; pero, en efecto, se presenta *como un nuevo compañero, no como un padre nuevo*. No le falta solo el pecho, sino que carece del ejemplo, de una relación específica con el acto de nutrir. Incluso quienes sostienen que los hombres son mejores cocineros que las mujeres saben que pueden serlo, pero no tanto como prolongación de su ser padre, sino como emprendedores alimentarios: su relación con ello resulta profesional, la comida no representa un lenguaje para hablar con el hijo, como en el caso de la madre. No existe una especificidad del modo de alimentar paterno; o, mejor dicho, la alimentación arquetípica paterna no es material, sino cultural y espiritual”. (Zoja 2017:199-200)

Cualquier sustancia mundana contiene en su interior lo opuesto de su apariencia. *Coincidentia oppositorum*, dirá en principio Nicolás de Cusa, para luego convertirse, en tanto ideario tácito, en el alma de la gnoseología analógica romántica. Dialéctica de lo interno y lo externo u oscura visión de un ser secreto que el gesto hermético del alquimista había puesto al descubierto tras el abuso de los insomnes braseros y alquitaras. No muy diferente de los retruécanos semánticos del poeta<sup>5</sup> que, en sus diversas contorsiones refleja imágenes que viven de la contradicción sustancial de su atributo: “la negrura secreta de la leche” (Audiberti). “Y lo que resulta extraño es que esa bella sonoridad no es una simple alegría verbal. Para quien gusta de imaginar la materia, es una alegría profunda. Basta efectivamente con soñar un poco con esa blancura pastosa, con esa blancura consistente, para sentir que la imaginación material necesita tener una pasta oscura bajo la blancura. Sin ello, la leche no tendría en medida alguna esa blancura mate, bien espesa, segura de su espesura. No tendrá, esa leche nutricia, todos esos valores *terrestres*. Es el deseo de ver, por debajo de la blancura, el revés de la

---

americanos, que se quedaron en el estadio de la leche, parecen víctimas de un fenómeno de fijación infantil.” (Tournier 2002:37-38)

<sup>5</sup> El extravagante lírico Carlos Argentino Daneri, practicante del arte del *scherzo* y descubridor del *aleph*, en ocasión de buscar la palabra justa para un agua blanca juega con posibles alternativas tan petulantes como risueñas: “La palabra *lechososo* no era bastante fea para él; en la impetuosa descripción de un lavadero de lanas, prefería *lactario, lactinoso, lactescente, lechal...*”. (Borges 1974:621)

blancura, lo que lleva a la imaginación a hacer más oscuros ciertos reflejos azules que corren por la superficie del líquido y a encontrar su camino hacia «la negrura secreta de la leche»”. (Bachelard 2006:36)

La imaginación material o la psicología de las cosas, o sea significaciones materiales que nos revelan su sentido en un mundo que se nos hace presente cargado de acepciones. ¿Qué vitalismo expresan el correr del agua y la sangre, la transmisión de lo lácteo, el devenir de sólido a líquido? “La comparación de la nieve fundida con otras fundiciones más misteriosas (por ejemplo, con el contenido de ciertos antiguos mitos: el sastre de los cuentos de Grimm coge un queso entre sus manos, hace creer que es una piedra, y lo aprieta con tanta fuerza que el suero gotea; los asistentes creen que ha hecho gotear una piedra, que le ha exprimido el líquido) puede informarnos sobre una secreta liquidez de los sólidos, en el sentido en que Audiberti, bien inspirado, ha hablado de la secreta negrura de la leche. Esa liquidez que deberá compararse a su vez con el jugo de las frutas y con la sangre humana —que es también algo como nuestra secreta y vital liquidez— [...]” (Sartre 1989:730) La comparación entre la sangre y la leche, tanto en sus generales semejanzas de origen baconiano como en los pequeños detalles que diferencian ambos líquidos (coagulación, por ej.), será justamente una forma de problematizar la cultura científica y destacar los obstáculos epistemológicos o las sombras que proyecta el conocimiento instituido. (Bachelard 1993a:76) ¿Hasta qué punto la leche no es un avatar de la sangre?<sup>6</sup>

Hacemos mención al ser y al parecer de las cosas. *Dialécticas de la imaginación* cuya vocación es aprehender la realidad superpuesta en lo que se oculta más que en lo que se muestra y *dialécticas de la razón* que exponen contradicciones para abarcar la totalidad de lo posible. De ahí la importancia del psicoanálisis, que diluyendo la ilusión monádica-individualista de yoes sustanciales frente a fueras absolutos, que trabaja en nuestros “interiores” y nos invita a pensarnos con otros. “Si [...] las dosis de leche materna fueran sujetos y no meras cosas, si fueran demonios benignos, por ejemplo podría decirse sin extravagancia que toman posesión de sus consumidores y se instalan en ellos como ocupantes que piensan quedarse para largo. [...] ¿No surgen realmente las dimensiones interiores del sujeto sólo porque desde sus condiciones más

---

<sup>6</sup> Tal vez este interrogante sea un desliz más de su sobredeterminación simbólica —desde su destaque entre los humores, pasando por la trascendencia religiosa, hasta el condicionamiento del linaje—, aunque el imaginario ha dejado entrever místicamente no sólo lágrimas como “sangre del alma”, sino también “sangre blanca” (leche o esperma) o la leche como sangre blanqueada, o sea “sangre menstrual que ha dejado de manar durante el embarazo y se ha dirigido hacia los senos de las mujeres encintas. Estas afinidades se ven confirmadas por las relaciones de la leche con el órgano sexual secundario, pero muy atractivo, y por su valor nutritivo para el infante a quien la sangre materna alimenta en la matriz y a quien a veces fabrica con ella. A los pueblos ágrafos les obsesiona el doble paralelismo de la mama y el útero, la leche y la sangre, tema que vuelve a encontrarse en muchos textos de la Antigüedad y la Edad Media (Roux 1990:51-52) En cierta película de Michael Haneke, el pastor protestante le comenta a sus hijos que cuando ellos eran más pequeños su esposa solía amarrarles al cabello o al brazo una cinta de color blanco, que era para recordarles la inocencia y la pureza; como habían crecido y continuaban teniendo malos modales, además de darles diez golpes con una vara y al niño atarlo a la cama mientras duerme, le volvería a poner un listón recordatorio, esta vez de color rojo y deberían usarlo hasta que su padre vuelva a confiar en ellos. (Haneke 2009:9:54 a 11:57min.)

tempranas le susurran cantos de sirena desde el agua? ¿No se convence todo niño que no es víctima del desamparo de la ventaja de haber nacido, sólo porque hay mamilas eudemónicas, espíritus-caramelo benignos, ampollitas conjuradas, hadas bebibles que velan discretamente en su cama para irrumpir de vez en cuando tranquilizadamente en su interior? ¿No se socava en el individuo, por una suma de invasiones provechosas, una gruta de amor en la que habrá un aposento común, para toda la vida, para la mismidad propia y sus espíritus asociados?” (Sloterdijk 2003b: 95-97) El amparo que suscita todo vientre siempre fue un estado ideal inapelable: desde el desobediente Jonás en su exilio feliz en el interior de la ballena (Jn. 1:17), al obediente Job que, ante las insoportables pruebas divinas se pregunta retóricamente: “¿No me hiciste cuajar como leche y consolidarme como queso?” (Jb.10:10); “¿Por qué me hiciste salir del seno materno, por qué no me extinguí antes de que me viera un ojo?”(Jb. 10:18)

Descartes, en su intento de discernir la topografía del alma y desenmarañar el comportamiento humano, había dado cuenta —con su consabida perspectiva maquinica del cuerpo— de la transmisión de la madre en el vientre o en amamantamiento de futuras pasiones particulares. (Descartes 1997:203 / Art. CXXXVI). Su lectura alentó a Alain a escribir su “Himno a la leche” en donde señala que las primeras digestiones transmiten el lenguaje del amor: “El primer himno de amor fue ese himno a la leche materna cantado por todo el cuerpo del niño, acogiendo, besando y extrayendo por todos los medios lo mejor del primer alimento. Y ese entusiasmo de mamar es fisiológicamente el primero del mundo. ¿Quién no ve que el primer ejemplo del beso está en el niño que mama? (Alain 1966:178) Tanto correctismo político puede ser puesto en duda por Maupassant, quien en su cuento “Idilio” no solo le otorga a ese alimento, por protagonizar un inicio prístino, la categoría de universal, sino que le agrega la sensualidad del continente, propio de la imagen del pecho femenino. (Maupassant 2011:443-448)

La boca abierta demanda y grita aunque también acoge y gesta. Es la representación externa de la cavidad abdominal. Una antesala no del todo oscurecida que preanuncia las entrañas y sus sombrías profundidades. Acaso ingerir, ¿no es símbolo más antiguo de la muerte y la destrucción? —como insinúa Bajtin<sup>7</sup>—. Definitivamente lo que salva, mata. Amén de las prescripciones — “no cocinarás a un cabrito en la leche de su madre” (Éxodo 34, 26) o “toda persona que comiere sangre será exterminada de su pueblo” (Levítico 8, 26)—, cuerpo sumario imaginario que diferencia la alimentación de la nutrición y registro tan indefectiblemente humanizante como la prohibición del incesto<sup>8</sup>, lo que comemos ya no es lo que era. A través de la comida el mundo industrial ha cooptado nuestros cuerpos, transformado nuestra biología, introyectado nuestra carne y

---

<sup>7</sup> “La imagen de la boca muy abierta se asocia a las de la deglución y la absorción, por una parte, y a las entrañas y el alumbramiento, por la otra. Las imágenes del banquete, así como las de la muerte, de la destrucción y los infiernos, gravitan en torno a ella”. (Bajtin 2003:305)

<sup>8</sup> “En efecto, complementando el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, la prohibición del incesto no es la única regla antropológica y antropogénica universal, es necesario agregarle la distinción entre nutrición y alimentación. Ninguna sociedad humana puede existir sin prohibiciones alimentarias explícitas o veladas.” (Redeker 2014:22)

opacado nuestras almas. La industria se expresa a diario en todos nosotros sigilosamente y desde el final de la Segunda Guerra Mundial viene forjando una “mutación antropológica” articulada por la tecnoalimentación, en la que concurren colaborativamente otras disciplinas —medicina, nutrición, cirugía plástica, deportología, educación física, estética, publicidad, etc.—. Tal vez ha llegado el momento en que se develó aquél anuncio foucaultiano del “fin del hombre”<sup>9</sup>, e irónicamente la aparición de uno “nuevo”, definitivamente alejado de los ideales socialistas y cubierto de retazos de humanidad. Una nueva especie: un ciborg creíble, un zombi en que creer. Organismos pluricelulares infestados y colonizados por la química industrial, en donde los OMG son sólo una parte de la línea de montaje.

Ni la leche es lo que era, ni nosotros lo somos. Por lo tanto no puede pensarse, en muchos aspectos, las cosas como se esbozaron en el pasado. Se ha producido una trasmutación profunda: el cuerpo dejó de ser, en sus diversas versiones, un apéndice de la máquina (Marx<sup>10</sup>, Weil<sup>11</sup>), y ya ni siquiera puede ser pensado a partir de la más cercana representación maquina orgánica: “En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano se empalma a una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquella. [...] De este modo, todos «bricoleurs»; cada cual sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina-energía, siempre flujos y cortes.” (Deleuze & Guattari 1974:11) Existe una ignota normatividad para los cuerpos que, seducidos por una expiración retardataria, indefectiblemente produce una procastinidad de su versión “sin órganos” —autodescubrimiento, emplazamiento anormativo—.

Si de Platón en adelante todas las filosofías, según diversas versiones, explicitaban la muerte como la desaparición de la exterioridad-cuerpo y la supervivencia del interior-alma, nuestra época tiende a invertir esta fórmula y a forjar un cuerpo nuevo desalmado. “Ahora bien, ¿quién no es consciente de la

---

<sup>9</sup> “En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos.” (Foucault 1986:373)

<sup>10</sup> “En la manufactura y la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura, los obreros son otros tantos miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica, existe por encima de ellos un mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndices vivos.” (Marx 1986:349 / Capítulo XIII “Maquinaria y Gran industria”)

<sup>11</sup> “A veces nos parece que nos somos más que una máquina de producir [...] Al nivel del obrero, las relaciones establecidas entre los diferentes puestos y las distintas funciones son relaciones entre las cosas y no entre los hombres. Las piezas circulan con sus fichas, la indicación del nombre, de la forma y de la materia prima. Casi podría llegar a creerse que ellas son las personas, y los obreros las piezas intercambiables. [...] Las cosas juegan el papel de hombres y los hombres el papel de cosas; ésta es la raíz del mal.” (Weil 1962:43 y 113)

acción proteica —es decir de transformación técnica— operada en el hombre por la alimentación contemporánea (cuyo retraso de la vejez y de la muerte es apenas un aspecto)? Los productos químicos que ingerimos a diario a través de nuestra alimentación hacen penetrar la industria hasta nuestras células más íntimas. La industria trabaja comida tras comida en nuestra textura carnal, tejiendo la carne humana, nuestro tejido íntimo. Cada vez que comemos absorbemos productos de los que generalmente apenas conocemos parcialmente la composición y de lo cual es imposible escapar: la industria interviene en múltiples puntos de la cadena alimentaria. [...] nuestra carne se ha vuelto industrial. [...] En adelante la industria alimentaria es una fábrica de hombres, mejor, una fábrica de pasta humana. [...] La fábrica contemporánea amasa una carne humana inédita.” (Redeker 2014:16-17)

A pesar de este brutal proceso silente de colonización somática, la leche — en tanto clara y alimento precedente— sigue siendo congregada como sustancia vital. Sin embargo, como todo lo que nos nutre es la expresión de otra cosa: su secreta negrura. Así como vivir es morir un poco, —cumplir años puede leerse mas que como algo agregativo y el aniversario de nuestra natalidad, como el acercamiento de la supresión de la vida—, comer es alimentar la vida para su extinción. La vida, a corto plazo, es la condición de posibilidad de la comida, aunque a largo plazo nos prepara para la muerte. En algún punto, y mas allá de lo convivencial, anticipa el fin furtivamente, pues si bien supone la prevalencia del individuo —como imaginaban los iluministas—, también proyecta sus sombras pues nos anula en preeminencia de la especie. El sueño racional forja monstruos. La falsa claridad no es más que otra experiencia mítica.

## Bibliografía

- ALAIN (1966) *Sobre la felicidad* Madrid: Alianza.
- BACHELARD, Gaston (1975) *La llama de una vela* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (1991) *La tierra y los ensueños de la voluntad* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1993a) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1993b) *La poética de la ensoñación* Bogotá: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1997) *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad* México: FCE.
- BAJTIN, Mijail (2003) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* Madrid: Alianza.
- BARTHES, Roland (1991a) *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1991b) *Mitologías* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Roland Barthes por Roland Barthes* Buenos Aires: Eterna cadencia.
- BORGES, Jorge Luis (1974) “El Aleph” en *Obras completas* Buenos Aires: Emecé.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1974) *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* Barcelona: Barral Editores.
- DESCARTES, René (1997) *Las pasiones del alma* Madrid: Tecnos.

- FOUCAULT, Michel (1986) *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* Buenos Aires: Siglo XXI.
- HANEKE, Michael (2009) *Das weisse band. Eine deutsche kindergeschichte (La cinta blanca. Un cuento infantil alemán)* [Film: 144 min.].
- MARX, Karl (1986) *El Capital. Crítica de la Economía Política* México: FCE.
- MAUPASSANT, Guy de (2011) "Idilio" en *Todas las mujeres* Madrid: Siruela.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990b) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* Madrid: Alianza.
- PERÓN, Eva (1953) *La Papa. Valor alimenticio, su preparación en la cocina* Volumen 2, N° 42, Provincia de Buenos Aires: Ministerio de Asuntos Agrarios, julio de 1953.
- PITE, Rebekah E. (2016) *La mesa está servida. Doña Petrona C. de Gandulfo y la domesticidad en la Argentina del siglo XX* Buenos Aires: Edhasa.
- REDEKER, Robert (2014) *Egobody. La fábrica del hombre nuevo* Bogotá: FCE.
- ROUX, Jean-Paul (1990) *La sangre. Mitos, símbolos y realidades* Barcelona: Península.
- SARTRE, Jean-Paul (1989) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- SLOTERDIJK, Peter (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microsferología* Madrid: Siruela.
- SOKUROV, Alexandr (1987) *Mat i Syn* ("Madre e hijo") [Film: 73 min.].  
 \_\_\_\_\_ (2003) *Otets y syn* ("Padre e hijo") [Film: 97 min.].
- TOURNIER, Michel (2002) "La leche" en *Celebraciones* Barcelona: Acantilado.
- WEIL, Simone (1962) *Ensayos sobre la condición obrera* Barcelona: Ediciones Nova Terra.
- ZOJA, Luigi (2017) *El gesto de Héctor. Prehistoria, historia y actualidad de la figura del padre* Madrid: Taurus.

## 7.2. Lo apolíneo, lo dionisiaco, las máscaras del vino y su economía-política

Todo —el vino como la vida— resulta ser según el cristal con el que se lo mire. Si bien la bebida y la comida apelan a lo vital, también nos nutren íntimamente —tamizados según el credo epocal— de efectos espirituales, morales, metafísicos y transmutativos.

Las letras de diversa estirpe están plagadas de alusiones a esta bebida tan singular como mítica. Ella no es ni transparente como el agua —anti-vino para Bachelard<sup>1</sup>—, ni nívea como la leche —anti-vino para Barthes<sup>2</sup>—, sino roja como la sangre, lo cual la carga de sentido y perífrasis<sup>3</sup>. Redundancia aparte, los griegos embadurnaban de color púrpura la figura entera de Dioniso —vida, vino, sangre—. (Pausanías II, 2, 6 [1994:219] y VII, 26, 11 [2008:90]) Esta divinidad presenta sus dialécticas, pues es expresión de la eterna disputa entre los principios femeninos y masculinos: es el dios de las mujeres —séquito que lo conduce a la victoria— aunque bajo las condiciones del dominio de los hombres. Si Creuzer (1991) había

---

<sup>1</sup> Esto dice Barthes (1991b:77) de Bachelard, señalando que es así míticamente. Bachelard no lo explicita, aunque lo da a entender tácitamente tanto cuando la identifica como una valorización clave del pensamiento humano: ¿Qué sería de la idea de pureza sin la imagen de un agua límpida y clara, sin ese hermoso pleonasma que nos habla del *agua pura*? (1997:28); como cuando se refiere al alcohol como “el agua que llamea”: “Una de las contradicciones fenomenológicas más evidentes ha sido aportada por el descubrimiento del alcohol, triunfo de la actividad taumatúrgica del pensamiento humano. El aguardiente es el agua de fuego. Es un agua que quema la lengua y que se inflama con la chispa más pequeña. El aguardiente no se limita a disolver y a destruir como el *agua fuerte*, sino que desaparece con lo que quema. Es la comunión de la vida y el fuego.” (1966:139). La tradición francesa, a pesar de estas míticas comparaciones, ha siempre tomado partido y estipula denostar el agua en favor del vino: “El agua, simplemente, no es un líquido potable, está hecha para lavarse y para regar las flores. Bebérsela es un acto salvaje que no presagia nada bueno. En Borgoña, el bebedor de agua es sospechoso de tender al resentimiento y la intolerancia. Durante toda mi infancia me pusieron en guardia contra el peligro de «ahogar el estómago», dando por supuesto que lo único que ahoga es el agua.” (Tournier 2002:93) Igualmente, como siempre, todo esto fue ordenado y sistematizado originariamente por el peripatético: “[...]ni la miel, como tampoco la leche ni el agua, ni ninguna sustancia de este tipo es capaz de nada semejante [melancolía]. Y cualquiera podría observar que el vino obra toda suerte de transformaciones [...]”. (Aristóteles 2009:83 /953b)

<sup>2</sup> Para Barthes el vino es lo contrario a la leche pues, sociológicamente, y “en la amplia morfología de las sustancias, la leche es contraria al fuego por su densidad molecular, por la naturaleza cremosa de su superficie; el vino es mutilante, quirúrgico: transmuta y engendra; la leche es cosmética: liga, recubre, restaura. Además, su pureza, asociada a la inocencia infantil, es una muestra de fuerza, de una fuerza no revulsiva, no congestiva, sino calma, blanca, lúcida, totalmente igual a lo real.” (1991b:78)

<sup>3</sup> “Con mucho, lo que mejor evoca la sangre, lo que no solo la representa, sino que también y rápidamente se convierte en ella, es el vino. El cristianismo lo utilizará del modo conocido [...] Es muy probable que volvamos a encontrarlo en las bebidas embriagantes de la India védica (haoma), de la India y del Irán avéstico (soma). El vino, como la sangre, es rojo. Y, como la sangre, embriaga. En Roma se lo llamó «la sangre de la vid», y la Biblia emplea una metáfora del mismo significado: «Has bebido la sangre de la uva», dice el Deuteronomio; y el Génesis: «Lava su vestido en vino, y su ropa en sangre de uvas, sus ojos se oscurecen con el vino y sus dientes se blanquean con la leche». En Roma, la leche, el vino y la sangre son objetos de triple libación que se hace a los muertos.” (Roux 1990:220)

concebido el desarrollo de la espiritualidad como un enfrentamiento entre la religión de los pastores y la de los agricultores, una lectura complementaria de toda esa simbología dirá: “La relación de Dioniso con Deméter fue relegada cada vez más a un segundo plano por la unión con Afrodita y otras Madres de la Naturaleza; los símbolos de la maternidad reguladora de los cereales, la espiga y el pan, ceden ante el racimo báquico, el exuberante fruto del poderoso dios; leche, miel y agua, los castos sacrificios de la época antigua, ceden ante el vino que provoca el deseo sensual, el vértigo creciente, y la región del más profundo telurismo, la creación palustre con todos sus productos —tanto animales como vegetales—, obtiene en el culto una preponderancia sobre la agricultura y sus dones.” (Bachofen 1987:56) La miel y la leche se emparentan con la maternidad y el vino quedaría asimilado al principio masculino de la Naturaleza —opción confirmada a posteriori semánticamente por Kerényi<sup>4</sup>—. Si bien el devenir es más completo y complejo<sup>5</sup>, para esa sugerente teoría habría cierto tránsito del matriarcado al patriarcado que se suscitaría en Grecia con la preponderancia de la religión apolínea, aunque quedaría definitivamente consolidado con el mundo romano y su establecimiento del derecho y la idea del Estado. Una mirada alternativa del papel dionisiaco, siempre asociado más a la juerga<sup>6</sup> que a su “paternidad fálico-engendradora” sobre la madre, liberando a su género de toda unión con la mujer y gestando a Apolo como padre putativo de todos los “hombres”. ¿Por qué no Apolo? —como se pregunta Detienne<sup>7</sup>—. Un dios exiliado

---

<sup>4</sup> “Las palabras griegas originarias para decir «estar embriagado» y «embriagar» son *methyein* y *methyskein*. Menos frecuente y también posterior es el verbo *oinun* a partir de *oinos* («vino») es decir «embriagar con vino». La palabra *methy* hace «resonar» la miel en una de las lenguas indoeuropeas [...] En el culto griego, el hidromiel sí mantuvo durante mucho tiempo una posición superior al vino. La secuencia desde el punto de vista de la historia de la cultura se refleja en las indicaciones referentes a la ofrenda de los difuntos en la *Odisea*. «¡Primero con *melikratos* y luego con vino dulce!». *Melikratos* no solo significa la mezcla de vino y leche, sino, como demuestran Hipócrates y Aristóteles la bebida que luego se llamaría *hydromeli*.” (Kerényi 1998:40).

<sup>5</sup> Sin pretender abarcar la complejidad teórica de Bachofen podríamos sintetizar su teoría del desarrollo de humanidad en cuatro etapas: 1) *Hetairismo*: dominio “telúrico” masculino por la fuerza, sometimiento sexual de la mujeres, nomadismo, comunismo y poliamor; 2) *Ginecocracia*: reacción violenta femenina y creación de una nueva civilización *amazónica* o sistema de Derecho materno —ley— con la relegación del hombre, la introducción de la institución matrimonial y la agricultura —Deméter y religión ctónica—; 3) *Dionisiaca*: asentado sobre valores masculinos empieza a emerger el patriarcado; 4) *Apolínea*: fase “solar” que supera la “oscuridad” matriarcal y la “ebriedad” dionisiaca, dando lugar a la sociedad moderna con el desarrollo del Derecho civil, la Racionalidad y los aspectos superiores de la Cultura.

<sup>6</sup> Así, entre muchas otras lecturas —tal vez tamizadas por el radical ateísmo nietzscheano y su intención de oponer ese dios griego a Cristo— se lee usualmente esa amplia etapa histórica: “Entre Dioniso y Jesús, la viña lanza una pasarela frágil y afrutada. El vino, extraño símbolo de la civilización mediterránea, confunde con insolencia la juerga con lo sagrado. Por un lado Baco y su cortejo de alegres borrachines como los que pintó Rubens; por otro, las bodas de Caná y el cáliz de la Santa Cena”. (Tournier 2002:93)

<sup>7</sup> “Así yo no hubiera tenido la descabellada idea de tomar a Apolo como objeto de experimentación en el campo politeísta si un día, por el más feliz de los azares, no hubiese encontrado entre Pila y Delfos a un Apolo de las cocinas, que levantaba para su propio goce altares de cenizas y de sangre, y estaba ansioso de degollar a su enemigo más querido en su propia casa.” (Detienne 2001:9)

del cielo que mezcla con facilidad el vino y la sangre o la palabra y el cuchillo. Vienen a la memoria la figura de Agamenón sentado a la mesa y luego degollado quedando “abatido como un dios en el pesebre” —“nunca sentiste una tal compasión cual te hubiera embargado si allá entre las jarras y mesas repletas nos miraras yacer en el piso humeante de sangre” (*Odisea* XI, 419-420 / Homero 1993:277)— o el viaje de Ulises al país de los Cíclopes llevando el vino negro en un odre de cabra —“[*Akerásios*, «puro»] el vino de Marón inundó las entrañas del Cíclope” (*Odisea* IX, 362 / 2000: 237)— dado por un sacerdote de Apolo: “en el antro del Cíclope, es un vino apolíneo, puro y sin mezcla, el que derriba al monstruo antropófago.” (Detienne 2001:55)

El templo de Apolo es el “ombligo del mundo” (*omphalos ges*), le hizo decir Esquilo a Pitia sobre Orestes —“Iba yo al interior de la gruta que adornan guirnaldas innúmeras, cuando veo sobre el ombligo a un hombre odiado por los dioses” (*Euménides* 39-41 / 1986:499)—.<sup>8</sup> Sanedrín es una palabra de origen griego, siendo en gran medida el ombligo del mundo hebreo. La Guemará dice, según Rav Aja bar Hanina, acerca del versículo *Cant.* 7, 3: «*Tu ombligo es como una copa llena de brebaje perfumado; tu cuerpo es como un montón de trigo cercado de rosas*» «*Tu ombligo es el sanedrín. ¿Por qué ombligo? Porque el sanedrín se reúne en el ombligo del universo*». «*Una copa*» (*agan*, en hebreo), porque protege (*meguín*, en hebreo) todo el universo. [...]«*Llena de brebaje*» (*en el texto: que no carece de líquido*): *pues si uno de sus miembros se ve obligado a ausentarse, hay que asegurarse que queden en sesión veintitrés, que corresponden al pequeño sanedrín. Si no, no puede salir.* «*Tu cuerpo es como un montón de trigo*»: *todo el mundo saca provecho del trigo; todo el mundo encuentra a su gusto los considerandos de las sentencias del sanedrín.* Encontramos en este texto la organización del tribunal supremo hebreo y su justificación en tanto institución. Como bien lo explica Lévinas en una de sus lecciones todo esto se funda en un canto erótico basado en el versículo citado del *Cantar de los Cantares*: “Hay, quizá, para la justicia un fundamento en el dominio de la pasión. [...] Sería evidente que el ombligo quiere

---

<sup>8</sup> *Las Euménides*, cierre de la trilogía de la *Orestíada*, evidencia un cambio de época —de costumbres e instituciones divinas y mundanas— que se manifiesta en la fundación del tribunal humano, la integración de las Erinias y la Atenas “democrática” del siglo V. Como cualquier cambio de época no significa la desaparición por completo de las contradicciones entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que está naciendo —amén de que algunos crean que se trata más de una dramatización por parte de Esquilo de esa actualidad y no de historia (Vernant & Vidal-Naquet 2002b:97)—. Igualmente, ese tríptico podría leerse en clave de contraposición entre la naturaleza salvaje y la civilización. Parte expresiva de lo barbárico, en referencia al tema que nos ocupa, podría ser ese extraño pasaje “*Preciso es que nosotras chupemos del interior de los miembros de tu cuerpo vivo la roja ofrenda de sangre que debes darnos en compensación. ¡Ojalá saque de ti el alimento de una bebida que es difícil que beba otro! Y, cuando te deje seco, te llevaré vivo allá abajo, <para que> pagues con los tormentos que son castigo infligido a los matricidas.*” (Esquilo 1986: 507-508 / 261-268) Las Erinias son más “vampirescas” que escanciadoras o libadoras. Tal vez pueda interpretarse aquí al vino como la “etapa superior civilizatoria” de cualquier líquido rojo (luego emparentado con la sangre). Una “ofrenda roja” que no es culaquier cosa, pues “*pleanós* es una ofrenda puramente vegetal, masa o líquido. Es un *pleanós* lo que Electra ofrece a la tumba de Agamenón. Un *pleanós* rojo es una imagen sobrecogedora de la mosntruosidad. La transformación de las Erinias en Euménides no cambiará su naturaleza. Divinidades de la noche, se convierten en objeto de la fiesta nocturna que remata la trilogía. [...] Divinidades de la sangre y de lo salvaje, se mudan en protectoras de la vegetación, de los cultivos, de la crianza de animales y de los hombres.” (Vernant & Vidal-Naquet 2002a:160)

decir el sanedrín, ya que el sanedrín se reúne en el ombligo del universo. Se afirma, así, el carácter central de la justicia absoluta que, por definición, hace el sanedrín: la justicia de la Torá. Y así se afirma el carácter ontológico de esta obra de justicia. [...] ¡Qué hermosa es esta imagen del ombligo del universo! La criatura ha sido cortada de la fuente de su alimento, pero el lugar donde la justicia se dice está en la huella de la creación; la justicia que se hace recuerda aquella alimentación del cielo. [...] ¡No tendría nuestra sabiduría nada de inédito! El texto de las *Euménides* es por lo menos cinco siglos más viejo que la Misná con la que se abre mi texto. Sin embargo, es tres siglos más joven que los profetas de la Biblia. Y éste fue mi primer consuelo.” (Lévinas 1996: 130-133) Me quedo con la idea de que el brebaje (vino) que llena la copa redondeada y que nunca debe faltar es expresión del reglamento interno de la Asamblea y el dueto que forma con el trigo como alimento sustancial, siendo estas ideas de un orden que “sabe bien”: “la razón come las ideas. Los considerandos razonables que motivan una sentencia son buen trigo. El intelecto es una vida”. (*ibídem*: 135)

La importancia del vino en occidente, tal vez en parte devenga de la significación única y ambigua del culto a su dios. Dioniso es —como dicen Vernant & Vidal-Naquet— el dios-máscara. (2002b:30-46) Si bien los griegos conocieron casi todas las formas de expresión simbólica de la divinidad, en el ámbito de figuración de lo divino —y más allá de las estatuas culturales antropomórficas de la época clásica— ciertas figuras (Gorgo, la Gorgona y Artemisa), aunque en especial Dioniso obtuvieron a través de la máscara y los disfraces su valor y eficacia simbólica. Siendo una divinidad auténticamente griega en lo que respecta a su origen y antigüedad —micénico—, al venir de Asia Menor resulta ser el “otro” u “extranjero”. “Hombre-mujer, con el rostro maquillado, orlado de largas trenzas, con la mirada extraviada y vestido con ropa asiática, Dioniso se hace pasar por uno de sus profetas encargado de revelar a la vista de todos la epifanía del dios cuyas manifestaciones esenciales son la metamorfosis, el disfraz, la máscara.” (Vernant & Vidal-Naquet 2002b:42) Su mirada imantada provoca fascinación y produce que uno se abstraiga de sí mismo. Todos los dioses se exponen de perfil, él se presenta en el cortejo siempre de frente. Ha enseñado a los hombres a entender que si el vino no se bebe adecuadamente —al mezclarlo con cierta cantidad de agua— puede resultar un brebaje peligroso y a las mujeres, que no tienen por costumbre tomarlo, las instruye cómo repartirlo con dignidad. Esto cambiará con el paso del tiempo —historia en la que no nos detendremos— con el pasaje del *symposium* griego al *convivium* romano, momento que destacamos pues en ese ambiente imperial comienza, para algunos historiadores, el “servicio del vino”.<sup>9</sup>

Más allá de ese devenir histórico y de cómo su costra cultural lo termine convirtiendo en una mercancía distintiva, el vino surge al mundo como una

---

<sup>9</sup> “El simposio griego era una reunión entre iguales. Tenían al *symposiarch* pero era una figura decorativa. Al final todos bebían del mismo *krater*. Eran hombres (y sólo hombres) unidos. El *convivium* romano, en cambio, no era muy de «convivencia». Consistía en presumir, y en afirmar quien estaba arriba y quien abajo. No estabas ahí para divertirme. Estabas ahí para aprender cuál era tu lugar, para aplaudir a los de arriba y burlarte de los de abajo. Esto se lograba mediante la distribución de las personas en los asientos, los esclavos, la cantidad de vino, la calidad del vino, la comida, dónde servías el vino y adónde lo lanzabas.” (Forsyth 2019:92)

sustancia mítica. Su originario representante epifánico con su mirada penetrante, su máscara barbuda y su corona de yedra nos invita a ser poseídos, a asimilarnos a él, a convertirnos en otro “por contagio mimético; tal es la finalidad del dionisismo, que pone al hombre en contacto directo con la alteridad de lo divino”. (Vernant & Vidal-Naquet 2002b:44) Su culto proyecta ilusiones, invita a la confusión, asimila verdad y ficción, confunde realidad y apariencia. Sin embargo, siempre es factible soñar donde otros razonan, pues indefectiblemente todo letargo suscita un recomenzar. La pregunta por el vino es siempre una iniciación, una resurrección o transubstanciación, pues a partir de él y de su alquimia, surge algo distinto, algo que siendo, resulta otra cosa de lo que era. Posee reminiscencias de un brebaje proustiano memorable —amén de la trascendencia del té<sup>10</sup>—, pues pensarlo es enunciar ideas acerca de los usos de la memoria y del ovido.<sup>11</sup>

La matriz de Dioniso es su locura. ¿Cómo alguien que revela la vida a la humanidad y su compleja técnica civilizatoria de la fermentación puede identificarse con la irracionalidad? “La locura llamada Dioniso no es una enfermedad, ni degradación de la vida, sino el elemento que acompaña su grado máximo de salud, la tormenta que estalla de su interior cuando madura y sale de sí. Es la locura del regazo materno, en el que habita toda fuerza creadora, la que introduce el caos en las vidas ordenadas, la que inspira la beatitud primigenia y el dolor primero, y, en ambos el salvajismo originario del Ser.” (Otto 2006:107)

El *Corpus Hippocraticum*, con sus *sex res naturales* —renombradas en el mundo medieval, por más “necesarias” que “no naturales”, como *sex rebus necessarie*: 1. luz y aire; 2. alimentos y bebidas; 3. trabajo y reposo; 4. sueño y vigilia; 5. excreciones y secreciones; 6. reacciones anímicas o efectos del alma— establecerá una profilaxis trascendente forjando su intervención desde normativas alimentarias —disciplinando el consumo de bebida y comida— y haciendo prevalecer la dietética en los diversos rubros de injerencia médica. Desde siempre se tuvo la obsesión de

---

<sup>10</sup> Un emparentamiento complejo: si bien esta caprichosa conjunción se debe más a una generalizable memorabilia —en el sentido proustiano—, es interesante destacar las desavenencias entre ambas bebidas. Mientras el vino puede ser asimilado a lo expresivo o al diálogo, al té se lo asocia más al recogimiento y al silencio. Sirva como ejemplo la descripción de la ceremonia de esa infusión, de larga tradición oriental, que motivó dicha diferencia: “El universo es un equilibrio de llenos y de vacíos. Al verter el té espumante las palabras y los gestos deben tener en torno espacio y silencio, pero también la sensación del recogimiento, del límite”. (Calvino 1990b:176)

<sup>11</sup> Valgan como ejemplos dos textos —uno filosófico y otro literario— que apelan en su diferencia —de época, de tono y de ideas— a reflexionar sobre los mismos. Acerca del vino de la resurrección, que sólo unos pocos en su experiencia mística pueden beber, se nos dice: “No hace falta memoria para estar alimentado de ese vino cuando se ha gustado alguna vez. La memoria no sirve, no serviría, la memoria sería ya una huella, y no hay huella, no puede haber huella de ese vino, de ese néctar, de ese no sé que cómo llamarlo. [...] Será el vino anterior a la creación o al origen del ser: el vino de cuando no se era nadie o de cuando se era nadie.” (Zambrano 2009:125). Y por otro lado, qué mejor que un texto que escamotea las coordenadas de espacio-tiempo para reflexionar y desmitificar acerca del “gusto”, los significantes o la memoria del vino: “Ahora el vino estaba allí vivo y fragante, ese vino que se había objetivado al margen de lo otro, del coágulo en fuga, y Juan no podía dejar de sentirlo como una burla irónica mientras bebía su copa y la saboreaba en un plano irrisoriamente accesible, sabiendo que no era más que una adherencia sin valor a lo que verdaderamente hubiese querido apresar y que estaba ya tan lejos”. (Cortázar 1996:14)

establecer regímenes que “ordenaran la vida” y proveyeran “salud”. No son muy diferentes las prescripciones bíblicas o coránicas, y es tan así que en variadas oportunidades han intervenido juntas. Existe un amplio acuerdo durante muchos siglos en que la dietética es el fundamento de toda terapéutica, aún antes de cualquier solución farmacológica o quirúrgica.<sup>12</sup>

La teoría humoral hipocrática —prevaliente en Europa hasta el arribo de la medicina moderna (ca. Siglo XVII)<sup>13</sup>— establecía las cuatro sustancias básicas o líquidos que componían nuestro cuerpo (sangre, flema, bilis negra y amarilla) de cuyo equilibrio dependía el estado de salud de las personas. En estos términos se pensaron los alimentos y bebidas, y en particular el vino: “El agua es fría y húmeda; el vino caliente y seco, y tiene su poso algo laxante además. De los vinos, los tintos y ásperos son más secos, y no son ni laxantes ni diuréticos ni expectorantes. Resecan por su calor, al consumir la humedad del cuerpo. Los tintos suaves son más húmedos y producen gases y son más laxantes. Los tintos jóvenes son más laxantes que los otros, por estar más cerca del mosto y son más nutritivos, y también los aromáticos más que los que no tienen aroma, por ser más maduros, y más los gruesos que los ligeros. Los ligeros son más diuréticos”.(Hipócrates 1986:66) Y también expone sobre los vinos blancos, ante los cuales hay que tener cierto reparo pues humedecen el cuerpo y compiten con la sangre dando lugar a un posible debilitamiento. Hipócrates ya había hecho un desglose tipológico en su tratado *Sobre la dieta de las enfermedades agudas*, donde no sólo estipulaba el uso de los vinos —con especial atención a aquellos que padecen de bilis amarga—, sino también de la hidromiel, el agua y la oximiel. (1983:379 /50, 51 y 52)

Acompasado con el discurso médico, la filosofía antigua se dedicó a impartir razones respecto de la institución dionisiaca y estimuló cierta obsesión por el “correcto” uso del vino. Si bien Platón, como ya vimos, consideró a la cocina una pseudo-*téchne* —vinculada con la costumbre y no con reglas teóricas— capaz de deparar, como el orador, mero “agrado y placer” (*Gorgias* 462 d-e y 464 a-d) y dispuso del horizonte toda vanagloria hedonista —incluidas las intelectuales— explicitando que su prosecución persigue un proceso de llenado de un vacío corporal (hambre y sed) o espiritual (insensatez y locura) (*República* 585b); valoró

---

<sup>12</sup> “Se cree que, a partir de Constantino el Africano y desde fines del siglo XI, las diversas disciplinas médicas pudieron separarse y desarrollarse por su cuenta. La Anatomía y la Cirugía se desarrollaron como disciplinas independientes. El historiador de la Medicina, Schipperges, sostiene que la Dietética y la Higiene consiguen su lugar en la transmisión. La Farmacia se renueva a partir de aquella mezcla de herbarios y libros de recetas que hasta entonces la habían caracterizado y la Dietética logra su protagonismo tanto en la enseñanza de la Medicina como en la reflexión de los grandes médicos medievales.” (Pérez Escohotado 2007:41)

<sup>13</sup> La teoría de los humores hipocrática y su dietética —perseguir sabores templados para crear un equilibrio y consistencia que permita hacer a los alimentos digeribles— entra en decadencia en Europa a partir del siglo XVII con el nacimiento de las ciencias experimentales. “La propia medicina contribuye, con sus trabajos de anatomía y fisiología, a socavar sus antiguas bases griegas. El descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey en 1628 anuncia el declive de la teoría de los humores y el final del sistema antropológico sobre el que se había fundado la dietética hipocrática. Seguido pronto por la descripción del sistema circulatorio de la linfa.” (Boudan 2008:331)

el vino como auspiciante del *symposium*<sup>14</sup> y estimulante de la circulación de la palabra así como por su capacidad de engendrar la *aphobia* —seguridad en uno mismo o ausencia de miedo—. El vino resulta un medio de “conocimiento indirecto” pues la resistencia a su ingestión que logre cada ciudadano revela, de manera económica, su valor —en donde Sócrates resiste cualquier examen de alcoholemia— y resulta el fundamento de supervivencia de la *polis*. (*Leyes* 649a-650b y ss.)

Aristóteles, por su parte, seguramente lector de esos pasajes platónicos, no demonizó la comida y alguno de sus escritos puede leerse como rehabilitante de cierto epicureísmo. Si bien siempre procura el justo medio —ni exceso, ni defecto: *mésos*— (*Magna Moralia* 1185b 5), expone su concepción del placer corporal y espiritual como un bien que ofrece un fuerte impulso a las actividades que él gesta, destacando que siempre es preferible al que actúa por obligación y que su prosecución deriva tanto de las artes teóricas como prácticas —con el cocinero como ejemplo destacable entre otros procuradores profesionales de placer— (*Magna Moralia* 1204b-1206b). Sin embargo, el vino posee sus particularidades y esto hace que el peripatético esboce una teoría alternativa a la platónica: si bien ese brebaje modela los caracteres y comportamientos, los efectos que le interesan no son aquellos que surgen de la cantidad de bebida ingerida, sino la gradación de los estados de embriaguez. Así se establece una fisiología de los comportamientos, en donde el vino, de la misma manera que la naturaleza y la bilis negra, moldea y pone de manifiesto el carácter de quien lo bebe. Estas sustancias producen efectos pues contienen aire y tienden a engendrar un individuo melancólico, del *kairós* o de la circunstancia.<sup>15</sup> Ni la miel, ni la leche, ni el agua producen nada semejante, pues el vino de manera gradual transforma o provoca instantáneamente niveles del ser que pueden tipificarse con determinados caracteres: “tomado en abundancia parece que predispone a los hombres a caer en un estado semejante al de aquellos que hemos definido como melancólicos, y su consumo crea una gran diversidad de caracteres, como por ejemplo los coléricos, los filantrópicos, los compasivos, los audaces”. (Aristóteles 2009:81 /953<sup>a</sup> 32) Sin entrar en detalle de todas las cualidades y combinatorias que puede extrapolar el vino según nuestro autor, ante la ebriedad o la melancolía todos son proyectados fuera de sí hacia los

---

<sup>14</sup> La *sympósia* o bebida en común —acontecida luego del *deípnon* o banquete— era una costumbre muy arraigada en el mundo griego. El *Simposio* platónico lo evidencia como pocos textos y a su vez marca las diferencias con otros pueblos no practicantes de esta costumbre privada, como por ejemplo los espartanos. Para entender cómo bebían vino los espartanos en las comidas en común véase Plutarco, *Vidas paralelas* “Licurgo” 12,3. Para comparar, a su vez, con otros pueblos —escitas, persas, cartagineses, celtas, íberos y tracios— en la obra platónica ver *Leyes* 637 d-e.

<sup>15</sup> La palabra *kairós* que el editor Jack Pigeaud traduce por “ocasión” y que normalmente se entiende —fuera del significado en que lo reversiona la teología cristiana— como el “momento oportuno” o “lapso indeterminado en que algo trascendente sucede”, es explicado en una nota al pie de página de la siguiente manera: “noción específicamente griega, que corresponde al ideal de la medida de lo cualitativo. Todo el mundo conoce el primer aforismo de Hipócrates: «La vida es corta, el arte es largo, la ocasión difícil». El *kairós* es el momento en que el técnico, ya sea médico, orador o general, debe intervenir. El *kairós* va ligado al tiempo, por la urgencia de la acción que precisa el estado de las cosas; al conocimiento, por la necesidad de la experiencia que un individuo debe poseer para actuar. Desde el punto de vista del tiempo se trata de un instante casi intemporal, sin duración.” (Aristóteles 2009:N. del E. 25-26)

demás. No solo incita al amor, ligando a Dioniso con Afrodita.<sup>16</sup> Aparecen las diversas pasiones, amén de la valoración, y se caen las máscaras. Esto no significa, que se nos deje de advertirnos los riesgos mortales de la embriaguez.<sup>17</sup>

Las religiones no han estado exentas de conjugar una casuística sobre el uso del vino. Las monoteístas, a diferencia de las paganas, pretenden llegar con sus legalismos a flirtear los espacios más íntimos de la subjetividad.

La tradición judía tiene con respecto al vino —como con respecto a muchos alimentos— un basamento ritualista: tipo, elaboración, circunstancias y cantidad a beber. Más allá de las variedades<sup>18</sup>, como idea más generalizable se podría decir que el judaísmo no persigue el consumo de vino *kosher*<sup>19</sup>, aunque condena su abuso.<sup>20</sup> Sin embargo, una parte de la tradición rabínica —en coincidencia con las

---

<sup>16</sup> En un simpático pasaje, insistiendo con la influencia del viento, nos intenta demostrar que el vino no solo incita a los hombres al amor, sino que fácticamente el propio acto sexual es de naturaleza ventosa: “La prueba de esto es el pene, por la manera que pasa de ser pequeño a experimentar un rápido crecimiento, pues se hincha”. (Aristóteles 2009:87 /953<sup>b</sup> 32)

<sup>17</sup> La embriaguez siempre fue un tema central de la reflexión sobre el alcohol y en particular del vino. Más allá de incontables moralismos históricos sobre el tema hay un ensayo del galés Charles Lamb —“Confesiones de un borracho”— que logra abreviar en amplias tradiciones, hacernos reflexionar sobre la bebida y la escritura, tratarlo descarnadamente y sin vocación catequizadora: “Oh, tu terco moralista, de intrépidos nervios y cabeza fuerte, cuyo hígado se halla felizmente intacto, detente y levanta aquí tu jarro ante el *nombre* que he escrito, primero aprende de qué se trata el *asunto*; cuánta aprobación, cuánta humana tolerancia podrías virtuosamente mezclar con tu reprobación.” [...] “El bebedor nunca es menos él mismo que durante sus intervalos de sobriedad.” (Lamb 2004:44 y 56) Igualmente hay pocos pasajes más intensos sobre el tema que el diálogo que mantiene Steve con el padre del protagonista de *Prisión perpetua*: “Beber es una actividad seria, desde siempre asociada con la filosofía. El que bebe, dice Steve, intenta disolver una obsesión.” (Piglia 1998:23)

<sup>18</sup> “La moral genérica que impregna todos los usos está basada en la familiaridad del pueblo judío con el vino y su advertencia contra su abuso. Desde la época talmúdica (siglo VI a. C. al XIII), los judíos distinguen un vino nuevo, no fermentado, y un vino viejo, fermentado y del año, o de la cosecha anterior. El Talmud distingue algunas variedades: un vino mezclado con agua y un componente digestivo (*aluntit*); un vino de Chipre (muy ácido, *kafrisin*); otro vino dulce, extraído de las uvas secadas al sol (*ilyaston*), y varios más como el vino compuesto con miel y pimienta (*inomilin*), o con aceite y *garum* (*enogeron*); por supuesto, conocían y usaban el vinagre (*homez*).” (Pérez Escohotado 2007:28)

<sup>19</sup> Hacemos referencia a un alimento que ritualmente puede ser aceptado, según la Ley —escrita u oral—, en conformidad con la práctica religiosa judía. No se beberá vino común (*setam yeinam*) elaborado por no judíos debido al riesgo de que se haya usado para ceremonias religiosas asociadas a ídolos (*yein nesekh*).

<sup>20</sup> “[...] ni la severidad de algunos profetas ni el rechazo del paganismo deben inducir a creer que el vino haya sido objeto de peyoración en la cultura judía, donde hasta el día de hoy interviene en todas las ocasiones de señalada importancia social (desde la circuncisión del niño, la celebración del sábado, las fiestas y los matrimonios hasta el ágape por las almas de los difuntos). El vino es un modo de destacar su santidad, y justamente porque todos sin excepción lo beben puede arraigar un firme rechazo cultural hacia el alcoholismo. Se da la instructiva paradoja de que, siendo un lugar donde prácticamente no existe un solo abstemio, Israel es también el país actual donde menos litros de alcohol se consumen por habitante y año, de entre los que no pertenecen al área musulmana, budista o brahmánica.” (Escohotado 2002:85)

tradiciones médicas— estimulan su consumo moderado ya que produce apetito y es saludable, mientras que otra corriente de opinión insiste en abstenerse junto al consumo de carne como muestra de aflicción por la destrucción del templo de Jerusalén.

A pesar que en el imaginario sobre el Islam se impone, desde occidente, con su rígido legalismo espiritual, entre los musulmanes las prohibiciones alimentarias son muy acotadas y concretas —cerdo y animales muertos—, y el vino da lugar a interpretaciones y usos diversos. Siempre se ha tenido por válida la absoluta prohibición del consumo de alcohol en este plano de la existencia (valga que esta exégesis incluía su consumo en otra vida), sin embargo este prejuicio es de poner bajo sospecha con solo prestar atención a la gran cantidad de encomios al vino (Omar Khayyam por ejemplificar con un poeta conocido allende oriente), la condena de Mahoma a la embriaguez en particular, la tentación a la que sucumbieron algunos compañeros del líder espiritual, la violación constante de esta regla en diversos períodos y la confusión que Abu Bakr —el cuñado del Profeta— tuvo con respecto a su licitud hasta el último suspiro de su vida. Hay algunas especulaciones sugerentes que resultan lógicas por la vocación aglutinante que por lo general tiene occidente con aquello que escapa a su registro y no comprende ni le interesa comprender, y que propone esclarecer lo que lleva a este desacierto: “la idea de que entre los musulmanes estuvo prohibido desde los comienzos el zumo fermentado de la vid y otros frutos podría provenir de una confusión entre la religión mahometana y la brahmánica, donde ciertamente —ya desde el Vedanta— la sura o bebida alcohólica se considera fuente de miseria y tinieblas, y donde aún hoy sigue siendo algo profundamente mal visto, cuando no imposible de encontrar.” (Escotado 2002:253)

El cristianismo no solo es la creencia más omnívora, sino aquella que ha cooptado míticamente al vino al emparentarlo con la sangre mesiánica. Ahora esta idea de asimilar esos líquidos púrpuras no es original: de hecho se ha trazado un cúmulo de genealogías de divinidades que resultan una precuela en diversos relatos donde el vino fue considerado su extensión sanguínea —Horus, Mitra, Krishna, Attis y Dioniso— e inspiraron la composición de la figura de Jesús. Valga recordar, en esa sintonía, las apreciaciones de aquel Conde que hizo referencia al cristianismo como culto alegórico del sol.<sup>21</sup> Más allá de la cantidad de alusiones bíblicas que ordenan su consumo, mientras otras lo estimulan,<sup>22</sup> también

---

<sup>21</sup> “[...] mentando dichas tradiciones hasta sus nombres astrológicos y misteriosos, decían que unas veces se llamaba *Chris*, esto es *conservador*; y por eso vosotros, Indios, le habéis hecho vuestro Dios *Chris-en*, ó *Chris-na*; y vosotros, Cristianos, Griegos y Occidentales, vuestro *Cris-tos*, hijo de María; y que otras se nombraba *Yés*, por la reunión de tres letras cuyo valor en números es 608, uno de los períodos solares; y ese es, Europeos, el nombre que con la terminación latina es vuestro *Ies-us* ó *Jesús*, nombre antiguo y cabalístico, que daban al joven Baco, hijo clandestino (nocturno) de la virgen Minerva, el cual en toda la historia de su vida y su muerte es la pauta de la historia del Dios de los Cristianos, esto es del astro del día, cuya emblema son entrámbos.” (Volney 2010:202)

<sup>22</sup> En incontables pasajes las escrituras hacen referencia al alcohol y en particular al vino; sin embargo las intervenciones rara vez censuran su consumo, pues la mayoría refieren a cómo, cuándo y cuánto, y algunas los estimulan. (Ec. 9-7; Sal. 104 14-15, etc.)

podríamos destacar dos historias que, creemos, refundan el devenir del vino como bien cultural espiritual y material a partir de la “llegada” del Mesías: a) el primer milagro de Jesús es una epifanía vitivinícola convirtiendo en las *Bodas de Caná* el agua de las tinajas para las abluciones judías en vino (Juan 2, 2-12) —similar al poder taumatúrgico adjudicado a Dioniso— y b) los denuestos del apóstol Pablo contra las borracheras y las orgías, que impregnarán gran parte del discurso de los Padres de la Iglesia en adelante. Si bien el rito eucarístico pondera el mito del vino conjugado con la sangre, se debe ser precavido y desligar esto de las prácticas “lujuriosas” y paganas del pasado: “semejante crítica tropezaba con algo nuclear en el nuevo culto, que era precisamente el *symposion* o banquete ritual. La secreta — por inaudible— invocación («este es mi cuerpo, esta es mi sangre») que el ministro pronuncia al consagrar guarda aún la promesa de las religiones naturales, apoyada en claros factores de refuerzo”. (Escohotado 1998:231) Resultaban edificantes las experiencias del pasado místico helenístico, en donde las ceremonias exigían intensos ayunos con lo cual una reducida cantidad de vino, puro o rebajado, provocaba una experiencia extática única. Se acordó, con cierta racionalidad práctica, una eucaristía propiamente formal, convirtiendo el ayuno en algo simbólico y, a posteriori, reservar el vino para el ministro. “La tradición de los Evangelios sinópticos y de Pablo (1 Cor 11, 23-25) presenta a Jesús como el fundador de un nuevo culto, la eucaristía, que habría de sustituir a la larga el culto sacrificial del templo de Jerusalén.”<sup>23</sup> (Piñero 2006:214) Este nuevo culto resultó una adecuación no tan abrupta pues se mantuvo la unión mística con la deidad, propio de las religiones extáticas antiguas, aunque conteniendo el desborde de las mediaciones (ayuno, vino y celebración sacrificial) y dando lugar a una fe sobria e introspectiva con futuras promesas de éxtasis y gloria. Una historia menos sucinta exigiría relatar cómo dicho ritual, originariamente cooperativo o interactivo, devino en una teatralidad espectacular que produjo una escisión entre el espectador y el celebrante, “espejo de la división entre el material de la vida cotidiana y el sagrado”. (Sennett 2012:147) Sin embargo, el gran logro de esta forma de credo se da a partir de un perpetuo comulgar, o sea transfigurar la incorporación del comer y del beber (al dios) en el creer.

El vino, alquimia itinerante a través de los tiempos y las culturas, reúne todas las condiciones de la creatividad y la ensoñación humana. Hay un letargo que surge de esa fermentación cultural que arrulla sueños naturales. La materia se

---

<sup>23</sup> “La interpretación de las palabras de Jesús como un rito eucarístico propiamente tal —en el que de alguna manera se conmemora y se repite la muerte vicaria de Jesús por toda la humanidad— es producto de una revelación personal de Jesús a Pablo. Este lo recuerda en 1 Cor 11,23 («Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido...»). Muy de acuerdo con el conjunto de su teología sobre el valor de la muerte de Jesús, Pablo interpreta la Última Cena como institución de un acto cultural conmemorativo («Haced de esto memoria mía»: 1 Cor 11,24) de ese sacrificio salvador. Los evangelistas sinópticos, todos posteriores al Apóstol, recogen la tradición de Pablo o de las iglesias paulinas, y transmiten la celebración de la eucaristía, por una parte, de un modo análogo a los banquetes de Jesús cuando estaba en vida y, por otra, como las cenas funerarias, sagradas de los paganos piadosos de su entorno, otorgándole un verdadero sentido sacramental. Fueron profetas cristianos primitivos en nombre de Jesús —de acuerdo con la actualización paulina de lo que pasó históricamente— los que pronunciaron las palabras de la institución de la eucaristía que pasan a la colección de palabras «auténticas» de Jesús sin marca o seña alguna que las distinga.” (Piñero 2006:215)

pronuncia en su “vegetal ambrosía” —diría Baudelaire, intentando discernir su alma—, y la poesía le canta en sus variadas expresiones.<sup>24</sup> Arquetipo sustancial del ámbito de la materia, “es un cuerpo vivo en el que se conservan en equilibrio los «espíritus» más diversos voladores y los espíritus ponderados, conjunción de un cielo y de un terruño. Mejor que ningún otro vegetal, la vid encuentra la concordancia de los mercurios de la tierra, dándole así al vino su justo peso”. (Bachelard 2006:361-362) Un *universal* —completará el soñador— que sabe hacerse *singular* si encuentra un pensador que sepa beberlo.

*In vino veritas* —imprimió en nuestra conciencia Plinio el Viejo—. <sup>25</sup> Ahora, ¿qué tipo de verdad encierra el vino? Evidentemente es un mito que cada uno que lo habla recarga. ¿Cuántas más complacencias nos quedan por proferir sobre él? Es el summum de la materia espiritualizada; y sino pregúntele a Hegel: “lo verdadero es el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple.” (1992:32) El individuo debe perderse para conocer lo verdadero. Espíritu o *geist* que nos embriaga con sus efluvios o nos vuelve espirituosos. Silogismo que expresa que lo verdadero es una gran fiesta del espíritu y el pensamiento en donde cada uno se niega para encontrarse y todos participan para revelarlo.<sup>26</sup>

Toda civilización cabe en el ópalo de una copa. Esta idea hace del vino un mito capaz de soportar todas las contradicciones pues su sociabilidad funda una moral y un decorado que adorna los ceremoniales de la vida cotidiana. Entre todas las

---

<sup>24</sup> Véase ese cúmulo de poemas baudelerianos dedicados al vino que discernen su alma, o lo expresan a través de los traperos, asesinos, solitarios o amantes, en tanto capítulo de aquellas flores malsanas. (Baudelaire 2005:278-289)

<sup>25</sup> “*In vino veritas* sentenció Plinio el Viejo (2010:255/141) sólo aclarando que la idea venía del vulgo (*vulgoque veritas iam attributa vino est*). Kierkegaard retomó la expresión a mediados del siglo XIX (1976), en forma de sugestivo diálogo en el cual, allende lo provocativo, atina a sugerir, como en gran parte de su angustioso reflexionar, que el vitalismo no debe extraviarse en el pensamiento, y contrario a Hegel, exalta el principio de la subjetividad.” (Bruera 2005:30-31)

<sup>26</sup> El frenesí báquico es utilizado a modo de ejemplo en varios pasajes de la obra de Hyppolite, aunque elegiremos una nota a pie de página que es clarividente respecto del uso hegeliano: “La suprema síntesis del hegelianismo es la unidad del *movimiento* y del *reposo*, de la inquietud del sí mismo (la temporalidad) y la eternidad de la esencia. Por eso la verdad en sí y para sí es el «delirio báquico..., pero ese delirio es igualmente el reposo translúcido y simple». (Phenomenologie, I, p. 40). Estos dos momentos se separan aquí como la esencia y el sí mismo, la fe y la intelección. Cf. también, sobre la vida como reposo e inquietud (Phenomenologie, I, p. 148) y sobre el carácter alternativo de lo verdadero y de su movimiento, I, p. 201. (Para esta unidad el movimiento es lo otro.)” (Hyppolite 1974:383 nota al pie 108) Más contemporáneamente también tratado por Nancy: “es la filosofía la que dice que «lo verdadero es el delirio báquico en el que no hay un solo miembro que no esté ebrio»; e igualmente, agrega Hegel, lo verdadero es «la quietud simple y transparente». Pero dicha quietud es tal por efecto de la embriaguez ya que —precisa el texto— «distinguiéndose de los otros, cada uno de los miembros también se disuelve de manera inmediata». (Como Hegel, Schelling festeja también la bacanal de la verdad, y Hölderlin su aorgía. Es un gran recuerdo común a los tres amigos del *Stift*, su mutuo bautismo en una nueva era.” (Nancy 2014:10-11)

mercancías, el vino carga con una mítica insoslayable, su estirpe cultural. El vino es imagen de la memoria, exhala el perfume de antiguas civilizaciones y nos retrotrae a tiempos inmemoriales. Eso lo distingue de otros productos en apariencia pero no en esencia, pues sólo complejiza la capacidad de develar el abuso ideológico que en el presente oculta. En definitiva es una mercancía más, que participa como nunca antes tan sólidamente del capitalismo, que no puede abstraerse de la economía política, y que, como todas las demás mercancías, es producto de una expropiación laboral. Es llamativo que el tamaño estándar de las botellas de vino —750 ml— de las que gozamos los pequeños burgueses se asemeja al contenido de aire de aquellos pulmones de los que las soplaban.

Que las apariencias engañan y que el *marketing* festeja con sus mejores morapios es cosa sabida, y más si hacemos referencia a la preponderancia actual del continente por sobre el contenido en el ámbito de los vinos y del mundo *gourmet*. La vista siempre pide más, pues saturada de imágenes golosas reclama nuevos sabores, en los que las etiquetas de los vinos y la presentación de los platos recubren la ignorancia de los frugales consumidores. La auténtica ruta del vino es la del consumo, cuya fiel compañera de avanzada es la novedad. El vocabulario confuso de críticos y comunicadores, sumado a los discursos estereotipados de sumilleres, difuminan adjetivos grandilocuentes sobre apetitos inocentes junto a escanciadores distraídos que sobrestiman la bebida saturada de roble a precios astronómicos.

El vino —como decía Barthes hace medio siglo— es una sustancia hermosa y buena, pero participa sólidamente del capitalismo; es un mito simpático, aunque no inocente pues en tanto mercancía es producto de una expropiación. (Barthes 1991b:78) El mundo de los “caldos”, su atildado lenguaje y escenografía resulta un caso emblemático respecto de la fijación de sentido y la consecuente idealización del objeto aludido. El placer de comer y beber, así como el refinamiento de las cosas consumidas se expresa en la presentación de los platos y en el *packaging* de los vinos que los ha estilizado y convertido en productos más de orden visual que material. El exceso de crítica completa la escena y hace de los comentaristas contemporáneos mandarines de la moda, y de los consumidores, bulímicos de las palabras y sus tendencias. Los periodistas gastronómicos repiten axiomas esteticistas sin caer en la cuenta de que se trata de productos de naturaleza lingüística propias de las modas y transacciones económicas.

¿Qué significa la elegancia de un vino? Ni más ni menos que la consumación más plena del idealismo, o sea, que el vino adquiere el valor de un signo y el signo, la entidad del vino. Las virtudes de lo que bebemos, como de todo lo que consumimos, se estilizan de manera cada vez más abstracta —sin referencia a su utilidad específica, por simbólica que ésta resultase— y así, no es que el vino sea fino o delicado, sino que desaparece en tanto producto revestido y proveedor de elegancia.

La operatoria es sencilla pues todos los pregoneros de la cultura del consumo —en este caso del vino y la comida— recurren a objetivar los sentidos e idealizar las cosas. Nos hemos convertido más en bebedores de palabras que de vino. En el presente esto se ha difundido con tanta magnitud que hasta los proveedores de

vino en envase de cartón publicitan sus productos acentuando la gracia y las bondades de los varietales.

A cada instante, la prensa y la publicidad nos ofrecen gratificaciones sensuales o morales a través de los mensajes recibidos. Ahora bien, la realidad no es sólo lo que se ve, sino también lo que se exhibe, no de manera pasiva, sino imperativamente. Es así que resulta imposible no atender al “fetichismo idealista” propuesto, en donde el sentido de las cosas no aparece como resultado sino como procuración de las experiencias, pues los objetos transmutan en ideas o mensajes. Bien sabido es que toda idealización es una forma de rechazo. El “mundo *gourmet*”, del cual el “servicio” del vino es uno de sus exponentes más conspicuos, resulta en este sentido un ejemplo providencial.

Somos testigos impávidos y complacientes de la proliferación intestina de un dialecto *gourmet* y, en tanto éste atestigua nuestra vida social y psíquica, su articulación en el panorama catastrófico de la alimentación argentina es expresión privilegiada entre variadas actitudes materiales de la sociedad. La distancia material entre las diferentes partes del cuerpo social se completa y profundiza como nunca antes a partir de la distinción en la sensibilidad, en donde el “mundo del vino” —a partir de su dinámica socializante, su atildado lenguaje y escenografía— surge como un ámbito en el que se imponen formas y comportamientos que organizan el consumo a través de regulaciones delicadas e indirectas. Y producir formas es, además de disciplinar el consumo, una manera de negar la verdad del mundo social y la inequidad de sus relaciones.

La nutrida concurrencia cotidiana de mitos modernos, entre ellos el vino, al ser aislados de la actualidad que les da nacimiento, develan el abuso ideológico que ocultan.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES (2009) *El hombre de genio y la melancolía Problema XXX, I* Barcelona: Acantilado.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Poética. Magna Moralia* Madrid: Gredos.
- BACHELARD, Gaston (1966) *Psicoanálisis del fuego* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1997) *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad* México: FCE.
- BACHOFEN, Johann J. (1987) *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* Madrid: Akal.
- BARTHES, Roland (1991b) *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- BAUDELAIRE, Charles (2005) *Las flores del mal* Buenos Aires: Colihue.
- BOUDAN, Christian (2008) *Geopolítica del gusto. La guerra culinaria* Gijón: Trea.
- BRUERA, Matías (2005) *Mediataciones sobre el gusto. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.
- CALVINO, Italo (1990b) *Colección de arena* Madrid: Alianza.

- CORTÁZAR, Julio (1996) *62/Modelo para armar* Madrid: Alfaguara.
- CREUZER, Friedrich (1991) *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo* Barcelona: Ediciones del Serbal.
- DETIENNE, Marcel (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* Madrid: Akal.
- ESCOHOTADO, Antonio (2002) *Historia general de las drogas* Madrid: Espasa-Calpe.
- ESQUILO (1986) *Tragedias* Madrid: Gredos.
- FORSYTH, Mark (2019) *Una breve historia de la borrachera* Buenos Aires: Ariel.
- HEGEL, G.W.F. (1992) *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: FCE.
- HIPÓCRATES (1983) *Tratados Hipocráticos I* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Tratados Hipocráticos III* Madrid: Gredos.
- HOMERO (1993) *Odisea* Madrid: Gredos.
- HYPPOLITE, Jean (1974) *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* Barcelona: Península.
- KERÉNYI, Karl (1998) *Dionisios. Raíz de la vida indestructible* Barcelona: Herder.
- KIERKEGAARD, Søren (1976) *In vino veritas* Madrid: Guadarrama.
- LAMB, Charles (2004) *Sobre la melancolía de los sastres*. México: UNAM.
- LÉVINAS, Emmanuel (1996) *Cuatro lecciones talmúdicas* Barcelona: Riopiedras.
- NANCY, Jean-Luc (2014) *Embriaguez* Buenos Aires: La Cebra.
- OTTO, Walter F. (2006) *Dioniso. Mito y culto* Madrid: Siruela.
- PAUSANIAS (1994) *Descripción de Grecia Libros I-II* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Descripción de Grecia Libros VII-X* Madrid: Gredos.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier (2007) *Crítica de la razón gastronómica* Barcelona: Global rhythm.
- PLATÓN (1999) *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)* Madrid: Gredos.
- PLINIO, el Viejo (2010) *Historia natural Libros XII-XVI* Madrid: Gredos.
- PIGLIA, Ricardo (1998) *Prisión perpetua* Buenos Aires: Seix Barral.
- PIÑERO, Antonio (2006) *Guía para entender el Nuevo Testamento* Madrid: Trotta.
- ROUX, Jean-Paul (1990) *La sangre. Mitos, símbolos y realidades* Barcelona: Península.
- SENNETT, Richard (2012) *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación* Barcelona: Anagrama.
- TOURNIER, Michel (2002) "El alma del vino" en *Celebraciones* Barcelona: Acantilado.
- VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre (2002a) *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen I* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002b) *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen II* Barcelona: Paidós.
- VOLNEY, Conde de (2010) *Las ruinas de Palmira* Córdoba: UNC-UNGS.
- ZAMBRANO, María (2009) *Las palabras del regreso* Madrid: Cátedra.

### 7.3 Coda: cola

Hay pocas mediaciones que condensen más intensamente el ideario de un modelo: el capitalismo. Junto al dólar resultan ser los “equivalentes generales” más globalizados de las mercancías. Ambas se vinculan, con quien accede a ellas, de manera diferente: una apela a la divinidad (*In god we trust*) otra a la imaginación (“bebida de fantasía”).

La Coca-Cola es la bebida de fantasía por excelencia. Por lo general todas las bebidas gaseosas —cuyas burbujas simulan la vida de la que carecen<sup>1</sup>— o aguas saborizadas tienen un referente natural y aunque no sea explícito inspiran, en algún grado, su sabor y color. Lo más sugerente de las “colas” es que hayan logrado imponerse sin referenciarse en nada o en sí mismas. Han invertido el proceso de construcción de un gusto, o sea enajenando “lo natural”, impusieron su sabor, y luego —con modesto éxito— lo trasladaron a otros productos comestibles.

Pessoa logró desentrañar sus vicios y virtudes cuando ofició de publicitario y sentenció de manera premonitoria: “*Primeiro estranha-se. Depois entra-se*” [Primero se extraña. Después se entraña.]<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En nuestras sociedades de consumo vivimos rodeados de signos o productos similares en su superficialidad y carentes en su profundidad a sus referencias originales: “Hubo un tiempo en que se obtenía una bebida refrescante y nutritiva exprimiendo naranjas a mano, o con un exprimidor manual o mecánico. [...] La solución que se le ocurrió a algunos ingeniosos empresarios fue el envasado de zumo obtenido: lo que aún se llama zumo de naranja «natural» (hay que llamarlo natural para ocultar el hecho de que no es completamente natural, pues tiene conservantes químicos, y sus caracteres sensibles —especialmente el sabor—, y su valor nutritivo están levemente alterados). Es una solución técnica: permite al consumidor disponer de la bebida en cualquier punto del espacio-tiempo, permite al fabricante extender su negocio por toda la superficie del espacio-tiempo. En este momento entran en escena las multinacionales, y escamotean la materia naranja. En una primera operación —escamoteo cuantitativo— reducen esa materia, disolviéndola en agua: como compensación, refuerzan la forma de la naranja, sus signos (color anaranjado, sabor más dulce y más ácido, adición de «burbujas» que simulan la «vida» que el producto ya no tiene). Es el «refresco de naranja». En una segunda operación —escamoteo cualitativo— eliminan esa materia y sólo queda —aún más reforzada— la forma de la naranja. Es el «refresco con sabor a naranja». De la naranja, no queda ya nada, nada. Pero no termina ahí la cosa. Ese fantasma desmaterializado de la naranja aún remite a la naranja, aún se refiere a ella. Puede ser comparado con el zumo de naranja: el consumidor puede recordar. Después del escamoteo de su materia, el escamoteo de su recuerdo”. (Ibáñez 2002:5-6) Ahí aparece la cola o el agua tónica.

<sup>2</sup> “La famosa bebida habría llegado a Portugal en 1929 —si no fuera por Fernando Pessoa—. A fines de la década de 1920, el poeta trabajaba con Manuel Martins Hora, fundador de la primera agencia publicitaria portuguesa, y con Carlos Moitinho de Almeida, encargado de representar a Coca-Cola en Portugal. Según Luis Moitinho de Almeida, hijo de Carlos, le correspondió a Pessoa crear el eslogan portugués.[...] Cuando supo del eslogan, el famoso científico Ricardo Jorge, entonces director de Salud de Lisboa, habría decretado la prohibición del producto, dando los siguientes motivos —y aquí parafraseamos el relato de Almeida—: 1. Si el producto contenía cocaína, como sugiere su nombre “Coca”, no se podía vender al público para no intoxicar a nadie; 2. Si en realidad no contenía cocaína, entonces se trataba de propaganda engañosa, mereciendo igualmente que se la prohibiera; 3. El propio slogan concebido por Pessoa reconocía el carácter tóxico del producto, de la extrañeza al extrañamiento, revelando un potencial adictivo. Fue suficiente: la bebida entraría en Portugal medio siglo después, tras la Revolución de los Claveles (1974).” (Pittela & Pizarro 2019:81-82) Las revoluciones siembran vientos y tempestades.

La *cola* es el grado cero de los saborizantes: “Puede que tenga algo de caramelo, pero en la Coca-Cola jamás dirá «bebida sabor caramelo» como en la Fanta dice «bebida sabor naranja». De hecho, de qué está hecha la Coca-Cola es uno de los grandes misterios del último siglo. La Coca-Cola parece ser el ápice de lo que los saborizantes son capaces de hacer. Nadie podría saber a qué sabe la Coca-Cola. De hecho lo más sensato sería decir que sabe «a Coca-Cola», al punto que se venden caramelos «sabor Coca-Cola». Es el paradigma de la autonomía de los saborizantes. Ningún otro alimento nos da tal deleite sin siquiera saber qué nos estamos tragando.” (Farriol 2006:7)

Es la única bebida en la que no importa su composición o a lo sumo representa un paradigma referencial único que despierta pasiones por ser mejor imitada. Coca-Cola no solo ha construido con paciencia el deseo de sus consumidores, sino también el deseo mimético de sus competidores. Como variados alimentos, en los que la guerra fue su conato, esta bebida gasificada halló en 1942 la manera de globalizarse llegando a los más diversos lugares donde se desarrolló la Segunda Guerra, tomando como modelo a los alimentos deshidratados.<sup>3</sup>

Entre las múltiples representatividades que revela, uno de los grandes estigmas epocales es su “artificialidad”, término complejo de asignar en soledad a esa oscura gaseosa. Reina la esquizofrenia en todo tipo de mensajes contemporáneos, pues si bien la cocina tiene en estas últimas décadas una presencia inusitada, ¿acaso la comida no se ha transformado en una especie de simulacro, cuyas cualidades orgánicas no son ya una variable del proceso alimentario sino más que nada del proceso industrial? Tal vez sea el destino de nuestras sociedades desde que han devenido espectaculares —como preanunciaba Debord— donde todo lo vivido de manera directa se aparta en una representación. (1995:40 / 1)

Cualquier consumo —sostenido por imágenes y palabras—, hasta el más pedestre y carente de épica e historia, se vuelve mítico. “Quien bebe uno de estos brebajes que la industria impone y reparte como diluvio, engulle términos y puede conocer, lo que pasa por su boca, de manera integral. Por allí pasa como un lenguaje, escrito sobre la etiqueta a secas. Todo lo que yace en la caja de metal o de plástico se enuncia sobre el papel, todo lo que se imprime por fuera de las paredes,

---

<sup>3</sup>“Cuando Estados Unidos entró en la Segunda Guerra Mundial, Coca-Cola había superado los cincuenta años de existencia y estaba consustanciada con la cultura de la nación [...] Pero fuera de Estados Unidos la situación era muy diferente. [...] La guerra sería un factor fundamental para Coca-Cola, al confirmarse la demanda de la bebida en el período de guerra como una «señal de aviso» a nivel mundial. Ya consagrada para los hombres de Coke, la gaseosa también asumiría un significado casi religioso para los soldados norteamericanos. [...] Al principio la Compañía intentó despachar Coca-Cola ya embotellada hacia el extranjero. [...] Con la logística militar y la prensa en contra, los directivos de la Compañía idearon otro plan, inspirados en el uso que hacía el ejército de los alimentos deshidratados. ¿Por qué no despachar sólo Coca-Cola concentrada y embotellar la sustancia en el extranjero? (Pendergrast 1993:250 y 253) Puede verse el accionar de la Compañía y su ambición globalizadora en la simpático film de Billy Wilder *One, two, three* (“Uno, dos, tres”) que se desarrolla en Berlín, con la Guerra Fría como escenario de fondo.

se encuentra dentro de las paredes. Estas dos proposiciones no dejan ningún resto. La marca anuncia una serie finita, bastante breve: beber analiza como leer; el anuncio o la etiqueta tienen la misma serie de palabras o de cuerpos: refrescamiento de fórmulas, brebaje de abstracción, farmacéutica. La ley obliga. Impone la lealtad de la publicidad. La ley, escrita, obliga con la etiqueta escrita, que hace beber de lo escrito. Brebaje o droga, mismo decreto. El sentido comienza y se detiene en el lenguaje. Anestesia, boca entumecida. Poción.” (Serres 2002:294) Este autor, sincero y con la costumbre de beber sin alardear, a posteriori de esta cita, y como buen francés salva al vino de entre los líquidos diciendo que, en su caso y a diferencia de las “bebidas de fantasía”, tiene infinitas particularidades más próximas a la poética —“un muaré sin palabras canonizadas”—, que a la semántica informativa: momentáneo por su singularidad, especial por la indescriptibilidad de su degustación y sencillo en su presentación por la imposibilidad de describir en el etiquetado sus innumerables virtudes y su complejidad sensitiva. Son los ecos de una batalla cultural —Europa vs. Norteamérica—, que tiene sus razones por el lugar central que el vino —“tótem vivaz” lo llamará Barthes— ocupa en la sociedad francesa, pero no exento de soportar, como cualquier mercancía, una mitología variada que no se altera con sus contrariedades. Similar podría resultar la vocación de Luc Moullet de mostrar en *Ensayo de una apertura* (1988) cómo la Coca-Cola resulta una epigramática necesidad creada universal.<sup>4</sup>

En nuestra época todo sabe a algo, o sea, ocupa un lugar en el panteón de los sabores, propicios de ser imitados por los saborizantes. Hay un supuesto mundo “natural” —concepto controversial pues la naturaleza ya no es lo que era<sup>5</sup>— y sus equivalentes ficticios —alter ego industriales—. Existe una vocación mimética en la ingeniería de los saborizantes artificiales y una ambición de pasar desapercibido apelando a un ilusionismo referencial. El grado de fidelidad con el referente establece su valoración. Sin embargo, la Coca-Cola sabe a sí misma produciendo una crisis en el ámbito representacional de la “estética del saborizante” de

---

<sup>4</sup> Moullet desarrolla detrás de los difíciles intentos de abrir una Coca-Cola toda una crítica a la cultura americana, como por ejemplo cuando expresa que su compleja apertura resulta “una revancha contra el matriarcado respecto del país productor”, pues “los hombres pueden mostrar su superioridad”. (12:29min.)

<sup>5</sup> Más allá de su concepción ontológica, en el debate actual aparecen enfrentadas dos concepciones de la naturaleza —que nos proponen pensar cómo se produce y cómo se gesta nuestra relación con ella— y que son tan arcaicas como el pensamiento occidental: una esencializada, idealizante, nostálgica, proto-romántica, sujeto, portadora de derechos, protegida, don (ecocentrismo) y otra reificada, teleológica, racional, proto-ilustrada, objetivada, explotable, dominante, diseccionante, controladora, forjadora de leyes, estructuradora de lo natural (tecnocentrismo). “El tecnocentrismo, en definitiva, ubica la materialidad allí donde el ecocentrismo coloca la significación y, sin embargo, materialidad y significación no pueden desligarse, no pueden dejar de ir juntas, enmarañadas, trezadas en forma disímiles.” (Mendiola 2006:47) Ahora, con los bancos de información genética, tan propicios para la producción contemporánea, la naturaleza quedaría definida como información y a disposición del tecnocentrismo con el fin de hacer lo que consideremos pertinente —antropocentrismo— sobre esa materialidad. “La naturaleza no es, la naturaleza *acontece*, impregnada de la política de la relación: la naturaleza tan solo ha sido otredad en las ensoñaciones modernas liberadas de «restricciones éticas» y, asimismo, en las ensoñaciones esencializadas del ecocentrismo. [...] *la biotecnología no es una desnaturalización de la naturaleza sino la producción específica de una naturaleza.*” (Mendiola 2006:52-53)

vocación naturalista, pues siendo tautológica es metarrepresentacional. Es “copia certificada” —diría Kiarostami<sup>6</sup>— de sí. Coca-Cola no miente: es lo que es; a diferencia de todas las demás que siendo tan artificiales como ella solo hacen alarde de su irreal referencia real.

---

<sup>6</sup> En la película que lleva ese nombre, los personajes comentan sobre diversas instancias de la “creación” —autenticidad, originalidad, firma, etc.— de productos en serie y naturales, y realizan además de un chiste una acotada genealogía de la Coca-Cola en el arte: “**Marie**: —Como sea, me recuerda a la Coca-Cola de Jasper Johns. **James**: —Muy bien, y la Coca-Cola de Andy Warhol. Y tomás cualquier objeto, lo ponés en un museo y cambiás la forma en que la gente lo ve. No es el objeto lo que importa, sino la percepción que tenemos de él. **Marie**: —Si su nombre es Jasper Johns, puede hacerlo. **James**: —Incluso si su nombre es Marie, lo puede hacer. Digo, la manera en que mira a su marido, cambia su valor. Mire estos cipreses, mire... son hermosos y únicos. Quiero decir, nunca veremos dos cipreses iguales. Son viejos, alguien me dijo que en algún lugar tienen hasta mil años. La originalidad, la belleza, la edad y la funcionalidad. La definición de una obra de arte, de hecho. Solo que no estamos en una galería, sino en el campo. Y por lo tanto no reciben la atención que se merecen”. (Kiarostami 2010:27:45 a 30:08 min.)

## Bibliografía

- CRESPO, Ángel (2007) *La vida plural de Fernando Pessoa* Barcelona: Seix Barral.
- DEBORD, Guy (1995) *La sociedad del espectáculo* Buenos Aires: La Marca.
- FARRIOL, Cristóbal (2006) "La Coca-cola y la estética del saborizante" en *Ramona. Revista de artes visuales* Nro. 66, Buenos Aires, noviembre.
- IBÁÑEZ, Jesús (2002) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- KIAROSTAMI, Abbas (2010) *Copie conforme (Copia certificada)* [Film: 106 min.].
- MENDIOLA, Ignacio (2006) *El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica* Madrid: Catarata.
- MOULLET, Luc (1988) *Essai d'ouverture (Ensayo apertura)*  
[Cortometraje documental: 13 min.].
- PENDERGRAST, Mark (1993) *Dios, Patria y Coca-Cola. La historia no autorizada de La bebida más famosa del mundo* Buenos Aires: Vergara.
- PITTELLA, Carlos & PIZARRO, Jerónimo (2019) *Cómo Fernando Pessoa puede cambiar su vida* Santiago de Chile: Edidicones Tácitas.
- SERRES, Michel (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo* México: Taurus.
- WILDER, Billy (1963) *One, two, three (Uno, dos, tres)*. [Film: 115 min.].

## **VIII. La comida y el hambre**

*El gran dolor del hombre es que mirar y comer son dos operaciones diferentes . La beatitud eterna es un estado en que mirar es comer*

*Simone Weil La gravedad y la gracia*

## 8.1. Incorporación y dialéctica neoliberal: iatrogenia, sapidez y rapidez

Las sociedades contemporáneas —incluida la Argentina— viven, paradójicamente, un auge estetizante de la cocina y el régimen. Tanto los dietólogos como los chefs se han convertido en verdaderas celebridades infaltables en los medios de comunicación masivos. Sus discursos, apoyados por los conceptos lucrativos de “salud” y “buen gusto” movilizan el mercado y resignifican el consumo. Este dueto es acompañado por el exceso de crítica respecto del vino y la gastronomía que hace de los comentaristas, mandarines de la moda, y de los consumidores, bulímicos de las palabras y sus tendencias.

A su vez, todo en el ámbito del consumo se ha vuelto dialéctico, agudizando contradicciones y moldeando un sujeto adaptado que, sin meditar sobre los exacerbados y discrepantes estímulos mercantiles, es capaz de tomar todo lo que la época le ofrece y vivir en armonía decisiones que se contradigan entre sí.

En nuestras sociedades de consumo se puede perseguir la estetización de los modos de vida cualitativos —dietas y sibaritismo— en conjunción con instancias masivas y cuantitativas —*fast-food*—; así como uno se puede permitir obsesionarse con la calidad y origen de los alimentos —orgánicos, bio, etc.—, aunque también con el modo de cocinarlos —*slow food*— y apreciar, de vez en cuando y en ciertos productos, las virtudes de la industria alimenticia. Obvio, que esto es posible sólo para las clases poseedoras, pues los desposeídos —impulsados a sobrevivir— no pueden ni afinar el paladar, ni adelgazar, ni elegir cómo ni qué comer.

Cualquiera sea nuestra elección —ambivalente, devota o contradictoria— siempre se promueve y estimula el consumo. Nuestras sociedades registran una intersección entre procesos de diseño, construcción de sentido y flujos de economías simbólicas. Todos los bienes materiales, en tanto significantes del gusto y el estilo de vida, se consumen más como comunicadores que como bienes de uso. Capitalismo trans-estético o hipermodernidad —la llaman algunos— en donde nada de nada escapa a la belleza, al entretenimiento, al espectáculo, y que explota comercialmente nuestras emociones. “Fin del consumo tradicional, proliferación de gustos y elecciones individuales, culturización reflexiva de los placeres del paladar: la alimentación y la bebida participan plenamente en la estetización hipermoderna de los modos de vida y el consumo individualizados.” (Lipovetsky y Serroy 2015:289).

No priva necesariamente—como en otros tiempos— la distinción social —a lo Bourdieu, “rentabilidad cultural”, antagónica, aunque siempre diferenciado del “otro”—, sino una lógica de afirmación individual y, en consecuencia, de negación de las desavenencias sociales. Todo queda centrado en la persona: el individuo, apoyado en su supuesta inexpugnable voluntad, refuerza su personalidad y se autoafirma en el goce consumista y en su desapego de los lazos que lo unen a la sociedad. Neoliberalismo, último eslabón del capital: libertad reductible al “goce individual” y a la posesión privada de bienes como atributo señero.

Así como la lógica básica del valor mercantil consiste en una “aniquilación del mundo” —el valor desconoce cualidades y apela a las cantidades pues, como

dice Jappe, la multiplicidad del mundo desaparece frente al igual valor de las mercancías, producido por la faceta abstracta del trabajo que borra las particularidades— y se emparenta con la lógica narcisista: “El narcisista (secundario) reproduce esta lógica en su relación con el mundo. La única realidad es su yo, un yo que (casi) no tiene cualidades propias, porque se ha enriquecido a través de las relaciones objetuales, de las relaciones con el otro. Al mismo tiempo, ese yo trata de extenderse al mundo entero, de englobarlo y reducirlo a una simple representación de sí mismo, una representación cuyas figuras son inesenciales, pasajeras e intercambiables. El mundo exterior —a partir de su propio cuerpo orgánico— no tiene más consistencia para el narcisista de la que el valor de uso tiene para el valor”. (Jappe 2019:162)

En un mundo insuflado por su estetización, la cocina es la proa del consumo moldeado por la dinámica de la individuación de gustos y comportamientos. “Se pasa, pues, paulatinamente, de las artes plenamente consagradas, como el teatro, la pintura, la escultura, la literatura o la música clásica (entre las cuales también se establecen jerarquías que pueden variar en el curso del tiempo), a sistemas de significaciones abandonados (al menos a primera vista) a lo arbitrario individual, ya se trate de la decoración, los cosméticos o la cocina.” (Bourdieu 2002:34)

Domina la escena contemporánea una palabra que aúna cierta sensibilidad epocal —no racional, participativa, conmocionante, descentralizante, exterior a nuestro orden simbólico— y resulta el nuevo fetiche de la cultura: *experiencia*. Vivir la vida es, en algún punto hoy, vivenciar experiencias.

Luego del fin de la Primera Guerra Mundial y a partir de la técnica que se desplegó con ella, Walter Benjamin anunció una nueva barbarie, el fin o la “galvanización” de la experiencia —amén de sus percepciones juveniles<sup>1</sup>— en tanto “constelaciones” de significado, en donde la cultura pierde su valor si no nos conecta a lo experiencial: “Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren liberarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestarse sin más, pura y claramente, su pobreza (interior y exterior), es decir, que surja algo decente. No son siempre ignorantes o inexpertos y a menudo se puede decir lo contrario: ellos han «devorado» todo eso, «la cultura» y con ella el «ser humano», y están ahítos y cansados. [...] Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad; a menudo hemos

---

<sup>1</sup> Dos décadas antes —1913— había escrito un artículo con el pertinente seudónimo de Ardor titulado “Experiencia” en donde contraponía la “bondad” de los jóvenes cuya vivencia utópica se enfrentaba a la “intolerancia filistea”, siendo capaz de renovar la idea de experiencia y deshacerse de la “barbarie” de la fragmentación de los significados. “La máscara del adulto se llama «experiencia» [...] ¿Qué ha experimentado este adulto? ¿Qué quiere demostrarnos? Sobre todo, una cosa: que también él fue joven, que también él quiso lo que nosotros queremos, que tampoco él creyó a sus padres, pero también a él la vida le ha enseñado que sus padres tenían razón. El adulto sonrío con superioridad al decirnos que nos sucederá lo mismo a nosotros. De este modo desvaloriza de antemano los años que nosotros estamos viviendo, los convierte en época de los dulces disparates juveniles, en la embriaguez infantil antes de la larga sobriedad de la vida seria [...] luego llegará la gran «experiencia», los años de los compromisos, la pobreza de ideas y la falta de brío. Así es la vida. Eso nos dicen los adultos, así lo han experimentado ellos.” (Benjamin 2007:54)

tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la céntima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo «actual».” (Benjamin 2007:221-222)

Hoy la idea de “experiencia” ha retornado renovada aunque devaluada, instantánea y resignificada pues a diferencia de la valía benjaminiana y sus oraculares prevenciones, se ha convertido en parte de lo que se procura en tanto acontecimiento puntual “aquí y ahora”. Si aquel diagnóstico preveía el predominio de la pobreza experiencial a partir de la crisis de lo transmisible y narrable, lo nuevo ha tomado la forma de una profusa multiplicación y diseminación de experiencias que por su velocidad e intrascendencia permanecen en un estado fragmentario, estimulando sensaciones abyectas de producción de sentido o proyectos colectivos. La pobreza experiencial —aquella que Benjamin anticipaba— continúa y se manifiesta en la incapacidad de construir narrativas y transmitir historias, salvo a través de fetichizaciones gustativas, entre otras varias, que se exponen a diario vía redes sociales —la cultura digital es instantánea o anti-experiencial—. Condición post-histórica cuya prerrogativa es el presente continuo, el desvanecimiento de la dimensión simbólica y narrativa con la que la experiencia podría conectarnos y donde la memoria deviene baladí.

El presente ha relativizado cualquier grado de autoridad como condición garantida de experiencia, así como nuestra diaria nos indisponde de acciones que puedan traducirse en ella.<sup>2</sup> Agamben supone, con razón y en base a la dominante contemplación y mediación cultural —visita a museos u obsesión de mediar todo con cámaras—, que existen experiencias, aunque por fuera de nosotros y que tal vez, éstas se realicen como experiencias futuras; aunque podríamos agregar que la instancia incorporativa es esencial para rescatar sensaciones intensas de un instante o experiencias momentáneas que nos abstraen de nuestras percepciones habituales y que hacen de la comida una de las actividades estelares más difundidas de la sociedad del espectáculo.

Ahora, la incorporación —como todo en esta instancia del capital— posee sus vicisitudes esquizofrénicas. La prevalencia actual del narcisismo oscila entre la omnipotencia y la impotencia, la realización y el fracaso, el placer y la culpa, el yo y el superyó: “la depresión que viven aquellas y aquellos que no logran «mantenerse en su peso» o adaptarse a otros criterios de belleza se afirma un superyó feroz siempre dispuesto a colmar al yo de reproches y atribuirle toda la responsabilidad de sus fracasos en la vida. Se trata de un superyó tanto más insidioso y difícil de evitar, puesto que ya no habla en nombre de las exigencias exteriores (el deber, la patria, la religión, el honor, etc. ) sino en nombre del goce del propio individuo, que

---

<sup>2</sup> “Ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco las colas frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos —diversos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros— sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia.” (Agamben 2007:8)

solo peca contra sí mismo si no logra alcanzar un éxito en la vida que, se le asegura, solo depende de sí mismo.” (Jappe 2019:139) Del modelo “paternalista” con la mediación de alguna autoridad —religiosa, moral o política— para interferir en nuestra libertad en pos del bien común, hemos devenido en conformar un modelo “individualista” donde cada cual “gestiona” su vida como le plazca, convirtiendo a todos, con sus valores —autenticidad, voluntarismo y autonomía—, en sujetos de su propia vida.<sup>3</sup>

Así, indiscriminadamente y sin atender al sinsentido, el *business gourmet*, sus ritos sibaritas y/o la obsesión por la delgadez parecen haberse convertido en el único sentido posible bajo el cual hoy puede ser pensada y asimilada la alimentación. Placer y salud, imaginarios supuestamente inconciliables, contribuyen en el presente a estructurar nuestros comportamientos alimentarios, que en algún sentido dan cuenta de nuestras prácticas y de nuestra visión del mundo. “La hipérbole de un individualismo salido de cauce, absolutamente autorreferencial y de espaldas a lo común, constituye el centro de la deflagración de la vida social contemporánea.” (Forster 2019:16-17)

---

<sup>3</sup> Este autocontrol representa el trasvase del modelo de la gestión empresarial a todas las esferas de la vida: “El individuo contemporáneo, que ya no se deja encerrar en un papel que otros le han asignado, tiene la sensación de poder convertirse finalmente en lo que *es*; es el culto a la *autenticidad*. Conectado con su portátil y unido al mundo entero, creo que posee los medios materiales y tecnológicos de hacer realidad lo que *quiere*; es el culto al *voluntarismo*. Liberado de antiguas obligaciones morales, que le dictaban lo que tenía que hacer, el hombre occidental se cree capaz de determinar de forma precisa lo que *desea*; es el culto a la *autonomía*.” (Marzano 2011:13)

## **Bibliografía**

- AGAMBEN, Giorgio (2007) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BENJAMIN, Walter (2007) *Obras Completas. Libro II / Vol. 1* Madrid: Abadía.
- BOURDIEU, Pierre (2002) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* Buenos Aires: Montresor.
- FORSTER, Ricardo (2019) *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el neofascismo y la digitalización del mundo* Buenos Aires: Akal.
- JAPPE, Anselm (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, demesura y autodestrucción* Logroño: Pepitas de calabaza.
- LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean (2015) *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico* Barcelona: Anagrama.
- MARZANO, Michela (2011) *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* Buenos Aires: Tusquets.

### 8.1.1.- Incorporación e iatrogenia

En el amplio horizonte gastro-anómico contemporáneo se ha impuesto en las últimas décadas una creciente preocupación en las clases medias y altas respecto de los estándares de la denominada —aunque no por eso menos inextricable— “buena alimentación”. Las grandes comilonas, en tanto ritos colectivos, parecen haberse concentrado en puntuales momentos festivos, como una excepción a la regla diáfana e indiscutible de la “buena salud”. Anacrónicas resultan ciertas sátiras setentistas u ochentistas que exponían la desigualdad social a partir de la cantidad de alimento ingerido.<sup>1</sup>

Comida y salud discurren por análogas sintonías afines a las normas sanitarias y estéticas del presente. Sospechoso discurso biopolítico asumido por todo el espectro social, aunque reservado a aquellos que poseen una capacidad de consumo superior en un capitalismo que provee una verba descalificatoria a través de una redundante capacidad de sensibilización ante los riesgos. Al quimérico ideal de una dieta sana procedente de nuestra ascendencia alimentaria se han incorporado de a poco significaciones de salud y delgadez novedosas. Asistimos — como ya hemos señalado— al apogeo de una cultura somática o nueva *hexis* corporal —con un cúmulo de “contribuyentes” dispuestos a enmendar el ser corpóreo con su deber ser<sup>2</sup>—, donde el cuerpo es objeto de atención preponderante y un ítem crematístico privilegiado.

---

<sup>1</sup> “Respecto de la alimentación, los datos del mundo que actualmente habitamos no son muy alentadores. En 2004 un diario español anunciaba en su portada que el número de obesos había alcanzado al de desnutridos por primera vez en la historia, y que 1.200 millones de personas de los 6000 millones que habitaban el planeta comían más de lo que necesitaban, mientras que una cantidad idéntica padecía hambre. Mundo desnutrido y sobrealimentado, dos rostros consecuentes de la misma moneda. Nada más distante del «mundo feliz» y de la fantasía crítica y satírica cinematográfica expuesta, por ejemplo en *La gran comilona* (1973), de Marco Ferreri, o en la escena de Monsieur Creosote en *El sentido de la vida* (1983) de los Monty Python, pues los padecimientos alimentarios —tanto por defecto como por exceso— involucran, en el mundo de hoy, al mismo sujeto o víctima.” (Bruera 2006:31)

<sup>2</sup> “De los consejeros conyugales a los vendedores de productos dietéticos, todos los que en la actualidad hacen de su profesión la oferta de los recursos para subsanar la distancia entre el ser y deber ser en el orden del cuerpo y de sus usos, no serían nada sin la colusión inconsciente de todos lo que contribuyen con la creación de un mercado inagotable para los productos que ofrecen, imponiendo nuevos usos del cuerpo y un nueva *hexis* corporal, que la nueva burguesía del sauna, del gimnasio y del esquí ha descubierto para sí misma, y creando al mismo tiempo otras tantas necesidades, expectativas e insatisfacciones: médicos y dietistas que imponen con la autoridad de la ciencia su definición de la *normalidad*, «tablas de correlación entre peso y talla en el hombre normal», regímenes alimenticios equilibrados o modelos de desempeño sexual, modistos que confieren el dictado del buen gusto a las medidas imposibles de las modelos, publicistas que encuentran en los obligados nuevos usos del cuerpo la ocasión de innumerables reconveniones («vigile su peso», etc.), periodistas que hacen ver y hacen valer su propio *art de vivre* en los semanarios femeninos y en las revistas para ambientes lujosos que producen y donde se producen; todos concurren, en la competencia misma que a veces los opone, a hacer progresar una causa a la que prestan tan buenos servicios únicamente porque no siempre tienen conciencia de estar a su servicio, ni incluso de hacerse un servicio al servirla.” (Bourdieu 2011:164)

La relación entre salud y alimentación no es nueva —la dietética (preventiva y curativa), junto con la cirugía y la farmacología conforman las tres ramas más significativas de la medicina antigua—<sup>3</sup>, aunque es harto evidente que aparece contemporáneamente sobredimensionada. Amén de la tradición que difícilmente alguien recuerde, en la actualidad basta con echar una mirada displicente a las denominaciones básicas de los alimentos expuestos en las góndolas de los supermercados —y por qué no percatarse del ingenio de los departamentos de marketing—: light, bio, probióticos, ricos en fibras, + calcio, menos azúcar y menos grasa, etc., sin contar —ya nos hemos acostumbrado a esto— que desde no hace mucho los mismos poseen una tabla discriminando su contenido de elementos nutricionales (calorías, cantidad y tipo de grasas, calcio, sodio, potasio, colesterol, etc.) y su fecha de defunción.

La vida humana se ha medicalizado y los alimentos han entrado en consonancia con la época, todos somos pacientes en un mundo organizado sistémicamente en donde el sistema inmunitario ha reemplazado a las personas. Ya no sólo hemos conformado una naturaleza inédita —aquello que con mucha propiedad algunos llaman “jardín biotecnológico” (Mendiola 2006)— sobrepoblada de organismos transgénicos —plantas alteradas en su estructura genética interna que las vuelve resistentes a insectos y herbicidas—, sino también habría que destacar que la investigación va camino a sumar, en ese homogéneo jardín controlado, a las denominadas “biofactorías” —plantas que posibilitaran la obtención de materias primas (plásticos, aceites, etc.)—, y como el *summum* sinceramiento de la vocación medicalizante, los “alicamentos” —plantas que introducen posibles prescripciones médicas como proteínas, vacunas y diversos fármacos—.

La comida ya no es lo que era, sino básicamente y en uno de sus sentidos más ponderados, un objeto de disputa moral o un artefacto para el bienestar físico —saludable o no— que ha producido una disociación entre su dimensión libidinal y su carácter técnico. De esta manera, desvinculada de su trama histórica se ha convertido más que nada en un artefacto de la reproductibilidad técnica. Vivimos en una época que tiende a asimilar la comida a un recurso técnico que conmueve

---

<sup>3</sup> Es redundante, tal vez, recordar que tanto la salud como la enfermedad representan en la Antigüedad el equilibrio o el desequilibrio de los afamados humores que componen nuestro cuerpo. Sin embargo, resulta oportuno recordar que “las obras médicas que tratan la alimentación podrían repartirse en tres grupos, en función del lugar que conceden a este problema: en primer lugar son tratados exclusivamente alimentarios, o más generalmente, dietéticos, desde el corpus de Hipócrates de los siglos V-VI a. de C. (*De diaete*, *De diaeta in acutis*, *De salubri diaeta*) hasta las obras de Galeno (siglo II d. de C.), Oribasios (siglo IV d. de C.) y Antimo (siglo VI d. de C.); seguidamente están los tratados de simples escritores, como los de Dioscórides en el siglo I d. de C. (*Herbatius*), y finalmente obras de medicina que se interesan por las diferentes ramas del saber y tienen en cuenta igualmente el aspecto terapéutico de la alimentación (mencionemos, en particular, la *De medicina* de Celso, en el siglo I d. de C.). Aunque el corpus de la literatura alimentaria médica sea considerable, hay que señalar que lo que ha llegado hasta nosotros representa probablemente sólo una pequeña parte de lo que efectivamente se escribió sobre el asunto.” (Flandrin & Montanari 2004:289-290) Es importante, además, comentar que en esa época la dieta en todas sus acepciones es una parte de la medicina reservada a personas acomodadas socialmente que a partir de su disposición dineraria podían dedicar tiempo a la salud. Los de menor capacidad monetaria recurrían a los remedios y/o cirugía para curarse en tiempos más cortos o se resignaban a morir anticipadamente.

fibras profundas de identificación para aquellos que tenemos la subsistencia garantizada: la alimentación es un medio para realidades in-imaginadas tales como la conservación de la juventud, el retraso de la aparición de arrugas (cosmetoalimentación), la prevención de enfermedades (dietética), la longevidad, respeto del medioambiente (bioalimentación), por mencionar sólo algunos de los beneficios que cotidianamente se ofrecen en el amplio mundo del mercado de lo digerible.

El anhelo de perfeccionamiento estético-tecnológico<sup>4</sup> puede resultar, a mano alzada, un síntoma más de la frivolidad e inconsistencia actual, aunque viene a suplir cierta insatisfacción existencial producida por el vacío dejado, allá lejos y hace tiempo, por la decadencia de la teología sistemática y la pérdida de vigencia histórica de las religiones, y más acá por la prescripción o el descrédito de las filosofías de la conciencia y de la historia: “La insatisfacción existencial con respecto a la forma del cuerpo, a sus imperfecciones, es el irritador que más estimula la progresión del desfasaje. Pero la pregunta por los valores deseables exige hoy analizar en qué medida se trata del cuerpo como un objeto, como «algo» sobre lo cual es lícito intervenir técnicamente. Desvanecido o deslegitimado el orden sagrado que durante siglos dio sentido de la desdicha subjetiva quedó en suspenso y buscó un nuevo sostén, ya no aferrado primordialmente a la construcción o indagación de una «interioridad». La obsesión por la belleza, el cuerpo saludable, la postergación del envejecimiento y la aspiración fantasiosa a engatusar a la muerte indefinidamente responde hoy a causas difícilmente resolubles. Dado que exige el cuerpo humano pruebas continuas de su performatividad emocional, su exposición es intensa, y los riesgos implicados, inevitables. [...] Si, por un lado, la articulación entre afán de belleza y tecnología quirúrgica evidencia los temores actuales a la carne corruptible, por el otro revela la preocupante emergencia de «biomercados» y de incipientes disputas comerciales acerca de la «propiedad» del material genético. El capitalismo ya reclama, en sentido estricto, su «libra de carne».” (Ferrer 2011:23-24)

La impronta general es comer “ligero”: no *fast* sino liviano y de manera equilibrada pues así nos beneficiaremos con la salud y la línea. Reina un espíritu del comensal moderno en el que lo primordial pasa por saber qué comer y su proporción. El imaginario de la época en conjunción con el ideario democrático pasa por saber elegir. De la misma manera que sucede con los contenidos alimenticios, los políticos presentan un informe de bienes antes de su gestión, como garantía de transparencia. Las publicidades apelan al síntoma del equilibrio

---

<sup>4</sup> Por comodidad explicativa no desagregamos la prosecución tanto estética como tecnológica del cuerpo. Esto aparece muy bien trabajado por Le Breton (2007b) donde, por un lado es sometido a un *design* extremo —*body building*, cirugías estéticas, transexualismo etc.— que lo vuelve manipulable en la búsqueda de una “estética de la presencia”, mientras que por otro, se vuelve supernumerario a partir de la cibercultura, tendiendo a la desaparición o a la “ciborgización”. “Las fronteras del cuerpo, que son simultáneamente los límites identitarios del individuo mismo, saltan en pedazos y siembran el descontrol. [...] El cuerpo es escaneado, purificado, remodelado, renaturalizado, artificializado, recodificado genéticamente, desarmado y reconstruido o eliminado, estigmatizado en nombre del «espíritu» o de un mal «gene». Su fragmentación es la consecuencia de la fragmentación del sujeto. El cuerpo es hoy en día una apuesta política mayor, es el termómetro fundamental de nuestras sociedades contemporáneas.” (2007b:29)

como forma o sinónimo de salud y hacen de lo social una representación de lo culinario, como si sentarse a la mesa fuera algo del todo novedoso y desprovisto de historicidad. De hecho, la mayoría de estos discursos apelan y adscriben al caliginoso concepto de “calidad de vida”, que puede ser tan prometedor como temible si se lo considera como un proyecto existencial prevalente. Puede identificarse con la riqueza y la capacidad adquisitiva de unos —sabiendo tácitamente que siempre es a costa de la merma de otros—, y refugiarse en la capacidad de consumo —fundamento inexpugnable de hoy de la versión pasteurizada de postmodernas eudemonologías—.

Sobran ejemplos en las publicidades actuales sobre diversos tipos de alimentos, en los que los mismos son presentados por pulcros especialistas dotados de delantales blancos —que exponen sus números de matrículas en los zócalos televisivos— hablando de las virtudes y ventajas de su consumo. Una significativa valoración de las normas dietéticas se expone como el resultado de trabajos de laboratorio, lo cual se debe a que consideramos a la ciencia experimental como la referencia absoluta del saber, aunque la misma vaya a tientas —y muchas veces de manera contradictoria— exponiendo sus resultados. “La nutrición científica es la nueva base de un saber ampliamente mediatizado (calcular sus aportes diarios) que permite a los productos industriales presentarse como un sustituto válido de la cocina cotidiana (tal alimento preparado proporciona tales aportes). Al contribuir a hacer migrar el saber alimentarse de la cocina hacia la suma de alimentos-nutrientes, la nutrición no ha podido impedir el sobreconsumo patológico, ni el deterioro de la calidad de la alimentación entre una parte creciente de la población mundial.” (Boudan 2008:411)

Si bien las elecciones dietéticas poseen su historia, sometidas a normas religiosas, médicas y sociales, la creciente significación de los mass media, del discurso nutricional y de las demandas sociales de información sobre la salud han hecho de la mercancía alimentaria una moral renovable según las expectativas y ventajas comerciales. Las convicciones en este campo son tan fluctuantes como la inquietud de los consumidores. Los industriales despliegan esfuerzos considerables por afirmar la superioridad de sus productos. Subvencionan investigaciones y dirigen campañas cada vez más intensas de relaciones públicas o de *lobby*. Los debates médicos parecen reflejar estas luchas más que arbitrarlas: los investigadores tienden a legitimar alegatos mercantiles. La publicidad cierra el círculo de manera explícita, en tanto retórica del bienestar y mercantilizadora semántica del concepto de salud, conjugándola con la belleza, el placer y la conveniencia individual. Como dice el saber popular: la salud es un estado transitorio que no conduce a nada bueno.

Esta exigencia de conciencia con respecto a lo que ingerimos remite la categoría de usuarios a la de sujetos responsables. Hacernos conscientes de los peligros e invitarnos a corregir nuestros hábitos alimentarios es una tarea de subjetivación que realizan cotidianamente ciertos especialistas en sintonía con la relevancia que ha cobrado la presentación y representación del yo en relación con los nuevos estilos de vida. La disminución de la mortalidad y, su versión “inmadura”, el retorno del mito de la eterna juventud, sumado a la generalización de saberes y prácticas promovidas por múltiples especialistas (médicos,

nutricionistas, psicólogos, sociólogos, modistas, publicistas, estilistas, periodistas, etc.) contribuyen a crear un ingente mercado de productos y a definir códigos éticos, estéticos y científicos destinados a legitimar determinados usos sociales del cuerpo. Estos discursos, como coros de sirenas ante los cuales es imposible sustraerse, invitan a producir ciertos tipos de cuerpos con arreglos a un programa de maximización de la fuerza productiva.

El materialismo cultural estereotipa nuestro vínculo con el alimento oficiando de “perito contable” —costes (*bad to eat*) y beneficios (*god to at*)—, entendiendo que la “obesidad es solo una forma de hambre encubierta”, y a partir de su visión mecanicista de lo corpóreo, supone que “las dietas sirven de entrenamiento al organismo para mejorar su eficacia como máquina energética”.<sup>5</sup>

Indudablemente, los estándares de la correcta alimentación, racional y relacionada con una dieta prudente que nos provea de una imagen corporal óptima están presentes en las elecciones alimentarias actuales. Tal vez la expresión extrema de esto o la repleción del progreso técnico, como dice Girard, sea el desarrollo de trastornos como la bulimia y la anorexia: “El arte de la bulimia es una solución muy americana, por cuanto técnica, del problema. Podemos comer, hincharnos, y luego desembarazarnos del alimento. Es el colmo del progreso técnico.” (2009:69) Sin embargo, la impronta técnica volverá física las improntas metafísicas: “algunos investigadores acaban de desarrollar una comida realmente portentosa que, según dicen, será «muy sabrosa» pero nada nutritiva: podrá evacuarse completamente. De modo que, muy pronto, podremos entregarnos a un atracón permanente y comer las veinticuatro horas del día ¡y ni siquiera tener que vomitar! Me temo que tendremos que seguir pasando algún tiempo en el baño, pero no por razones anormales: todo será perfectamente normal y legítimo. Mucho más reconfortante. Este gran descubrimiento podría representar perfectamente la victoria final de la ciencia moderna sobre todas nuestras supersticiones metafísicas.” (*Ibidem*: 30) Saturados como estamos de tecnologías anatomo-políticas no podemos sustraernos a esos mandatos que gestionan la vida de los cuerpos individuales, e incluso determinan sus condiciones de viabilidad.

---

<sup>5</sup> Harris no es ingenuo con respecto a la disparidad social. Consciente de que en nuestras sociedades el exceso de peso acecha a algunos así como el hambre a otros, sus explicaciones tamizadas siempre por la cuestión adaptativa supone que “nuestra necesidad y apetito de comida son el resultado de dos millones de años, por lo menos, de selección positiva de la facultad no sólo de comer, sino de comer en exceso. El estómago lo atestigua.” (1995:150) Ahora, si bien “lo verdaderamente notable en la incidencia de la obesidad de la época moderna es que persiste, pese a las modas y los cánones estéticos que menosprecian a los gordos, pese al gran esfuerzo educativo emprendido por las autoridades sanitarias en relacionar la obesidad con las enfermedades cardiovasculares y pese a las industrias multimillonarias dedicadas a la salud, la comida dietética y el control de peso” (*ibidem*:152); en su perspectiva “la capacidad de convertir la energía alimentaria excedentaria en grasa almacenada es una herencia biológica conformada por la experiencia de los homínidos durante la época preindustrial. El hambre es el núcleo de dicha experiencia”. (*ibidem*:154)

La cooptación del complejo mundo alimentario por la nutrición —discurso médico moralizante que prescribe qué está bien y qué está mal comer—<sup>6</sup> circunscribe el problema de la comida a cierta tipología “racional” y reduccionista (vitaminas, sales minerales, aminoácidos, etc.) a la que hay que habituarse. De esta manera, supone —como, acertadamente señala Fischler— que nos alimentamos de nutrimentos y no de alimentos. Como han apuntado varios científicos sociales, la alimentación humana comporta tres dimensiones: la imaginaria, la simbólica y la social. Esto significa que nos nutrimos de alimentos pero también de lo imaginario. Comer es incorporar no sólo una sustancia nutritiva, sino también una sustancia imaginaria: un tejido de evocaciones y significaciones que van de la dietética a la poética y remiten, por ejemplo a la historia o a la festividad. (Fischler 1995:16-17) Sin embargo, en el presente, más que nunca comemos, en esencia, nuestras representaciones sociales de la salud.

---

<sup>6</sup> Toda dietética es una moral, una prescripción que apunta a un ideal. También lo es la belleza — sobre la cual Platón pensó cómo relacionarse e inauguró una genealogía señalando que fluye de su propia naturaleza— y la estética. Sontag realiza un breve ensayo con reflexiones muy sugerentes y entre ellas señala: “La belleza es parte de la historia de la idealización, que a su vez es parte de la historia de la consolación. La belleza del rostro y del cuerpo atormenta, subyuga; esa belleza es imperiosa. Tanto la belleza humana y la belleza creada (el arte) suscitan la fantasía de la posesión. Nuestro modelo de lo desinteresado proviene de la belleza de la naturaleza; una naturaleza distante, descomunal, imposible.” (Sontag 2007:29)

## **Bibliografía**

- BOUDAN, Christian (2008) *Geopolítica del gusto. La guerra culinaria* Gijón: Trea.
- BOURDIEU, Pierre (2011) *Las estrategias de la reproducción social*  
Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRUERA, Matías (2006) *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*  
Buenos Aires: Paidós.
- FERRER, Christian (2011) *El entramado. El apuntalamiento técnico del mundo*  
Buenos Aires: Ediciones Godot.
- FISCHLER, Claude (1995) *El (h)omnívoro* Barcelona: Anagrama.
- FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo [dir.] (2004) *Historia de la  
alimentación* Gijón: Trea.
- GIRARD, René (2009) *La anorexia y el deseo mimético* Barcelona: Marbot Ediciones.
- HARRIS, Marvin (1995) *Nuestra especie* Madrid: Alianza.
- LE BRETON, David (2007b) *Adiós al cuerpo* México: La cifra.
- MENDIOLA, Ignacio (2006) *El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos  
y biopolítica* Madrid: Catarata.
- SONTAG, Susan (2007) *Al mismo tiempo. Ensayos y conferencias*  
Barcelona: Randon House Mondadori.

### 8.1.2 Incorporación y sapidez

En Píndaro la poesía no sólo alimenta, sino que posee su sapidez. “El encanto de la poesía, que hace dulce todas las cosas a los mortales [...]” (1984:75 / *Olímpica I* [476] 30) Es más, después de una abundante comida viene el canto o el “postre golosina” (124c) Esta lírica o canto (*mélos*) era un zumo delicioso y dulce como la miel (*méli*). Lo que antes fueron ayes, se dulcificarán en la boca del profeta Ezequiel.<sup>1</sup> Desde siempre se ha asociado, no caprichosamente, al sabor con el saber de la verba: “Las metáforas de alimentos no son extrañas en la Antigüedad. Píndaro alaba a su poesía porque ofrece algo de comer. La palabra «sátira» (*satura*) significa ‘olla podrida’. Quintiliano habla (II, iv, 5) de la dieta de leche que necesitan los principiantes. Sin embargo, la Biblia fue la fuente principal de este tipo de metáforas. En la historia de la Redención cristiana, el saboreo del fruto prohibido y la institución de la cena eucarística son episodios culminantes”. (Curtius 1995:198)

¿Cuánta sabiduría hay en el sabor? El sapiente conoce y saborea. La etimología nos aproxima a una respuesta: “*sapio* «saborear», *sapiens* «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada *sisyphos* significa «de fino gusto» (activo); de aquí viene *sucus* [suco, jugo] (*k* por *p* como *lupus-λύκος* [lobo]). Por lo tanto, según la etimología le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético. Expresa solamente un gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad.” (Nietzsche 2003b:23) Los siglos XVII y XVIII —como ya vimos<sup>2</sup>— redefinirán el gusto, opuesto metafóricamente como un sentido figurado a la acepción propia, deviniendo un saber particular que posee la capacidad de gozar y juzgar lo bello. En tanto, el joven filólogo devino filósofo del martillo y con lucidez crepuscular diferenció el alimento del gusto, asimilando este último a un sistema moral y a un hambre adaptativo y selectivo. “*Necesitamos* alimento; pero las *necesidades* de nuestro gusto son distintas, primero coerción, luego habituación, luego placer, el cual quiere repetirse (necesidad). Enteramente lo mismo que con el sentido moral, que tan distinto es también del *gustus*, pero el fin al que sirve es casi el mismo (conservación del hombre *por* y *contra* los hombres). El sentido moral es un *gusto*, con determinadas necesidades y aversiones: las *razones* del nacimiento de cada una de las necesidades se han olvidado, funcionan como gusto, *no* como razón. El gusto es un *hambre adaptada y selectiva*. Lo mismo la moral. (Un hambre que quiere ser satisfecha de determinada manera, no químicamente.)”. (Nietzsche 2007:318 /42 [15])

Los sentidos —cualesquiera sean— interpelan, en algún sentido, al sentido, aún sinsentido, de la existencia. La palabra *sentido* posee, cuanto menos, dos sentidos: el sentido del *hacer* o lo que se siente según los sentidos —aunque

---

<sup>1</sup> Véase Nota al pie 3 del Parágrafo 1.6.

<sup>2</sup> Volvemos a referenciar en la clara alusión de Agamben: “El problema del gusto desde el comienzo se presenta así como el de «otro saber» (un saber que no puede dar razón en su conocer, pero goza de él [...]) y el de «otro placer» (un placer que conoce y juzga como medida de placer): el conocimiento del placer, justamente, o el placer del conocimiento, si en las dos expresiones se le da al genitivo un valor subjetivo y no sólo objetivo.” (2016:9)

conforme a los usos de los diversos idiomas, los diferentes sentidos sienten: el sonido, los olores, la vibración de los colores que vemos o como se siente al tacto— y el sentido del *decir* o el significado de lo expresado. Ahora, la cultura moderna no sólo se ha ocupado de distanciar cada vez más ambos sentidos sino que se ha construido “a la medida de nuestros sentidos de superficie: la vista (de superficie espacial) y el oído (de superficie temporal). Lo que implica la represión de nuestros sentidos de profundidad: el olfato y el gusto (*saber* es una metáfora del *saber*, *ser* es una metáfora del *comer* —ser y comer tienen en latín el mismo nombre, «esse»; «man ist was man isst»—). El *yo* se queda con la vista y el oído, dejando el olfato y el gusto en poder del *ello*. La cultura es una estrategia para engañar al *ello*.” (Ibáñez 2002:187)

“El inconsciente experimenta raramente con los ojos.” había dicho Georg Groddeck (1973:313) —el progenitor preferido del “psicoanálisis salvaje” o la medicina psicosomática, del *Ello* (*id* o inconsciente), espeleólogo y arqueólogo de las sensaciones— señalando, además que, mediante ciertos actos sustanciales —respirar, alimentarnos, defecar— descubrimos la función de los orificios del cuerpo y los placeres que nos proporcionan, y destacando al vientre como el órgano despreciado, disimulado —los tiradores ceden ante el cinturón—, propenso a ser escondido y olvidado.<sup>3</sup> Detrás de la redención de esa protuberancia conjetura toda una teoría cuyo ideario tácito es el díptico alto/bajo, que se expresa corporalmente en el diafragma como linde de lo bueno que está por encima: el corazón —sede de la sensibilidad— y el cerebro —sede de la inteligencia— (alta moralidad), y de lo malo que está debajo: el vientre, los genitales y el ano (bajos instintos). Esto resulta extensible a otras divisorias como por ejemplo: hombre y animal; a instancias superficiales o profundas: Yo y Ello; o específicamente a los sentidos: arriba, lo que ve y oye mientras que abajo lo que huele. La ciencia subestima los orificios así como a los sentidos complementarios del olfato y el gusto: “hace como si la lengua y la boca fuesen la piedra en que se prueba lo que es agradable y lo que es desagradable”. (1973:206) Y esto hace que desestimen tanto la riqueza hermenéutica de ciertas analogías alimentarias inconscientes como de cierto erotismo en la preferencia de los sabores.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Por un lado Groddeck asimila profundidades como la boca y el útero que expresan su simbolismo conjugado en las expresiones “boca del útero” y “labios de la vulva” y por otro el destacado papel que asigna al vientre en nuestra imagen del cuerpo se ve corroborado en los dibujos infantiles. “En estos se representa el tronco como un saco vacío, una especie de tonel por cuyo interior descienden los alimentos, para formar en la parte inferior, una papilla líquida. En este tonel tienen su sede el alma, el apetito, todos los sentimientos primitivos, y a su interior llegan por la boca, según la imaginación del niño, los gérmenes que darán origen a su futuro hermanito. En el adulto, observa Groddeck, «esta representación sigue actuando inconscientemente, y ello a pesar de nuestros conocimientos anatómicos; por eso es importante médicamente para los diagnósticos y la terapia».” (Clay 1972:16)

<sup>4</sup> Hay *Ellos* en las funciones corporales del comer y del beber (Groddeck 1973:284). Ahora si bien el estómago, con su importancia orgánica, posee su funcionalidad: “responde de una manera determinada a determinadas cantidades de comida, que prevé la cantidad y la especie de sus secreciones, sopesa lo que se le va cargar y, según eso, toma las consiguientes medidas para que los ojos, los oídos, la nariz, la boca, etc. actúen como órganos a su servicio para determinar lo que va a hacer”(Idem:301); las elecciones alimentarias poseen su simbolismo —el col se asemeja a la cabeza de un recién nacido; las legumbres con vaina sugieren el misterio del niño oculto en el vientre materno; la frambuesa se asemeja a los pechos de una mujer, los huevos duros el endurecimiento

La metáfora es un recurso tan vital como cualquier otro. Esto evoca la ambigüedad esencial de lo cognitivo, su costado trágico en la comprensión de la ontología de la conciencia humana. La fe en el lenguaje —a diferencia de otras creencias— y en su capacidad de comunicar nunca se ha desvanecido. Nos alimentamos también de metáforas, pues ellas están preñadas de nuestra experiencia física y corporal e impregnan nuestro sistema conceptual (Lakoff y Johnson 2004), amén de que ese sustento corporal y experiencial está compuesto de materiales tan inmateriales —cultura, política, historia, etc.— que ellos mismos, mediante proyección metafórica, han contribuido a formar. (Lizcano 2006:160)

El ordenamiento racional moderno ha exiliado las emociones —y los sentimientos: emociones racionalizadas— al terreno de la irracionalidad. La incipiente burguesía ensayó un proceso progresivo de civilización centrado en el control de las emociones codificando las “maneras”. (Elias 1994) Cartesio mediante su *cogito* y la deontología kantiana a través de su imperativo categórico —como ya hemos visto— se impusieron como instancias liberadoras occidentales de los prejuicios que pudieran ocasionar las vidas conducidas por las emociones y sus sentimientos.<sup>5</sup> Se tiende a invocar a sujetos racionales con voluntad de autorrealización personal. El amenazante modelo hobbesiano de los orígenes del capital que tiene como base un individualismo instrumental devendrá, a partir de una trama cultural emocional crecientemente compleja —aparenta emotivismo, aunque resulta más una intemperie subjetiva—, individualismo expresivo, propio de la globalización neoliberal. Así están dadas las condiciones para dejar atrás las solidaridades impuestas por el proceso moderno y forjar diversas redes solidarias propias de la impronta débil y fragmentaria actual. Este individualismo —o más apropiado por lo reafirmatorio, narcisismo<sup>6</sup>; aunque algunos prefieran destacar lo

---

del embrión, etc. —(1973:200); y además nuestra preferencia gustativa nos define más de lo supuesto: “Pero aún he de señalar una cosa que pertenece al campo del erotismo gustativo, y son las comidas preferidas. La preferencia por lo dulce, lo agrio, lo amargo, lo graso, lo salado, por tal comida y tal bebida, así como el ofrecer comida, el obligar a comer, la manera de comer y de confeccionar un menú, todas estas cosas delatan inclinaciones de naturaleza muy singular. Reténgalo usted muy bien en la memoria y no lo olvide: es lo mismo el que uno coma con mucho gusto un asado de cerdo o le haga daño”. (1973:224)

<sup>5</sup> A pesar de la razón que tienen aquellos que identifican a Descartes y su *cogito* como la epifanía del sujeto y lo contrario a los sentidos, su concepto sería, paradójicamente, deudor etimológico de una experiencia sensorial y común: *co-agitare* significa “poner juntos en movimiento”. El pensamiento sobre los sentidos no se distingue muy claramente de pensar a través de ellos. De hecho mientras Cartesio piensa, el ganado sueña con su pienso: *pensum* es el origen de esa palabra que se refiere a productos de alimentación animal. “Pienso” etimológicamente denota una ración diaria de alimento pesada y dosificada. Tal vez por eso las razones se so-pesan o caen por su propio peso.

<sup>6</sup> A lo largo de este trabajo, ya habíamos hecho mención a ciertas lecturas contemporáneas que privilegiaban el análisis del individuo como receptáculo de una alquimia entre narcisismo y fetichismo de la mercancía (Jappe 2019), aunque hay lecturas fundantes de esa condición narcisista como la de Lasch (1999) que podría ser caracterizada, entre otras cosas, como codiciosa, poseedora de un deseo inagotable o insatisfecha, desinteresada por el pasado y el futuro, descomprometida, desideologizada y desprovista de vida interior.

tribal<sup>7</sup>— siente que se ha despojado de las emociones impuestas coercitivamente y que la época le permite vivenciarlas libremente. La agonizante cultura del individuo competitivo se ve reemplazada por una preocupación narcisista del Yo —obsesionado por la ansiedad y no ya por la culpa— en donde el hombre económico cede ante el último producto del individualismo burgués, el hombre psicológico. (Lasch 1999:16) Esto nos devuelve a Freud, para quien, la sociedad occidental se forjó a partir de la represión del placer: en la actual cultura neoliberal los individuos tienen como objetivo la prosecución permanente de sensaciones y experiencias emocionales, sin represión ni culpa —elementos indispensables, según el psicoanálisis, para la integración individual—, dando lugar a una nueva configuración de la vida social movida por la deseo y la seducción. Las ciencias sociales, a diferencia del pensamiento *psi*, en gran medida sostienen que esta fase del individualismo expresivo narcisista es un constructo social y cultural. A su vez, si la modernidad —nomenclada como sociedad de masas, aunque varias veces por ello y por la mirada economicista incomprendida como impersonal— estimuló, en relación a etapas históricas precedentes, las relaciones sociales<sup>8</sup> (Luhmann 2008), en la actualidad la vida colectiva transfiguró el “compromiso” en “(des)conexión”: “hoy en día, toda profundidad (y considérense avisados: lo profundo comienza justo debajo de la superficie) tiene una apariencia traicionera. [...] Para describir la nueva variedad de relaciones «a flor de piel», algunos sociólogos hablan de «socialidad en la red». Este término parece equívoco, una metáfora que oscurece más de lo que clarifica el carácter de esta nueva modalidad de «estar con los demás». La «red» hace pensar, primero y principal, en un entramado de *conexiones* pero, en realidad, lo que distingue a esta nueva variedad de relaciones interpersonales, y lo que define sus rasgos más prominentes es la facilidad para la *des*-conexión. Con «socialidad» se quiere decir que el objeto conectarse es construir vínculos sociales; pero hoy en día el verdadero énfasis se pone en la facilidad para dismantelar los vínculos, en vínculos que son tan fáciles de romper como de forjar.” (Bauman 2008:190) Esta desconexión con el mundo y los otros —sujetos y objetos— favorece el ensimismamiento —narcisismo— y la visión utilitaria, dominante y manipuladora. Tinder o cualquier red social o de citas “es la cultura”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Si bien el título del libro lo dice todo, la posición de Maffesoli discute con ese planteo señalando que “«el carácter esencial» del neoliberalismo posmoderno es precisamente la dimensión comunitaria de la socialidad. Es importante insistir sobre este punto, puesto que es tan frecuente leer, y oír, que el individuo y el individualismo serían la marca esencial de nuestro tiempo. [...] Se ha efectuado una *saturación*, en el sentido más amplio del término, del elemento fundamental de *todos* los sistemas teóricos occidentales. El «tiempo de las tribus» es el revelador de tal saturación. Esta es la lección del «arcaísmo» posmoderno: estamos volviendo a actuar, en todos los dominios, la *pasión comunitaria*.” (Maffesoli 2004:32-35) El “estar juntos” se impone sobre el actuar políticamente conformando un cierto tribalismo cotidiano o una especie de proxemia societal.

<sup>8</sup> “[...] en comparación con otras formaciones sociales más antiguas, la sociedad moderna se caracteriza por una doble acumulación: mayor número de posibilidades de establecer relaciones impersonales y una intensificación de las relaciones personales.” (Luhmann 2008:30)

<sup>9</sup> Privilegiar el vínculo entre el narcisismo secundario —primario: auto-erotización del cuerpo necesario para la constitución del Yo; secundario: forma patológica de vuelta al Yo de la libido que es retirada de las investiduras objetales, relacionado con las patologías narcisistas (melancolía, esquizofrenia, etc.) que impiden el “amor objetal”— y la lógica del valor nos puede facilitar la comprensión de una cantidad de fenómenos dispares de la cultura contemporánea: “El narcisismo

Sin embargo, ¿existe en nuestro sensorio una forma privilegiada de percibir el mundo?, ¿por qué y desde cuándo los sentidos son cinco?, ¿hasta qué punto las diferentes apreciaciones del orden sensorial denotan la organización del orden social? Y ante el forjamiento de nuevas subjetividades, ¿qué sentido privilegia y jerarquiza el neoliberalismo?

Los sentidos poseen, como todo, su historia cultural. No sólo nos permiten sentir el mundo, sino también vehiculizan valores. En una breve genealogía diríamos que, teniendo como principio tácito que la distancia del sujeto perceptor con respecto al objeto resultará en términos generales una ventaja cognitiva, moral y estética, Platón entremezcla sentido y sentimientos, y diferenciando el alma —inmortal— del cuerpo —mortal, cuya carne es un obstáculo para el alma—, se pregunta en el *Timeo* cómo nos adaptamos y nos relacionamos con el mundo físico o exterior. Si bien la metafísica platónica desconfía de la fiabilidad informativa proporcionada por nuestros órganos corporales, advierte que necesitamos de los sentidos y de las emociones para sobrevivir, aunque siempre regidas por el alma racional con el fin de procurar sabiduría y virtud. Separando la cabeza —razón— del tronco —que alberga la vulgaridad del apetito y la pasión(44d y 69d-70a)—, establece una jerarquía corporal destacando la vista (45b-47c) y el oído (47e-c) y menospreciando el olfato y el gusto<sup>10</sup> que aunque hallándose en el cabeza, abdican de ella para dirigirse a los órganos inferiores. Además sustituye el tacto por la sensación térmica —calor o frío—(61d-62b) y adiciona sentimientos como el placer (64a-65b), el deseo (70b) y el miedo.

---

secundario puede ser considerado como una verdadera *ausencia de mundo*. El sujeto afectado por él jamás ha aceptado a un nivel profundo, más allá de los comportamientos aparentes, la separación entre su yo y el mundo. No ha integrado el mundo en su yo; el mundo existe para él como un espacio de proyección y como una concretización momentánea de sus fantasías. No concibe las relaciones entre iguales con las demás personas ni comprende la autonomía de los objetos. Por eso tiende a manipular a los otros y a explotarlos —sobre todo con el fin de que te admiren—, aunque no quiere verdaderamente a nadie y pasa de una relación a otra. Desde este punto de vista, las «páginas de contactos», especie de vastos «supermercados de las relaciones amorosas», son a la vez el testimonio y el resorte de un narcisismo inédito. Finalmente, a los ojos del narcisista —o al menos de su inconsciente— todas las personas valen lo mismo y son intercambiables. No son, en efecto, percibidas como seres autónomos cada uno con su propia historia y a los que habría que respetar para establecer relaciones mutuamente enriquecedoras, sino como figurantes que han de asumir un papel en el guión interior del narcisista.” (Jappe 2019:159)

<sup>10</sup> Cuando Platón se refiere a las “venillas” de la lengua que llegan hasta el corazón posiblemente nos hable de las papilas gustativas. En ese pasaje, a pesar de su desdén por el sentido del gusto, distingue los cuatro sabores convencionales: amargo —menos áspero que lo acre—, dulce —sustancia, placentera y amena a todos, remedio de las afecciones violentas—, ácido —causa de la humedad térrea que agitan y alzan o ebulen y fermentan— y salado —menor grado de cualidades sódicas que lo picante y mesuradamente detergentes—. A esto agrega lo áspero —picante; muy áspero, parece acre, menos áspero, amargo—, lo acre —muy áspero—, lo astringente —afecta otro sentido, pues contrae el rayo visual— y lo picante —limpia las venillas desmesuradamente— (65e-67d). También hace referencia al olfato, aunque menospreciándolo en mayor grado: “todo olor es incompleto y ninguna figura es apta para tener un olor específico [...] los olores se producen cuando algo se humedece, pudre, funde o humea”. (66d)

Aristóteles, completando el pensamiento platónico, deja elaborada una teoría que continúa con la noción jerárquica, pero estipula los cinco sentidos — cuatro básicos, más el olfato como mediador (445a 5-8) capaz de vincular aquellos que sólo necesitan un medio para funcionar y distancian al objeto como la vista y el oído (419a 10-25), con aquellos que requieren contacto físico como el gusto y el tacto—, que llegarán hasta nosotros, en concordancia analógica con los cinco elementos (agua, tierra, aire, fuego y la quintaesencia). La calidad de la información es aquello que distingue a los sentidos superiores de los inferiores, entre los cuales la vista supera ampliamente a los otros —aunque no deja de ser un *primus inter pares*— ya que nos permite acceder mejor a las cualidades que definen a todo objeto: “sentido es la facultad capaz de recibir las cosas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro.” (424a 18-21)

Filón de Alejandría, adscribiendo a la ley hebrea, postula que el número sea siete y suma dos sentidos nuevos —habla y sexual-genital— regidas por la inteligencia: “La parte irracional del alma está dividida en siete porciones: vista, oído, olfato, gusto, tacto, palabra y generación”. (168) Durante casi toda la Edad Media —época de predominio de la oralidad— el habla tendió a naturalizarse como sexto sentido: “La cuestión del «sentido del habla», que hoy nos puede parecer tan sin sentido, no dejaba de tenerlo en la *luminosa* Grecia clásica ni en la *oscura* Edad Media. Por un lado, los sentidos no eran tenidos por menos receptores pasivos de información sino también por medios activos de enlace con —y modificación de— «el exterior». Igual que del ojo salen rayos que tocan lo mirado, se mezclan con ello y lo in-corporan al sujeto vidente, también de la boca salen sonidos que alcanzan la cosa y, apalabrándola, permiten apropiársela al sujeto hablante. Por otro lado, la del habla era tenida por una facultad perfectamente natural.” (Lizcano 2006:165) Continuó siendo un debate durante el medioevo el ordenamiento jerárquico de los sentidos, hasta que con la modernidad ilustrada decayó su acepción como mecanismos activos, se convirtieron en meros receptores naturales físicos y pasivos y se estableció la prevalencia definitiva de la vista. “La información proporcionada por la vista y el oído, y especialmente por la primera, es apropiada para la reflexión y la abstracción que produce el conocimiento de lo universal. (La actividad intelectual del conocimiento permite esta generalización, lo que no hace la experiencia sensorial misma, que solo nos familiariza con lo particular.) Dado que la atención se dirige al exterior más que al estado del cuerpo en un momento dado, la mente está preparada para generalizar acerca de los objetos. Pueden ser contados y enumerados, y sus cualidades clasificadas en categorías como color o forma. Dado que las verdades que hemos deducido tienen que ver con el mundo exterior, el lenguaje que hemos desarrollado para referirnos a ellas es común, compartido. Comparativamente, la información que obtenemos de los sentidos físicos es concreta, específica y pertenece al aquí y ahora. El papel del placer en el ejercicio de los sentidos es otro aspecto de la distancia o de su ausencia que contribuye a la jerarquización de los mismos.” (Korsmeyer 2002:45-46) Salvo que estemos desprovistos de algunos órganos perceptivos, como nos ha mostrado Herzog.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Véase el film de Werner Herzog *Land des Schweigens und der Dunkelheit* (1971) estrenado en castellano como “El país del silencio y la oscuridad”. En las antípodas de *cinema-verité*, Herzog elige a su protagonista, Fini Straubinger, ciega y sorda desde adolescente, quien además de contarnos su

El auge del ojo promovido por la preponderancia del alfabeto a partir de la difusión de la cultura impresa por sobre la oralidad y su mundo auditivo (Ong 1997)<sup>12</sup>, sumado a su asociación al ámbito científico, a su emparentamiento civilizatorio con la teoría de la evolución y el psicoanálisis —Darwin y Freud—, y complementado en principio con la aparición de las tecnologías visuales —fotografía y cine— y luego con la “pantallización del mundo” hacen al predominio incuestionable —amén de la desatención sobre los restantes sentidos<sup>13</sup>— de la visión.

Ahora, pretendiendo ser claros, a esta altura de nuestra sentida reflexión, deberíamos decir que la selectividad acerca de la sensorio y su jerarquía dan cuenta, además que de un acto físico, de expresión de valores culturales pues denota una forma de vincularse y privilegiar cierta percepción del mundo. Hay tantas diversas organizaciones de percepción sensorial como dimensiones culturales valorativas de lo corpóreo. Toda instancia fisiológica —desde lo que comemos hasta lo que sentimos— adscriben a códigos sociales culturales y epocales. “La percepción sensorial, de hecho, no es un mero aspecto de la

---

historia, visita a otros que padecen su discapacidad de nacimiento con los que se vincula, como por ejemplo Vladimir Kokol, el cual no fue estimulado y esto le produce que no pueda comunicarse, trasladarse, no distinga la noche del día y no sea capaz de comer alimentos sólidos ya que no ha aprendido cómo masticar y empujar el bolo alimenticio con la lengua. La sola mostración de diversos casos gesta una infinidad de preguntas con respecto a los sentidos, la abstracción, los recuerdos, los olvidos, las imágenes, la oscuridad, los sonidos y el silencio.

<sup>12</sup> Antes de plantear la hegemonía de la vista, este autor —siguiendo en parte la perspectiva de Merleau-Ponty— plantea la primacía del oído respecto de la interioridad: “El oído puede registrar la inferioridad sin violarla. [...] La vista aísla; el oído une. Mientras que el oído sitúa al observador fuera de lo que está mirando, a distancia, el sonido envuelve al oyente. [...] El ideal auditivo es la armonía, el conjuntar. La interioridad y la armonía son características de la conciencia humana. [...] En una cultura oral primaria, donde la existencia de la palabra radica sólo en el sonido [...] la fenomenología del sonido penetra profundamente en la experiencia que tienen los seres humanos de la existencia [...]” Y con respecto al vínculo de la audición con la comunidad y lo sagrado: “La fuerza de la palabra oral para interiorizar se relaciona con lo sagrado, con las preocupaciones fundamentales de la existencia. En la mayoría de las religiones, la palabra hablada es parte integral en la vida ritual y devota. Con el tiempo, en las religiones mundiales más difundidas, también se crean textos sagrados en los cuales el sentido de lo sacro está unido también a la palabra escrita. [...] En la trilogía trinitaria, la Segunda Persona de Dios es la Palabra, y el equivalente humano para la Palabra en este caso no es la palabra humana escrita, sino la palabra humana hablada. Dios Padre «habla» a su Hijo: no le escribe. Jesús, la Palabra de Dios, no dejó nada por escrito pese a que sabía leer y escribir. (Lucas 4:16) «La fe es por oír», (leemos en Romanos 10:17). «La letra mata, mas el espíritu [el aliento, que anima la palabra hablada] vivifica». (2 Corintios 3:6)”. (Ong 1997:74-78) Me interesan en particular estos pasajes de Ong, pues respecto del tema que nos ocupa —siempre menospreciado por el pensamiento— la comida accede al colmo de nuestra interioridad —cuestión que este escrito insiste en pensar—.

<sup>13</sup> “Pero este casi monopolio de la visión también en el ámbito de los actuales estudios sociales que se ocupan de los sentidos puede interpretarse —y así lo hace Classen— como un síntoma más de la desatención y decadencia de los restantes sentidos en nuestra cultura. Y ahí es donde la antropología puede sacarnos de nuestro ojo-centrismo y abrirnos a la percepción de otras formas de percepción, ampliar nuestra «visión del mundo» a las que pudieran ser «audiciones del mundo» u «olfaciones del mundo».” (Lizcano 2006:170)

experiencia corporal, sino su base misma. Experimentamos nuestros cuerpos —y el mundo— *a través* de los sentidos. Por consiguiente, la construcción cultural de la percepción sensorial condiciona de modo fundamental nuestra experiencia y comprensión de nuestros cuerpos y del mundo. El modelo sensorial adoptado por una sociedad revela sus aspiraciones y preocupaciones, sus divisiones, jerarquías e interrelaciones.” (Classen 1997:403)

Con respecto al entronamiento sensorial, toda instancia de conocimiento instituido no ha sido ajena a la prepotencia genérica ideal de la masculinidad. Estimular razonamientos que sopesen la experiencia sensorial en beneficio de la mente por sobre el cuerpo, de la razón por sobre la percepción, del “hombre” sobre el animal, de la cultura sobre la naturaleza, resulta una defensa jerárquica —no tan solapada, amén de lo naturalizada— de lo masculino por sobre lo femenino. En el occidente patriarcal donde se ha impuesto cierto régimen escópico o “falocularcentrismo” (Jay 2007) el ojo, a distancia, que objetiva y domina empobreció, en términos generales, nuestras relaciones corpóreas y hasta asignó roles a la sexualidad femenina.<sup>14</sup>

La propia idea de la supremacía sensitiva de la vista, y en menor medida del oído, se aplicó en el ámbito colonizador y racista —justificado por antropólogos y etnógrafos que acompañaron consciente o inconscientemente la “visión” imperialista— asociando a ella la preeminencia de lo occidental civilizatorio frente a lo no-occidental primitivo que destaca ciertos sentidos, tipificados como inferiores y que menosprecia la particular trayectoria progresiva y la alteración sensorial de las diferentes culturas. Si bien los olores, la forma de expresarse, la piel callosa por el trabajo resultan marcas discriminatorias, acaso el color de la piel ¿no es el aspecto sustancial —aunque baladí— de la justificación básica del racismo?

Estas dimensiones analíticas acerca del sensorio nos permiten auscultar un “sujeto” que lejos está de ser lo que la modernidad anunció: autoconsciente, espontáneo y con la facultad de elegir y disponer de sí mismo. Tal vez no sea — como creen algunos— un error epistémico, aunque sí podría esbozarse que los sujetos no son los hombres que se creía, sino sus relaciones objetivadas. El “verdadero sujeto es la mercancía y el hombre no es más que el ejecutor de su lógica. Su propia socialidad, su subjetividad, se les aparece a los hombres como sometidas al automovimiento automático de la cosa. Marx expresa esto en la fórmula de que el valor es un «sujeto automático» (*Capital I*, I, p. 208), o como ya dice en los *Grundrisse*: «El valor entra en escena como sujeto» (*Grundrisse I*, p. 251).” (Jappe 2016b:82)

---

<sup>14</sup> Si bien la sexualidad femenina ha sido siempre pensada a partir de parámetros patriarcales, la jerarquía sensorial acompañó ese predominio: “la preponderancia de la mirada y de la discriminación de la forma, de la individualización de la forma, es particularmente ajena al erotismo femenino. La mujer goza más con el tocar que con la mirada, y su entrada en una economía escópica dominante significa, de nuevo, una asignación a la pasividad: ella será el bello objeto de la mirada. Si su cuerpo se ve de tal suerte erotizado, e incitado a un doble movimiento de exhibición y de retirada púdica para excitar las pulsiones del «sujeto», su sexo representa *el horror del nada que ver.*” (Irigaray 2009:19)

El capitalismo tampoco es lo que se supone que es, pues es mucho más que un modo de producción —como el feudalismo— o un sistema económico —como el esclavismo—, ya que posee una intensidad socializadora superior y afecta una importante cantidad de dimensiones de la vida. En este sentido resulta ser un modelo civilizatorio que inviste una forma vital en la cual la esfera económica se independiza e impone sus prerrogativas. El capitalismo no sólo organiza la producción y el trabajo, sino impregna la esfera del ocio, la intimidad, nuestros deseos y construye nuestras necesidades.

Ahora, también estos enfoques nos permiten entender respecto del predominio de la sapidez que acompaña las lógicas de socialización más recientes en las sociedades capitalistas contemporáneas. Estamos asistiendo a la constitución de un sujeto autorreferencial que ve a todo lo que lo rodea o al mundo como un simple medio para alcanzar sus intereses, al cual se le dificulta así reconocer la autonomía de su realidad externa. Narcicismo y fetichismo serían las dos improntas de la forma social actual basadas en la forma autorreferencial del valor como sujeto automático. Hemos llegado a un estadio en que la lógica de la mercancía ya no se interesa por las necesidades que se cubren en el sistema económico ni por el soporte material del planeta con el fin de reproducir la forma riqueza abstracta típica del capital, sino que procura la maximización de una forma de riqueza abstracta y cuantitativa como es el valor, cuya representación es dineraria. De ahí que Jappe (2019) nos hable de un sujeto automático y narcisista impulsado por una avidez-hambre ilimitada explicitada en la representación de una sociedad autófaga.

Contemplando este panorama y más allá de nuestro automatismo con respecto a la reproducción del capital, sería interesante discernir de esta etapa en qué materialidades y necesidades, y en qué perspectivas de vida se arraiga.

Sin embargo, ¿hasta qué punto preguntarse por el sentido de la vida es hacerlo por su sabor—como en algún momento lo hiciera San Agustín<sup>15</sup>—? Saber, en su sentido sumario, es menos un conocimiento que una capacidad, un ser o hasta un instante de felicidad: “en su primer sentido, intransitivo, el verbo *sapere* quiere decir simplemente que una cosa «tiene gusto» (*sapit*)[...] está claro que en ese sentido intransitivo del verbo *sapio* habita aún el sentido transitivo del verbo *sapere*, vale decir, cuando significa «sentir» e incluso «saber» algo: yo «sé» algo cuando siento ese algo y cuando le encuentro sabor. El contraste entre *sapio* («tener sabor») y *desipio* (no tenerlo) permite aclarar lo que podemos entender por un sentido de la vida: la vida puede ser picante o amarga, en consecuencia, ser sentida (*sapere*) o no sentida (*desipere*.” (Ortiz-Osés, Solares & Garagalza 2013:27).

---

<sup>15</sup> Es una constante en la prolífica obra san agustiniana apelar a los sentidos y preguntarse por el sabor (*sapit*) aunque siempre diferenciando el celeste del terrestre.

Pero discernir el sabor ya no es lo que era<sup>16</sup>, amén de que el gusto habitualmente abrogó la función crítica<sup>17</sup> y en el presente pretenda encaramarse como un sentido solícito y distintivo pues, a pesar de las argucias publicitarias, resulta útil políticamente aunque esquivo filosóficamente.<sup>18</sup> Sin embargo, su crisis en tanto metáfora fecunda para la sensibilidad estética, no desmerece el abuso actual del gusto en su sentido literal. Así, si bien gran parte de lo experiencial acontece hoy fuera de nosotros —como por ejemplo la mediación fotográfica en los museos o peregrinajes turísticos— (Agamben 2007), otra parte significativa y complementaria —condensadora de sensibilidades— pasa por el regocijo

---

<sup>16</sup> Dejo de lado las interpretaciones que, como la de Marvin Harris, explican todo el tema del gusto —innato o adquirido— a partir de las condiciones materiales: si bien “los gustos no duran toda la vida” [...] “las cocinas representan sobre todo soluciones prácticas al problema de suministrar los nutrientes esenciales a poblaciones en condiciones naturales y culturales determinadas” [...] y que “las preferencias y evitaciones alimentarias suelen tener como resultado una satisfacción eficaz de la necesidad de alimento.” (Harris 1995:161-172)

<sup>17</sup> Siempre me asombró el “canto de sirena”, cautivante y acrítico, que la comida y la cocina resultan para la mayoría de las personas, entre las que incluyo a excelsos escritores. Supe de la afición de Joseph Conrad por la cocina y sus escritos sobre la misma a partir de el supuesto interés de Walter Benjamin en una carta que Gretel Karplus le envió a este último el 6/10/1933. (Adorno & Benjamin 2011:109) Volví a encontrar citado a Conrad en un simpático libro de Julian Barnes, cuyo último capítulo explicita un prólogo que el escritor polaco realiza a un libro de su esposa Jessie —*A Handbook of Cookery Small House*—. “Moraleja”, último capítulo del libro de Barnes, sirve como una acotada lectura del vínculo entre literatura y cocina (Wilde, Conrad, Ford Madox Ford, etc.) y la fascinación de los que trabajan con la palabra por los pedestres fuegos culinarios. El prólogo de Conrad comienza diciendo: “De todos los libros creados en tiempos remotos por el talento y la industria humanos, sólo los que tratan de la cocina escapan, desde un punto de vista moral, a toda sospecha. Podemos debatir, y hasta desconfiar, de la intención de todos los demás pasajes en prosa, pero el propósito de un libro de cocina es único e inconfundible. Es inconcebible que su objetivo sea otro que acrecentar la dicha de la humanidad”. Y Barnes acota: “Es una declaración grandiosa, como corresponde a un marido muy dócil, y quizá nos diéramos por convencidos si Conrad no socavara enseguida sus propias palabras con la confesión siguiente: «Confieso que me resulta imposible leer entero un libro de cocina.» [...] Pero sabemos, en esencia, lo que está diciendo Conrad. Digámoslo de nuevo: «La buena cocina es un agente moral.» Ejem: esa palabra, «buena», ¿qué quiere decir exactamente? «Por buena cocina entiendo la preparación meticulosa de la sencilla comida cotidiana, no la invención más o menos habilidosa de festines frívolos y platos raros.» [...] Con todo, seguimos sabiendo y aprobando lo que Conrad postula: simplicidad; meticulosidad; comer para vivir en vez de vivir para comer. En el corazón gástrico de muchos de nosotros subsiste una fantasía rural de autosuficiencia [...]” (Barnes 2014:125-128)

<sup>18</sup> Susan Sontag al encarar el problema de la belleza en la actualidad hace referencia al gusto de la siguiente manera: “El problema con el gusto era que, por más que derivara en períodos de amplio acuerdo en el seno de las comunidades de los amantes del arte, surgía de respuestas al arte privadas, inmediatas y revocables. Y el consenso, a pesar de su firmeza, nunca era más que local. Para tratar este defecto, Kant —un consagrado universalizador— propuso una facultad del «juicio» distintiva, con principios discernibles de carácter general y perdurable; los gustos legislados por esta facultad del juicio, si se habían meditado como es debido, deberían ser propiedad de todos. Pero el «juicio» no tuvo el efecto previsto de reforzar el «gusto» o de volverlo, en algún sentido, más democrático. Por una parte, el gusto como juicio fundado en principios era difícil de aplicar, pues su relación con las obras de arte consideradas irrefutablemente grandes o bellas era muy endeble, a diferencia del flexible criterio empírico del gusto. Y el gusto es en la actualidad una noción mucho más endeble y vulnerable que a finales del siglo XVIII. ¿El gusto de *quién*? O, con más insolencia: ¿*Quién* lo afirma?” (2007:24) ¿Hasta qué punto podría resultar indiferente en este discurso, más allá del esfuerzo del pobre Kant, que se estuviera refiriendo al gusto estético o culinario?

gustativo o la captura instantánea del sabor, suponiéndolas memorables experiencias perceptivas no habituales y participativas, aunque tan evanescentes como inoculadoras de valores sociales. La experiencia culinaria actual, en todas sus versiones, estimula no tanto el conocimiento, cuanto el re-conocimiento o la posición social.

El gusto, siendo un producto de la historia que evidencia la ubicuidad de los hombres en la trama simbólica de la cultura, enuncia una moral que asimila el apetito al lujo del deseo, el cual a partir de los placeres de la mesa forma parte de la exacerbación actual de todas las satisfacciones narcisísticas y privadas. Esta “tendencia” se manifiesta como un proceso que alienta la sofisticación en el consumo de un núcleo cada vez más reducido y expresionista a partir de valores distintivos que apelan a resaltar la parte ceremonial de la comida, la estimulación de la sensibilidad y la sofisticación en el “poder de apreciación”, expresada por la ornamentación de los platos y la retórica de los menús.

A través de la comida puede entenderse la conducta humana. Comer y beber son el resultado de una experiencia altamente significativa para la vida comunitaria pues constituyen el contexto y la introducción a la conversación y a la convivencia social. En este sentido, tal vez el gusto pueda tener una dimensión estético-poética en su saborear: “es un beso que la boca se da por mediación del alimento de buen gusto” (Serres 2002:297); y permitirnos referirnos a él y a su gustar como la auténtica forma de existir, a diferencia del lenguaje que vive de la boca cual parásito. Sin embargo, es perentorio ante la sola presencia de lo famélico referirnos a él no como discursivo ni hedónico, sino como oclusivo.

A su vez, la “elección” alimentaria hace al cuerpo de las clases sociales. “Principios de incorporación” —los llama Patricia Aguirre— que van construyendo los “gustos de clase”.<sup>19</sup> Su nutrición —cultura convertida en natura— se expresa en dimensiones, volúmenes y formas, y hace del cuerpo —como le gusta decir a Pierre Bourdieu— la más irrecusable objetivación del gusto de las clases. Portador de signos, el cuerpo es también productor de signos. Acuña visiones del mundo contrapuestas que se expresan según el orden en la escala social: las clases populares en anatomías voluptuosas circunscriptas a la apreciación del alimento como condición del ser y la subsistencia, y las clases medias y altas privilegiando la forma y el parecer —más digestivo y menos calórico—. El deseo alimentario se corresponde con un ideal estético. A todos se nos hace agua la boca, pero no por lo mismo. La comida constituye una prueba —entre y hacia el interior de las sociedades— cultural definitiva: a la vez que identifica, establece indefectiblemente las diferencias. Así, en el plano ideal la comida se equipara con la convivencia, aunque en el plano fáctico alimenta las diferencias de clase.

---

<sup>19</sup> Se trata de visiones diferenciadas donde cada sector social se reconoce, conformando representaciones acerca de los alimentos, las comidas y los cuerpos que sustentan su ubicuidad en la escala social. Según el interesante trabajo de Aguirre hay tres representaciones del cuerpo que funcionan como principio de inclusión de tres tipos de alimentos y que se organizan en tres tipos de comensalidad: 1) Sectores de menores ingresos: Cuerpos fuertes=alimentos rendidores=comensalidad colectiva; 2) Sectores de ingresos medios: Cuerpo lindo=alimentos ricos=comensalidad familiar; 3) Sectores de mayores ingresos: Cuerpos sanos=alimentos light=comensalidad individual. Véase Aguirre:2004.

En todo este sentido habría que pensar la actual exacerbación de los discursos gastronómicos y dietéticos, pues ambos producen formas que además de disciplinar el consumo de alimentos, niegan la verdad del mundo social y de sus relaciones. Persiguen imponer comportamientos a través de regulaciones delicadas y saludables, contrapuestas a la brutal imposición de las privaciones. En definitiva, “saber elegir saludablemente” y “poder apreciar gustativamente” anulan la concepción primaria de la necesidad e instituyen al hambre como el gusto y la condena de los necesitados.

## Bibliografía

- ADORNO, Gretel & BENJAMIN, Walter (2011) *Correspondencia 1930-1940*  
Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- AGAMBEN, Giorgio (2007) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Gusto* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGUIRRE, Patricia (2004) *Ricos flacos, gordos pobres. La alimentación en crisis*  
Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ARISTÓTELES (1987) *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Acerca del Alma* Madrid: Gredos.
- BARNES, Julian (2014) *El perfeccionista en la cocina* Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, Zygmunt (2008) *La sociedad sitiada* Buenos Aires: FCE.
- BOURDIEU, Pierre (2010) *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2012) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*  
Buenos Aires: Taurus.
- CLASSEN, Constance (1993) *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures* Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (1997) “Foundations for an anthropology of the senses” in *Interational social science journal. Anthropology: issues and perspectives, 1. Transgressing old boundaries* 49, 3  
Blackwell publishing, UNESCO, pp. 401-412.
- CLAY, Jean (1972) “La voz del cuerpo” *Revista Triunfo*, Año XXVII, Nro. 499,  
Universidad de Salamanca, 22 de abril de 1972, pp. 13-17.
- CURTIUS, Ernst Robert (1995) *Literatura europea y Edad Media Latina (1)*  
Madrid: FCE.
- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA (1976) *Obras Completas I*, Buenos Aires: UNLP.
- FREUD, Sigmund (1990) “La represión (1915)” en *Obras completas Volumen 14 (1914-16) Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu, pp.135-152.
- GRODDECK, Georg (1973) *El libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*  
Madrid: Taurus.
- HARRIS, Marvin (1995) *Nuestra especie* Madrid: Alianza.

- HERZOG, Werner (1971) *Land des Schweigens und der Dunkelheit* ("El país del silencio y la oscuridad") [Film: 85min.].
- IBÁÑEZ, Jesús (2002) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- IRIGARAY, Luce (2009) *Ese sexo que no es uno* Madrid: Akal.
- JAPPE, Anselm (2016b) *Las aventuras de la mercancía* Logroño: Pepitas de calabaza.
- JAY, Martin (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* Madrid: Akal.
- KORSMEYER, Carolyn (2002) *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (2004) *Metáforas de la vida cotidiana* Madrid: Cátedra.
- LASCH, Christopher (1999) *La cultura del narcisismo* Barcelona: Andrés Bello.
- LIZCANO, Emmánuel (2006) *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones* Madrid: Traficantes de sueños.
- LUHMANN, Niklas (2008) *El amor como pasión. La codificación de la intimidad* Barcelona: Península.
- MAFFESOLI, Michel (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas* México: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003b) *Los filósofos preplatónicos* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres Volúmen II* Madrid: Akal.
- ONG, Walter (1997) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* Buenos Aires: FCE.
- ORTIZ- OSÉS, Andrés, SOLARES, Blanca & GARAGALZA, Luis [eds.] (2013) *Claves de la existencia: el sentido de la vida humana* Barcelona: Anthropos y México: UNAM-CRIM.
- PÍNDARO (1984) *Odas y Fragmentos* Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1997) *Diálogos VI Filebo, Timeo, Critias* Madrid: Gredos.
- SERRES, Michel (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.
- SIMMEL, Georg (2014) *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* México: FCE.
- SONTAG, Susan (2007) *Al mismo tiempo. Ensayos y conferencias*. Barcelona: Randon House Mondadori.

## 8.2. Hambre e incorporación

Nos reímos en lugar de comer —dice Canetti—, pues hemos suplantado el proceso entero de la incorporación por un acto simbólico. (2005:265) Comemos para saciar el hambre, ya que intentamos a través de la incorporación material posponer lo incorpóreo. Hay una episteme incorporativa: “como en el campo de la representación, también aquí —y aquí sobre todo— lo falso conlleva en última instancia a la muerte; por el contrario puede valer como verdadero lo que posibilita y amplía la vida.” (Sloterdijk 2003b:471)<sup>1</sup>

La incorporación es un registro inconsciente siempre presente en la acción de alimentarse. Nuestro vínculo con lo que nos rodea, si bien puede llegar a ser profundo, es siempre superficial. Nada es más vital ni más íntimo que la comida —*intimus* es el superlativo de “interior”— y por eso, “incorporando los alimentos, hacemos que accedan al colmo de nuestra interioridad”. (Fischler 1995:11) Más allá de sus aristas filosóficas la expresión popular que supone que se es lo que se come —epítome alimentario de la capacidad de simbolizar (*capax symbolorum*)— adscribe a que algo externo se vuelve íntimo o a que lo ingerido se convierte en nosotros. Así el alimento no sólo estimula la generación de pensamiento simbólico, sino que en sí mismo resulta eficaz para simbolizar la realidad.

Todo esto supone que la incorporación se asienta sobre la identificación.

Ahora, sin suscribir al evolucionismo, apelamos en principio a los mitos y leyendas ecuménicas e inmemoriales bañadas en el “dorado resplandor” del antropólogo acopiador de prácticas mágicas simpatéticas —divididas en homeopáticas (principio de semejanza —metafórico—) y contaminantes (principio de contagio —metonimia—), ambas pre-religiosas y germen de las modernas leyes naturales (Frazer 1991)— que insisten en demostrar la trascendencia que tiene, desde la cuna de lo humano, la instancia incorporativa. “Aquí —a pesar del exuberante color local—, nada se decide de manera «natural». Pero no por ello deja la observación de Frazer de señalar un problema crucial de la antropología, incluso de la estética: es el del *arte de incorporar*, cuando la incorporación tiende a abrir o hacer florecer la potencia —tal vez la esencia— mágica del *acto de parecerse*. Se encuentra en este problema, por supuesto, el enunciado del adagio más antiguo en el que opera la medicina: *simillia similibus curantur*, «lo semejante se cura con lo semejante»... O bien digamos que se trata de un imperativo imaginario que, literalmente, obligaría al hombre a *comer aquello a lo que quiere parecerse*, es decir a *comer lo que quiere ser*.” (Didi-Huberman 2015:170)

En el pasaje de la magia impersonal a las religiones personalizadas la incorporación sigue evidenciando su significación. En este sentido es lógico el devenir, en el campo espiritual o de las creencias, de las originarias y estrictas prescripciones dietéticas —Levítico— como un orden veterotestamentario

---

<sup>1</sup> Véase para el desarrollo de este tema el parágrafo §1.3. *Fenomenología de la incorporación* donde aparece esta cita de Sloterdijk ampliada.

identificatorio al reemplazo, con el advenimiento evangélico o neotestamentario, de la comida por la palabra, del alimento por el discurso o de la metafísica por la moralidad. Es un pasaje filiatorio de la consunción a la expresión. O más específicamente de Ezequiel<sup>2</sup> —que todo lo incorpora, hasta la palabra divina y con ello en su vientre le habla al pueblo de Israel 2:8-10; 3:1-4— a San Mateo —para quien el cuerpo ya no es receptáculo de lo sagrado y el espíritu está en la palabra 15:10-12; 15:17-20— o San Lucas —para quien “no sólo de pan vive el hombre” 4:1-4). Se “restituirá el mensaje de Jesús alejando la problemática de la ingestión. Es en ese preciso momento cuando la espiritualidad judeocristiana se desmarca conscientemente de las identificaciones relacionadas con las incorporaciones”. (Harrus-Révidi 2004:69)

Ya en el siglo XIX, y obviando la discusión sobre los alimentos que produjo la “aparición” de pueblos originarios americanos en el horizonte mental europeo<sup>3</sup>, la antropología pretendió a partir de ciertos tópicos —tabú, totemismo, canibalismo, etc.— barrer con la mirada metafísica de la religión y encaramar un análisis “científico”. Amén de los aportes y perspectivas —funcionalismo, estructuralismo, culturalismo, etc.—, ayudaron a problematizar la obvia mirada fisiológica del comer y a forjar su realidad psico-social. Así comer es enteramente más amplio que el simple acto de comer, pues esa profana acción posee un plus de significación ya que nos ayuda a comprender el mundo en el que estamos insertos —nos lo ordena, hace inteligible y asumible—; nos provee ubicuidad en el espacio y resulta una forma de resistencia al transcurrir del tiempo; resulta, más allá de la

---

<sup>2</sup> Hemos hecho mención en varios momentos de nuestro escrito a este cautivante pasaje veterotestamentario. Si en Juan (1:14), simétricamente opuesto, el verbo se hizo carne y habitó en nosotros, en Ezequiel la carne se hará verbo. Al tragar la palabra se asegura reproducirla sin mediaciones o restituir el espíritu: “Llenarse el vientre y las entrañas con la palabra divina acaba por ser la única defensa posible contra la herejía. La boca se hace, al fin, el lugar unitario y que ya no es conflictivo: lo ingerido y lo emitido no son sino una misma cosa. Es la consagración de una boca divinizada, fuera del conducto corporal, total representante de la palabra divina. El texto profético de Ezequiel rubrica su apoteosis.” (Harrus-Révidi 2004:68)

<sup>3</sup> En el siglo XVI el viajar y la vocación por reunir anotaciones sobre costumbres extranjeras formó una parte significativa del programa educativo humanista emparentando esa recolección con otros sistemas de clasificación —vegetales, minerales, etc.— e idéntica pretensión de trasladarlos a su casa: “tal tipo de descripción de costumbres extrañas pertenecía al grupo de nuevos tipos de ciencia «Baconiana», como la cartografía (que tiene grandes afinidades con la antropología), la hidrografía y la geología, que surgieron durante los siglos XVI y XVII.” (Pagden 1991:46-47) Ahora, “los métodos para clasificar hombres que se usaban a finales del siglo XV se basaban en una serie de atributos humanos generales desde supuestas características fisiológicas —el tamaño del sujeto, la forma de su cabeza, sus humores, etc.— hasta la localización geográfica y la conjunción astrológica. Pero las características humanas más distintivas siempre eran relativas al comportamiento. Para decidir qué cualidades poseía un grupo de hombres, el observador tenía que examinar inevitablemente la sociedad en que vivía ese grupo de hombres, desde los sistemas de creencias y gobierno, los rituales de matrimonio y las leyes de descendencia, hasta los medios de subsistencia, las normas suntuarias y las formas en que se preparaba la comida. A partir de una descripción de estas cosas —que, desde luego eran las que él consideraba integrantes de su propia sociedad— el observador europeo podía decidir con qué tipos de hombres estaba tratando.” (Pagden 1988:33) Es paradigmático, y extensible a muchos en esa época de “encubrimientos”, la exégesis que realizó el teólogo tomista Francisco de Vitoria sobre los indios americanos al vincular su calidad “inhumana” en relación a qué y cómo se comía, véase Pagden 1988:123 y ss.

simple biología nutricional, una acción donde denotamos nuestra afición por la artificiosidad, de cultualidad o regulación litúrgica; en nuestra omnivorosidad nos hace comprender que todo es digerible y, porqué no, la inconsistencia de la carne; siendo, por lo general, un acto compartido en su presencia, aunque egoísta en su esencia, al comer nos encerramos en nosotros tanto como nos comunicamos con tode/s. “El nutrimento de los seres vivos —vegetales y animales— constituye una manera muy específica de «incorporar» las diversas potencialidades de los «productos naturales». El ser humano, porque es bastante consciente de la artificiosidad de su naturaleza, no solamente, desea apropiarse de las valencias «originales» de la «naturaleza» como tal, sino que esta apropiación — «incorporación»— debe poseer *también* una indudable *significación simbólica*, la cual acostumbra a concretarse mediante una enorme variedad de etiquetas, señales, prescripciones, ornamentaciones estéticas, etc.” (Duch & Mèlich 2009:274-275)

Pues bien, la auténtica comida en común, nunca consumada y siempre idealizada, es lograr sentar a todos los habitantes de cualquier sociedad a la mesa —estómago socializado—, o sea lograr que el hecho de comer no le sea negado a nadie. Sin embargo, algo tan evidente funciona en nuestras sociedades como promesa incumplida centrada en el falso axioma de producir —más comida o mercancías en general— con el fin de lograrlo. La modernidad siempre funcionó —con diversos grados de espectacularidad— en base a promesas o formas representacionales que anticipaban lo que nunca llegaría. Si el comer es una necesidad individual natural que se satisface socialmente, la mesa —como vimos— tiene la particularidad de asemejarse a una microsociedad de iguales que, a su vez, mediante un conjunto de prácticas reguladas por normas sociales procuran socializar a los individuos con el resto de la comunidad. Lo comunitario ordenador desenfoca —como diría Simmel— lo central del acto depredativo: contener y proveer —mediante los elementos unarios de la mesa y en lo esencialmente egoísta de la incorporación— al individuo particular lo que le corresponde como una parte del todo dividido. Hacemos referencia obvia al intento de saldar el problema atávico de la justicia social y el reparto: “El problema de la justicia es tan antiguo como el del reparto. En cualquier lugar en el que un grupo de hombres hubiera salido de caza juntos, se llegaba por fin a un reparto. En la muta habían actuado como uno, en el reparto debían separarse. Entre los hombres jamás se desarrolló un estómago común que posibilitara a una mayoría de ellos comer como una criatura única. En la comunión han conformado un rito que es el que más se aproximaba a la idea de un estómago común. Fue como acercarse —insuficientemente, pero acercarse al fin— a un estado de cosas ideal del que sentían necesidad. Lo aislado de la incorporación es una raíz de aquel espantoso temor del poder. Quien come solo y a escondidas, únicamente para sí, ése debe matar solo y para sí. Quien mata junto con otros, también debe compartir su presa con otros”. (Canetti 2005:225)

Diferente es compartir el hambre, una acción tan disparatada como impensada. Si hasta Níobe pensó en comer<sup>4</sup>, dijeron, alguna vez, los vencedores.

---

<sup>4</sup> Hacemos mención a uno de los pasajes más conmovedores de la *Ilíada* cuando se asemeja el mito de Níobe —a quien Apolo y Artemis mataron a seis hijos y seis hijas respectivamente— a la tragedia del prolífico Príamo, que vio perecer a todos sus descendientes, y en este pasaje su dolor

Existen testimonios —Séneca o Plutarco— de prácticas frugales y de abstinencia con el fin de lograr un ascetismo reveladora de verdad.<sup>5</sup> La extrema opción de elegir padecer hambre por empatía con los desposeídos, devela que, independiente del sustento ideológico, en nuestras sociedades capitalistas modernas, la burguesía siempre es triunfante aunque no lo sepa: “Seguí subordinando las cuestiones sociales a la metafísica y a la moral, ¿para qué preocuparse por la dicha de una humanidad que no tenía razón de existir? Esa terquedad me impidió sacar provecho de mi encuentro con Simone Weil. Mientras preparaba la escuela Normal, pasaba en la Sorbona los mismos certificados que yo. [...] Una gran hambre acababa de asolar a China y me habían contado que al enterarse de esta noticia se había echado a llorar: esas lágrimas forzaron mi respeto aun más que sus dotes filosóficas. Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. Ya no sé cómo se inició la conversación; declaró en tono cortante que una sola cosa contaba hoy sobre la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Respondí de manera no menos perentoria que el problema no era hacer la felicidad de los hombres sino encontrar un sentido a su existencia. Me miró de hito en hito: «Se ve que usted nunca ha tenido hambre», dijo. Nuestras relaciones se detuvieron ahí. Comprendí que me

---

llega al paroxismo cuando Aquiles mata a Héctor y lo arrastra con su carro para dejarlo expuesto sin sepultura. Ante el ruego de Príamo, Aquiles se apiada y le entrega el cuerpo de su hijo diciéndole: “«Ya está liberado tu hijo, anciano, como solicitabas; yace en su lecho. Al despuntar la aurora, tú mismo lo verás cuando te lo lleses. Pero ahora pensemos en la cena. También Níobe, la de hermosos cabellos, se acordó del alimento, aquella Níobe a la que sus doce hijos se le murieron en el palacio, seis hijas y seis hijos en plena juventud [...] Más, ea, también nosotros dos, divino anciano, cuidémonos de la comida. Luego podrás volver a llorar a tu hijo [...] »”. (Homero 1991: 602/599-619)

Simone Weil hace mención a ese pasaje marcando la humillación de los vencedores sobre los vencidos: “«Hasta Níobe, la de hermosos cabellos, pensó en comer». Sublime como el espacio en los frescos de Giotto. Una humillación que obliga a renunciar incluso a la desesperación”. (1991:45-46) Blanchot también aporta lo suyo señalando en el caso de Aquiles que no hay más opciones que ser un huésped benévolo o un degollador: “[...] después de oír al anciano, y luego de llorar con él, y de hablar a su vez, quiere a toda costa que coma: «*Pues bien, vos también divino anciano, debéis tener en mente la comida*». La hospitalidad consiste menos en alimentar al huésped que en devolverle el gusto por el comer restableciéndole al ámbito de la necesidad, dentro de una vida en la que se puede decir y soportar oír decir: «*Y ahora, no nos olvidemos de comer.*» Palabra sublime. Hasta el punto que, al negarse Príamo a sentarse a la mesa, Aquiles de nuevo se enfurece y está a punto de matarlo.” (Blanchot 2008:120) En el mundo antiguo el rechazo de la comida es el desprecio de la fraternidad y, para Blanchot, la confirmación de la extranjería.

<sup>5</sup> Un texto de Séneca aconseja a Lucilo experimentar la pobreza como fin para adquirir la sabiduría. En ocasión de las Saturnales —encuentro de lo más opíparo— se le prescribe que: “tomes de vez en cuando unos días en los que contentándote con muy escasa y vulgar alimentación [...] digas para tus adentros: «¿Es esto lo que temíamos?»”. (1986:168-169 / Libro II, Epíst. 18, 5) Por otro lado, Plutarco en “Sobre el demon de Sócrates” hace relatar a sus protagonistas que existe una práctica que permite “mediante el hábito y el ejercicio, que cualquier hombre puede liberarse por su razón, incluso de las pasiones innatas [...] la oposición del razonamiento respecto de la comida y la bebida pueden contener la sed y el hambre.” (1996:231 / 584 E-F).

En uno de sus *Cursos*, Foucault se refirió a ellos entre otros ejemplos como “ejercicios que se realizan en una situación real y que constituyen en lo esencial un entrenamiento de resistencia y de abstinencia”. Su interpretación: “podrían tener valor de purificación, o atestiguar la fuerza «demónica» del que los practicaba. Pero, en el cultivo de sí, estos ejercicios tienen otro sentido: se trata de establecer y de someter a prueba la independencia del individuo con respecto al mundo exterior.” (Foucault 2016:257-258)

había catalogado: «una burguesita espiritualista» y me irrité, como me irritaba antes cuando la señorita Litt explicaba mis gustos como infantilismo; me creía liberada de mi clase: no quería ser sino yo misma.” (de Beauvoir 1967:124)

El alimento es una metáfora idónea para la materia como para el espíritu, —que Weil, como ideario simbólico, toma de Freud<sup>6</sup>—, el hambre, en cambio, alegoriza más ambiciones que padecimientos, aunque una cosa es hablar de él y otra que se encarne en una. El que semantiza el hambre por lo general no lo padece<sup>7</sup>, o lo invoca como una ambición ética, o lo estudia como a la naturaleza. Quien lo piensa no lo posee. También están aquellos como Stracci —protagonista del corto *La Ricotta* (1962) de Pasolini— que supone haber nacido con la vocación de morir de hambre, y que en el film tendrá que perecer actuando para que todos se dieran cuenta de su existencia.<sup>8</sup> Es tan fácil decir que es fácil comer tanto como decir que es fácil vivir. Esto denota, en parte, como el comer fue preso de cierta “desestructuración simbólica” y se ha vuelto, con la creciente tecnificación de la vida, cada vez más funcional.

Weil piensa y escribe en el exilio londinense, por encargo del gobierno francés, ciertos lineamientos para la reconstrucción de su nación a partir de la prospectiva liberación del territorio. En estos últimos textos —*Raíces del existir y Escritos de Londres* (1943)—, testigos de su carestía voluntaria, el alimento y el

---

<sup>6</sup> “La infancia está asociada al alimento (que en Weil fue escaso desde muy pequeña) que absorbe totalmente la relación del niño con el mundo y con los padres y que, en el período prenatal, es el vínculo natural más fuerte entre dos seres humanos. El alimento hace pensar en la unidad del deseo con el objeto, en toda su simbología. En el «*Fragment sur Freud*», Weil, retomando el mito platónico del *Eros*, anticipa algunas reflexiones al respecto: «El mito platónico es realizado (casi completamente) en la gestación, en que la madre y el niño son una sola cosa. El ideal de *todo* ser humano es volver a este tipo de unidad. Ideal de *todo* afecto, incluso la amistad más pura. [...] Una segunda analogía (más allá de la gestación) domina los sentimientos afectuosos: el alimento» (Di Nicola & Danese 2010:171)

<sup>7</sup> Pienso en Carlos Argentino Daneri, primo hermano de Beatriz Viterbo, que es una de las primeras cosas que ve en su Canto Augural, mediados por un alfajor cordobés y una botella de coñac del país: “He visto como el griego, las urbes de los hombres, / los trabajos, los días de varia luz, el hambre”. Véase “El Aleph” de Jorge Luis Borges.

¿Una metonimia del deseo? Tal vez. Expresión americana y porqué no barroca: “el hambre suele ser sinuosa, no rotunda, suele hablar en volutas, no de forma recta, es barroca, no parca.” (Ponte 2001:74)

<sup>8</sup> La película, que como gran parte de la obra de Pasolini, es muy pictórica pone nuevamente en evidencia el sentido político de lo que significa “figurar” pues —como dice Didi Huberman— no se conformó con “copiar” a los grandes maestros de la pintura sino con “volverlos a la vida” para evidenciar conflictos que no cesan. “¿Por qué políticamente? Porque *La Ricotta* pone en juego, como protagonista principal, *al más mínimo de los figurantes*, el más pobre: aquel que, en la pausa del mediodía, toma el paquete de comida que le han entregado y lo lleva a algunos pasos del lugar de rodaje para alimentar a su mujer y a sus cuatro hijos; aquel que, por consiguiente, siempre tiene hambre, por lo cual roba comida solo para ver cómo se la sustrae el perro de la actriz protagónica, una estrella en ciernes. Entonces, en esa crucifixión pictórica que se vuelve a poner en escena en un terreno baldío al borde de los suburbios romanos, el subproletariado, que interpreta su papel de ladrón en una cruz, terminará por morir «de veras», más humillado, más inocente y más trágico que el Cristo de los Evangelios. «Pobre Stracci», dirá Orson Welles. «Reventar era su única manera de recordarnos que él también estaba vivo.» (Didi Huberman 2014:178-179)

hambre serán sus *leitmotivs* privilegiados. Si bien debemos distinguir el deseo de las necesidades<sup>9</sup>, éstas últimas se corresponden con el don de un alimento específico: para el cuerpo la comida, para la inteligencia la cultura y para el alma “el alimento inmortal”. Ahora la espiritualidad no ha podido ni podrá ser expresada sin solucionar la materialidad del hambre: “Hace miles de años los egipcios pensaban que un alma no puede ser justificada después de la muerte si no puede decir: «no he dejado sufrir hambre a nadie». Todos los cristianos se saben expuestos a oír que el mismo Cristo les diga: «tuve hambre y no me diste de comer». Todo el mundo se representa el progreso ante todo como el paso a un estadio de la sociedad humana donde nadie sufra hambre. Si se plantea la cuestión en términos generales a cualquiera, nadie piensa que sea inocente un hombre que teniendo alimentos en abundancia y encontrando a su puerta a alguien casi muerto de hambre pase sin darle nada”.<sup>10</sup> (Weil 1954:22)

Definitivamente sabemos distanciar a las personas de las instituciones religiosas. Simone Weil empática con el padecimiento de los desposeídos trasunta generosidad, sin embargo “el cristianismo como tal, —como se pregunta Lévinas— ¿acaso no encontró un horizonte para su generosidad precisamente en la abundancia del hambre y de la sed? (2004:162)

No solo hay reconocimiento y atención de esa condición famélica de la pobreza, sino también una vocación aspiracional a encarnar la gracia santificante —“anorexia mística”, según algunos— socializando el hambre. Si el alimento es la demanda iniciática y privilegiada del cuerpo, cualquier forma de organización social debe dar respuesta a esa necesidad. Ahora, “desde el punto de vista ético-religioso, dar de comer tiene un significado caritativo, que se extiende a la exigencia de responder a las necesidades, en sus diversas formas, hasta la necesidad de bien absoluto. En la posibilidad de dar de comer al prójimo se encuentra, para Weil, una especie de superioridad del hombre sobre la impotencia de Dios a intervenir directamente. Desde le punto de vista socio-cultural el hambre se liga al problema de la inculturación del grupo social de pertenencia, según diferentes tiempos y ritmos de vida. El tema gastronómico se entrecruza con el de las costumbres, pero también, al trasluz, con **el valor de la belleza al que el buen**

---

<sup>9</sup> Weil diferencia deseo de necesidades. Mientras éstas últimas —alimentarse, dormir, espacio vital propio, etc.— expresan un reconocimiento de los límites impuestos a nuestro ser en el mundo y nuestra dependencia de ellos, el deseo es otro tipo de energía, pues no se necesita para la supervivencia sino que resultan mandatos sociales. “Una característica para captar cuándo algo es una necesidad es el hecho de que, si se satisface, se da una forma de aplacamiento y distensión”. Por otro lado, al vivir no vivir en soledad, “se vive en el interior de una red de signos, creados por la sociedad y por los cuales deseamos aquello que es deseado también por otros. Esta circulación de símbolos sociales del deseo ha perdido cualquier relación afectiva con el objeto del deseo, que, de objeto de consumo en una relación imaginaria entre el yo y el objeto pasa a ser, en esta perspectiva, objeto de cambio para el reconocimiento de uno mismo como sujeto perteneciente, con pleno derecho, a la «normalidad» de la sociedad. En el hecho, mostrado, de desear aquello que otros desean declaramos la pertenencia a esta sociedad; con frecuencia, inconscientemente.” (Zamboni 1995:74 y 77)

<sup>10</sup> La referencia a Mateo (25, 35.7) es recurrente en Weil: «Tuve hambre, y me disteis de comer», pues a través de ella y el don en general quiere expresar la gracia de correr el “ego” y no *por* sino *con* Cristo socorrer al prójimo con nuestro cuerpo y alma. Véase por ej. 1994:54.

**alimento remite.** Fresas, manzanas y todos los maravillosos alimentos de que Weil habla a sus padres al final de su vida, son una forma de tranquilizarlos sobre su nutrición, pero constituyen también un objeto importante de su relación con el mundo.” (Di Nicola & Danese 2010:175-176) [**destacado nuestro**]

Ya nos había dicho que la belleza es una fruta a la que se mira sin alargar la mano. Mediadora entre lo natural y lo sobrenatural, misterio supremo, expresión sagrada del arte, resplandor momentáneo, presencia divina, prueba de la encarnación, finalidad sin fin, “lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejada una renuncia”. [...] A los demás objetos queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérselo. Deseamos que exista.” (Weil 1994:106) Ahí, esta pues, una de las claves de la tragicidad que encarna el tema de la incorporación en el pensamiento weiliano: hay un pecado constitutivo de lo humano —cual Proserpina con la granada<sup>11</sup>— que resulta del hecho de franquear el observar el alimento a ingerirlo o destruirlo. “El gran dolor del hombre, que comienza ya en la infancia y que prosigue hasta su muerte, lo constituye el hecho de que mirar y comer son dos operaciones diferentes. La beatitud eterna es un estado en el que mirar es comer. Lo que contemplamos aquí abajo no es real, es un decorado. Lo que comemos, se destruye, deja de ser real. Esta separación nos la ha producido el pecado.”<sup>12</sup> (Weil 1994:81)

La íntima incorporación de la materia habilita la quimera del espíritu. Canetti recrea la muta para pensar en la idea de una “estómago común”; Weil entiende la beatitud asimilando mirar y comer; Zambrano nos revela el “anhelo de vivir de una sola sustancia o de vivir sin alimento alguno, pues que a la persona que eso le sucede siempre le ha molestado tener que alimentarse, es decir, tener que hacer que algo no suyo se le incorpore. Y habrá en algún planeta algún lugar en el cual no sea necesario alimentarse en forma alguna, ni química ni medicinal, por que el ser salga ya completo puro, entero y sin memoria, un ser verdadero, un ser puro, que se alimenta de sí mismo y, digámoslo de una vez, que sirve a la resurrección de sí mismo”. (Zambrano 2009:124)

---

<sup>11</sup> A Proserpina, que podría emparentarse —igual que su madre, Ceres— con la comida pues es una deidad de la vida, la muerte y la resurrección, se le vino el otoño por comer sólo cuatro semillas de granada: “La parte sobrenatural aquí abajo es secreta, silenciosa, casi invisible, infinitamente pequeña. Pero decisiva. Proserpina no creía cambiar su destino al comer tan solo una pepita de granada y, desde ese instante, para siempre, el otro mundo fue su patria y su reino.” (Weil 2007:108)

<sup>12</sup> *A la espera de Dios* es una selección de escritos hecho por el padre J. M. Perrin, amigo y confidente de Weil, que en publicaciones posteriores completas y más rigurosas puede verse que esta idea aparece repetida de otras formas, aunque casi con las mismas palabras, en los denominados *Cahiers* [Cuadernos] editados por la editorial Plon en 1956, p. 87: “Una de las desgracias de la vida humana es que no es posible al mismo tiempo mirar y comer. Los niños sienten esa desdicha. Lo que nos comemos es destruido. Lo que uno no se come no es plenamente comprendido en su realidad. En el mundo sobrenatural, el alma «mediante la contemplación come la verdad». «Este todo, mediante la renuncia, cómetelo»” (*Içâ-Upanishad*, I).” (Weil 2007:156) Vuelve a decir algo similar respecto del mirar y del comer, aunque vinculándolo con un hambre que es reclamo y promesa de bienes de otra naturaleza en su *Escritos de Londres* 2000:35-36.

La “traición” de Weil al judaísmo —que algunos emparentan al secularismo spinoziano y otros, no sin “*pudeur*”, a cierta patología autista<sup>13</sup>— es asimilable a su no afiliación a la Iglesia católica —mediante el rechazo del bautismo— y a su sugerente apego a aquellos que, como ella, han permanecido fuera de ese amparo institucional. Sin embargo, volviendo al tema alimentario, las raíces salen a la luz y ese talante trágico weiliano, que antes señalamos, evoca ecos sálmicos: “He aquí un gran misterio: ¿por qué ha creado Dios los alimentos y las bebidas que el hombre necesita? La razón es que están llenos de las chispas del primer hombre, Adán. Después de su caída, éste las envolvió y ocultó en los cuatro campos de la naturaleza, los minerales, los vegetales, los animales y los hombres. Ahora quieren volver a integrarse en el campo de la santidad. Así, lo que el hombre come y bebe tiene algo de sus propias chispas, que está obligado a restaurar. A eso alude el salmista al escribir: Hambrientos y sedientos, y sus almas se envolvían —se iban envolviendo en aquello de lo que tenían hambre y sed, lo cual significa que sus almas se hallaban exiliadas en formas y ropas extranjeras. Has de saber que todas las cosas que el hombre necesita para comer constituyen de manera oculta sus propios hijos arrojados al exilio y el cautiverio.” (Scholem 1995:190) Abrevamos en un comentario jasídico del Salmo CVII, quinto versículo —“Hambrientos y sedientos, y sus almas se envolvían” — adjudicado al rabí Baal Shem Tov y recogido por su discípulo Mandel de Bar hacia 1760. Si bien, en Weil hay un rescate de ciertos pueblos orientales (China e India), del estoicismo griego y del cristianismo primitivo (san Juan) por el lugar que “el amor a la belleza” ocupaba en sus vidas y pensamientos, “en cuanto a Israel ciertos pasajes del Antiguo Testamento, de los salmos, del libro de Job, de Isaías, de los libros sapienciales, encierran expresiones incomparables de la belleza del mundo” (Weil 1993:100), como así también tienen la capacidad de penetrar —como señala en su último texto— “la inspiración universal del mundo antiguo [...] envuelta de un esplendor verbal incomparable.” (1954:281)

El planteo weiliano resulta coherente con cierto planteo gnoseológico que suele diferenciar entre el “*logos* del laberinto griego” y el “*logos* de la razón moderna” haciendo hincapié en que la cultura precedente cuenta con la “ventaja” de no haber comido de la manzana de la discordia, a diferencia de la consecuente que, escindida dramáticamente, está implicada tácitamente por esa tragicidad. De ahí la intención romántica de conjugar los contrarios (*coincidentia oppositorum*) impugnada por la razón escidente de lo opuestos, simbolizada bíblicamente en el “árbol del conocimiento del bien y del mal”. Aschenbach, —escritor (Mann) o

---

<sup>13</sup> George Steiner, entre otros —que él mismo cita—, si bien la rescata como aguda pensadora filosófica y social, realiza, con pudor y delicadeza una crítica a ciertos dictámenes apodícticos literarios, le cuestiona, fundamentalmente, su insensibilidad con respecto a la *shoa*: “[sus] prolifas reflexiones sobre la crisis de la cultura europea y los programas necesarios para su resurrección no encontraron nada que decir (hasta donde sé) sobre el Holocausto. ¿Ha habido alguna vez un pensador filosófico sobre el amor, en ocasiones profundamente preciso y creativo, tan carente de este sentimiento?”. (Steiner 1997:165) “Cada vez que los pueblos son juzgados, Israel es juzgado” —dice Lévinas 2004:165 — en “Simone Weil contra la Biblia”, artículo que habría que leer para sumar voces a esta polémica. Y para una visión completa de su crítica —“exilio interior”— a la sacralización de la violencia del Antiguo Testamento —a diferencia de su maestro Alain—, al Imperio romano e incluso al cristianismo, ver Luchetti Bingemer 2009:175-220.

músico (Visconti)—representante del hombre moderno, en su estadía en Venecia morderá unas rojas fresas silvestres portadoras de la peste y de la muerte.<sup>14</sup>

La manducación del fruto prohibido estimula en Weil un pensamiento sobre los alimentos que explicita una forma particular e iniciática de vincularse con el mundo. La comida erige el desgarramiento originario entre sujeto y objeto, el cual impele todo un ideario sobre el deseo, el consumo y la necesidad. Tanto es así que, de nuestra relación con ella depende el estado de nuestra cultura, pues esa laceración primigenia exalta la belleza de la realidad misma: “Según yo lo veo, un cambio en las costumbres alimenticias es un acontecimiento de primera magnitud para el progreso o la decadencia de la verdadera cultura. El sabor puro de la manzana constituye un contacto con la belleza del universo del mismo nivel que la contemplación de un cuadro de Cézanne. (*Darling M.*, ¿te acuerdas del soneto de Rilke en el que intenta expresar algo parecido?) Y mucha más gente tiene la capacidad de saborear una compota de manzanas que de contemplar a Cézanne”. (Weil 2000:187) Amén de poder registrarse epidérmicamente como una declaración proto-ecológica, las citas que utiliza nuestra autora son inspiradoras y a través de ambas puede comprenderse en toda su complejidad lo que quiere decir: por un lado Cézanne, quien realiza bodegones y pinta manzanas obsesivamente intentando retratar la naturaleza formal y objetiva de las cosas y por otro Rilke, quien en su *Cantos a Orfeo* (Soneto XXIII) nos evoca la manzana, nos habla en la boca de la vida y la muerte e insiste que al paladearla nos olvidamos de su origen.<sup>15</sup>

Cuando Weil habla del hambre se refiere tanto a la condición humana como divina, pues para ella es imprescindible alimentar tanto el cuerpo como el alma. Nuestras sociedades incrementan necesidades que exceden ampliamente las básicas con el fin de hacer prevalecer la función productiva sobre las aspiraciones espirituales. La distancia respecto del alimento la seduce pues resulta la contracara

---

<sup>14</sup> Ortíz-Osés escribiendo sobre ciertas “Visiones del mundo” y en particular sobre “El amor y la muerte” contraponen el *Banquete* de Platón con su réplica moderna, la *Muerte en Venecia* de Thomas Mann, ya que en ésta expone la cuestión radical del eros como arquetipo de toda mediación. “La gran diferencia estriba en que Sócrates inspira amor (religación), mientras que Aschenbach se inspira en el amor (coligación): es el paso de una cultura iniciada o iniciática a una cultura desiniciada. [...] Lo que ahora resulta diáfano es que tanto Adán como Aschenbach comen del fruto de la *dualización* judeocristina y moderna, compresente no sólo en el conocimiento dualista del bien y del mal (separados o desimplicados), sino también en la escisión del fruto respecto a su árbol-madre. Pero con este último componente reaparece la problemática matriarcal-femenina simbolizada en el propio Edén (paraíso matriarcal) y sus árboles y frutos: al tomarlos y comerlos individualizamos lo común y, al mismo tiempo nos apropiamos del prohibido fruto matriarcal asociado a la *serpiente* y a la *mujer* arquetípica (Eva).” (Ortíz-Osés & Lanceros 2001:817-819) Las resonancias weilianas respecto de que desde el primer contacto con nuestra madre aprendemos que mirar y comer son operaciones diferenciadas es harto evidente.

<sup>15</sup> “Manzana en sazón, pera, plátano / frambuesas... Todo ello habla / de vida y muerte en la boca... Presiento... / Leedlo en el rostro de un niño, // cuando las paladea. Lejano es su origen / ¿No se os borra lentamente el nombre de la boca? / Donde no había sino palabras, fluyen hallazgos / Lenta y sabrosamente emancipados de la pulpa frutal. // Atrevo a decir a qué llamáis manzana. / Esa dulzura condensada al principio y que luego, / suavemente erguida en el gusto, // se esclarece y despierta y transparece. / Doblemente significativa, fébica y terrestre, de este mundo. / ¡Oh experiencia, sensación, alegría gigantesca!” (Rilke 1995:63)

espiritual de la recurrente tentación del canibalismo social. ¿Hasta qué punto el comer es la contracara de la compasión? “El significado más profundo del ascetismo es el de conservar la compasión. El hombre que come tiene cada vez menos compasión y al final acaba no teniendo ninguna. Un hombre que no tuviera qué comer y, sin embargo, medrara; que pese a no comer nunca, se comportara como un ser humano en los planos intelectual y sentimental, un hombre así sería el experimento moral más sublime que pudiéramos imaginar, y sólo si tuviera éxito se podría pensar seriamente en la superación de la muerte.” (Canetti 2017:57) La contracción del hambre —y del ayuno— se expresa en que no se puede mirar y comer al mismo tiempo. Si bien es plenamente consciente de las necesidades de quienes padecen hambre, su vocación anacorética persigue intensamente el gusto de la fusión con el alimento: “El hambre es una relación con el alimento mucho menos completa, ciertamente, pero tan real como el acto de comer”. (Weil 1993:33) Necesidad de unión tanto con lo creado, como con el creador.

Ahora, hay modelos terrestres precristianos como la doctrina estoica del *amor fati* que incita aceptar el destino con serenidad más allá de la adversidad<sup>16</sup> y, en particular, otro postcristiano: San Francisco de Asís, predicador de un ascetismo ejemplar.<sup>17</sup> Ante unas instituciones eclesíásticas que se habían alejado de la palabra de Jesús y habían procurado acumular riquezas, aparecen durante el siglo XIII las órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos—, entre los cuales se destaca la figura de San Francisco por predicar la pobreza, la piedad, la obediencia y la humillación así como por distribuir sus bienes entre los humildes y despojarse de sus vestiduras: “toda su vida fue poesía perfecta puesta en acción [...] el vagabundeo, la pobreza, eran poesía en él; se despojó de sus vestiduras para estar en contacto inmediato con la belleza del mundo.” (Weil 1993:100) Para quien tiene fe, esa es una lectura posible, aunque, resultan indistintamente fascinantes, para aquellos a quienes nos pone en cuestión la existencia al indiferenciar sus vidas de sus pensamientos o reglas instituidas. Es como si la figura crística fuera rediviva o como si todas nuestras formas de vida occidentales encontraran un límite y llegaran a su consumación histórica. De hecho ha llegado a inspirar a hombres de fe colectivistas que descreen de la institución religiosa y ha representado un antecedente lejano de algo que podríamos denominar, con Pasolini y parte de su

---

<sup>16</sup> Citar al estoicismo es lo más evidente, aunque resulta interesante aclarar que una de las características sobresalientes del mundo filosófico y ético helenístico resulta su compasión y su conjunción con el mundo real: “La idea de una filosofía práctica y compasiva —es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento— es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real.” (Nussbaum 2003:21) Tal vez, este texto citado sea uno de los más pertinentes para comprender el tema de los apetitos y el hambre en el mundo antiguo.

<sup>17</sup> Existe evidencia histórica de culturas anteriores —brahmánica— que desarrollaron una ascesis con respecto a la pobreza y el hambre. “Al desarrollar la renuncia a la alimentación hasta convertirla en una técnica somático-espiritual transformaron el hambre en una acción de ayuno libre. Hicieron de lo que era una acción humillante un acto ascético. [...] En Francisco de Asís, la victoria sobre el hambre aparece revestida con una relación de amor galante hacia la dama pobreza”. (Sloterdijk 2012:530)

obra, comunismo cristiano.<sup>18</sup> “Historias como las de Francisco han orlado el tiempo con encrucijadas, aperturas a otros caminos que no predominaron, que no fueron seguidos. Pero fueron soñados.” (Kaufman 2002:77) El franciscanismo es una doctrina, todavía desafiante e indiferible, pues propone cuestiones que la propia modernidad fue incapaz de enfrentar y pensar, o sea una existencia que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo inapropiable. (Agamben 2018:205-206)

Ahora, la gran astucia del capital no es haber secularizado solamente la fe protestante —como suponía Max Weber—, sino haber hecho del capitalismo — como dijo Benjamin— un fenómeno religioso desarrollado parasitariamente del cristianismo. Así en tanto religión de la Modernidad posee una tríada de características: “1. Es una religión cultural, acaso la más extrema y absoluta que jamás haya existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia a la realización de un culto, no respecto de un dogma o de una idea. 2. Este culto es permanente.[...] 3. El culto capitalista no está dirigido a la redención o a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma.” (Agamben 2019:105)

No hay posibilidad de saciar con palabras necesidades alimentarias. Eso ya nos lo anticipaba Benjamin cuando daba cuenta del empobrecimiento de la experiencia de la postguerra y decía que entre ellas una de las más intensamente desmentidas era la rotundidad corporal por el hambre. (2007:217) Sin embargo, la humanidad ha perseguido a lo largo de su historia mundos paradójicos, jalonando entrañables registros o diversas utopías, tal vez recreadoras de lo adánico o con la intención de escapar al *sino* trágico del hambre post-mordisco fatal, aunque siempre manifestando con esa búsqueda una profunda insatisfacción por la condición humana que se siente escindida y desgarrada tanto en el devenir garantido del pensamiento como en la supervivencia física.<sup>19</sup> La búsqueda utópica

---

<sup>18</sup> Hacemos referencia a la película *Uccellacci e uccellini* (1966) donde la doctrina franciscana ocupa la primera mitad. Este film es una bisagra en el pensamiento político de Pasolini pues en ella expone la crisis del marxismo y del PCI —él había sido excluido por homosexual y se había vuelto gramsciano—. De hecho los protagonistas en su viaje alegórico son acompañados por un cuervo — representante de la ideología marxista— al que se terminarán devorando, aunque no sin sentenciar antes de morir cómo se incorporan las ideologías en estos comensales: “Los profesores se comen con salsa picante, decía Giorgio Pasquali, pero quienes los comen y los digieren se convierten también ellos mismos en profesores.” Por otro lado, no de casualidad, su figura y Orden será analizada bajo el modelo de *communitas*: “Francisco parece obligar a los frailes a habitar en los márgenes e intersticios de la estructura social de la época y a mantenerse en un estado liminal permanente, estado al que son inherentes las condiciones óptimas para el logro de la *communitas*.” (Turner 1988:150) Este texto cuenta que la desnudez de Cristo es su modelo ideal y que esta idea no sólo impulsaba que no durmiera en el suelo, sino que en más de una oportunidad llegó a abandonar la mesa de los frailes para sentarse en a comer en el piso.

<sup>19</sup> Dos antiguas creencias moldearon el pensamiento utópico: por un lado, el Paraíso creado con el mundo de la fe judeocristiana y por otro, el mito heleno de la bella ciudad ideal construida por y para los hombres sin asistencia divina. A pesar de esos modelos “sería erróneo decir que la utopía es negación de la realidad presente, subestimando la tendencia a la curiosidad, a la inventiva y a la exploración, que ha hecho que el hombre se lance a las aventuras más osadas. [...] Unas veces la utopía de la felicidad tranquila domina la cultura occidental y las imágenes de un retorno al vientre protector del paraíso parecen prevalecer en una atmósfera emocional; pero otras veces, irrumpe el elemento prometeico y la existencia utópica se convierte en la antorcha de relevo [...] La gran utopía da un cierto escalofrío y al mismo tiempo se reconoce su idoneidad. No se trata de una visión

tiene como principal objeto de satisfacción al alimento, aunque no faltan según época y lugar, el ideario de una sexualidad libre —Fourier—, ni el sueño de la propiedad común de los bienes —Moro—, ni la ambición de conquistar mediante la inducción la naturaleza para lograr la armonía —Bacon—, ni el imaginario de la eterna juventud o el presagio, casi siempre presente, tan “burgués” de la fácil conquista de la riqueza o la abundancia. La cultura de la ostentación y el derroche es incomprensible —como deja entender Montanari— sin la cultura del hambre: las clases privilegiadas desconocen el hambre, aunque no el miedo a padecerlo; de la misma manera, los sectores campesinos y populares han experimentado el derroche de comida en ocasión de diversas festividades y celebraciones de la vida. “El antídoto más eficaz contra el hambre y el miedo es el sueño. El sueño de la tranquilidad y el bienestar alimentario, o más bien de la abundancia, del atracón. El sueño de un país de Jauja en el que la comida sea inagotable y está al alcance de la mano, donde gigantescas ollas de macarrones se vuelcan sobre montañas de queso rallado, donde atan a los perros con longaniza y los trigales se cercan con asados de carne. La Jauja imaginaria, una especie de versión popular de las «cultas» mitologías del Edén, cobra fuerza entre los siglos XII y XIV.” (Montanari 1993:96)

Más allá de la imaginación humana para concebir formas de vida más felices e igualitarias, el peso del individualismo económico basculará con tanta fuerza sobre la sociedad moderna que no hará lugar a la compasión o al altruismo entre los valores cultivados con respecto a los otros. El proverbio “ningún arado se detiene porque un hombre muera” y el cuadro de Pieter Brueghel *Paisaje con la caída de Ícaro* enuncian un cambio de valores: cada uno absorto en su mundo productivo —el labrador, el pastor, el pescador, los comerciantes— son indiferentes a la tragedia del hijo de Dédalo que se está ahogando. Tenía razón W. H. Auden otorgando una sensibilidad especial a los Antiguos maestros y dando a entender que el martirio en la tierra continuaría.<sup>20</sup> “La pintura constituye uno de los paisajes más delicados que Brueghel pintó nunca. Irradia paz. La escena campestre es tan hermosa que nuestros ojos se desvían de la escena. Nos interesan más los colores que la muerte. La belleza de la pintura resulta represiva.” (Sennett 2007:227) La producción y el *homo economicus* lo puede todo, no solo ha saldado cuentas entre los diferentes ámbitos de producción —Caín y Abel— sino que ha restaurado, obviando las tragedias fundantes, ese paraíso perdido que fue el Jardín del Edén.

---

rara o hipnótica, sino de algo que satisface una cierta hambre a la vez que estimula cuerpo y alma para el reconocimiento de una nueva potencialidad.”(Manuel F. & F. 1981:51-52) Para tener un panorama completo del pensamiento utópico véase Manuel, Frank & Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental I y II*.

<sup>20</sup> “Nunca se equivocaron sobre el sufrimiento / los Viejos Maestros; qué bien entendieron / su lugar en lo humano [...] En el *Ícaro* de Brueghel, por ejemplo, cómo se aleja / todo, / placenteramente, del desastre; el labrador pudo haber oído el chapoteo, el desamparado grito, / pero para él no se trataba de un fracaso importante: / el sol brillaba como debía en las blancas piernas / que desaparecían entre las aguas verdes / y el airoso y delicado buque, que algo asombroso / debió ver / —un niño que caía del cielo— / tenía que ir a algún sitio y navegó con calma.” (Auden 2007:10-11)

En principio, la economía liberal y la imposición maquínica creciente implicaron una violenta ruptura con las anteriores condiciones de existencia. Luego, el desarrollo económico y social, con el pasaje de mercados aislados a un sistema de mercado autorregulado y la vocación imperial de los países centrales gestaron lo suyo respecto del hambre. El etnocentrismo de cierto historicismo evitó hacerse preguntas evidentes: “¿Cómo nos explicamos que durante el mismo medio siglo en el que las hambrunas en tiempos de paz desaparecieron permanentemente de Europa occidental, éstas incrementasen de forma tan devastadora en la mayor parte del mundo colonial?” (Davis 2006:20) La curiosa omisión de historiadores “centralistas” no nos impide entender que el colonialismo carga con su “holocausto” —como diría Davis—, pues el padecimiento del hambre no lo produjo la sequía de sus tierras, ni los colonizados que fueron violentamente incorporados a las modélicas estructuras económicas y políticas centrales. Karl Polanyi —que amplió la tautología marxista de la explotación imperial— entendió que la cuestión clave era la degeneración cultural: “La catástrofe de la comunidad nativa es un resultado directo de la destrucción rápida y violenta de las instituciones básicas de la víctima (parece enteramente irrelevante que se use o no la fuerza en el proceso). Estas instituciones son destruidas por el hecho mismo de que se introduce una economía de mercado en una comunidad organizada de modo enteramente diferente; la mano de obra y la tierra se convierten en mercancías, lo que de nuevo es una fórmula breve para la liquidación de toda institución cultural en una sociedad orgánica.” (Polanyi 2003:217) La ficción central —a modo de la “llamada acumulación originaria”— que lo sostuvo, aconteció cuando la tierra y el trabajo devinieron mercancías, o sea cuando se las trató *como* si fueran producidas para la venta. Y sin embargo nunca fueron producidas —como la tierra—, y en el caso de que lo fueran, no estaban destinadas a la venta —como el trabajo—. <sup>21</sup>

El origen de las hambrunas en los países dependientes se debió al libre comercio de los cereales en combinación con la pérdida de ingresos de los productores locales. Que se haya mercantilizado la agricultura produjo la eliminación de reciprocidades que tradicionalmente proporcionaba asistencia social a los pobres durante la crisis. La India es un caso testigo<sup>22</sup> y —como dice Davis— nunca se dio una escasez absoluta, salvo la excepción de Etiopía en 1889.

---

<sup>21</sup> “Podemos evaluar el verdadero alcance de este paso crucial, recordando que «trabajo» es solo un nombre que designa al ser humano y «tierra» es otra denominación para la naturaleza” (Polanyi 2018:12) Tema ya trabajado en el intento de describir el inicio moderno cartesiano en el parágrafo §2.3. Pienso, existo y me alimento: Descartes

<sup>22</sup> “En la segunda mitad del siglo XIX, las masas indias no morían de hambre porque fuesen explotadas por Lancashire; perecían en gran número porque la comunidad aldeana india había sido demolida. [...] La fuente efectiva de las hambrunas de los últimos 50 años fue la libre comercialización de los granos combinada con la baja local de los ingresos. Por supuesto, el fracaso de las cosechas formaba parte del escenario, pero el envío de granos por ferrocarril posibilitaba el envío de socorro a las áreas amenazadas; el problema era que la gente no podía comprar granos a precios tan elevados, lo que en un mercado libre, pero incompletamente organizado, tenía que ser la reacción ante una escasez. En épocas anteriores se habían mantenido pequeños inventarios para hacer frente al fracaso de las cosechas, pero tales inventarios se habían suspendido o se habían diluido en el gran mercado.” (Polanyi 2003:217-218)

No solo Brecht inspiró la *Tesis VII* de Benjamín con respecto a que “no hay ningún documento de cultura, que no sea un documento de barbarie” —recuérdese el poema “Preguntas a un obrero que lee” (1935)— que también serviría para los casos recién descritos pues habría una dialéctica entre cultura y barbarie que refugiándose en el libre mercado produjo una “anónima faena” sobre los oprimidos; sino que con respecto a las hambrunas enraizadas en los ciclos mercantiles y en los circuitos comerciales, tal cual las describe Polanyi, todo proceso acumulativo no vela por las consecuencias desintegradoras que puedan ocasionar autóctonamente y en tanto capital aplican una violencia permanente para lograr sus objetivos, cosa que Brecht describió irónicamente en variados textos dando cuenta cómo por elección política se puede organizar el hambre de las sociedades oprimidas.<sup>23</sup>

El hambre siempre formó parte de la receta, real o imaginaria, de cualquier proceso revulsivo —María Antonieta y su desprecio por la falta de pan poco antes de 1789; la carne agusanada que provocó el histórico motín del Acorazado Potemkin en 1905, proemio para Lenin de la revolución de 1917; «¡Arriba, parias de la Tierra! ¡En pie, famélica legión!» las primeras estrofas de *La Internacional* utilizado en Francia (1871) por los socialistas y adoptado por los bolcheviques en 1920; la denominada “Primavera Árabe” de 2010-2012<sup>24</sup>— y eso forma parte de nuestro inconsciente histórico. Es tan lógico en este sentido haber separado la esfera de la economía de la política y hacer de los “especialistas” en lo pecuniario gurúes que pueden resolver todo con recetas técnicas y autónomas. También esto se vio acompañado por insistir en atemorizar a los ciudadanos con la carestía que puede resultar de no producir: “en el campo estratégico de la economía —que fue *separado* de la sociedad como el reino del hambre y la ganancia— ha sido descuidado. Nuestra dependencia animal del alimento ha quedado al desnudo y se ha dado rienda suelta al cervical miedo de la inanición. Nuestra humillante esclavitud de lo material, cuya mitigación ha sido el designio de toda cultura humana se ha vuelto inexorable de manera deliberada. Estas son las raíces de una sociedad adquisitiva.” (Polanyi 2018:32) Por otro lado, en el campo de los pequeños productores se terminó gestando lo que se denomina —y por obvias

---

<sup>23</sup> Pienso en varios poemas como “La canción del comerciante” que habla sobre la especulación del productor de arroz o “Los trabajadores gritan por el pan” en donde padecen hambre los jornaleros y los desocupados mientras los comerciantes se preocupan por el mercado; aunque haremos mención un par de estrofas de la “Balada del consentimiento a este mundo”: “Vi al estanciero revender cereales, / y al pueblo hambriento aplaudir con humildad. / Rodeado de intelectuales dijo en voz alta: / es algo caro pero de buena calidad. [...] Vi a todo el mundo alabando a Dios y al usurero. / Y escuché al hambre gritar: ¿dónde hay que pedir? / Y vi a unos dedos gordos señalando hacia el cielo. / Y entonces dije: ¡vieron que hay algo allí!” (Brecht 1999:178-188)

<sup>24</sup> “Según la FAO, después de 2005, los precios reales de los alimentos han subido un 75% y son históricamente los más altos desde que el índice de precios de los alimentos fuera creado en 1845. Por eso, desde el año 2007 se han intensificado las protestas populares por el alza de los precios de los alimentos en África, Asia y América Latina. Esta alza fue también el detonante de la llamada “Primavera Árabe”, que terminó con los regímenes autocráticos de Túnez, Egipto y Libia. Sin duda la falta de seguridad alimentaria es hoy un factor de inestabilidad nacional.” (Rivero 2014:157)

razones no trabajaremos acá— la “mercantilización de la subsistencia” o *commodification*.<sup>25</sup>

Si bien el alimento es una necesidad humana básica, eso no necesariamente lo convierte en un derecho humano básico. El hambre sigue siendo un tema no solucionado en variadas regiones del mundo con efectivos mitos a cuestas que hay que despejar. Hay una cantidad de argumentos falaces, entre ellos, el del mercado del cual se dice sin pudor que “fija los precios” como si no hubiera actores humanos de por medio que intervinieran. Por otro lado, el mito de la pseudoescasez ante el cual los historiadores ya han demostrado que por ejemplo durante la Edad Media las hambrunas y la carestía ocurrían no necesariamente en períodos donde faltaban alimentos, sino que éstos se producían y exportaban en grandes cantidades; así como, en la actualidad, Amartya Sen (1982) alega de forma convincente que la inanición no es una simple cuestión de alimentos disponibles per cápita, sino más bien una función de las relaciones que dan derecho a ellos, tales como el intercambio de la propiedad, el empleo y los derechos a la seguridad social. O sea el hambre caracteriza a personas que no *tienen* suficiente alimento para comer, y no a una situación en la que no *hay* suficiente alimento disponible. La opinión de Sen coincide con la de los historiadores del siglo XVII, pues todos resaltan el contexto social y político del hambre.

Nuestras sociedades no han sabido como paliar el hambre, aunque sus corporaciones comercializadoras y procesadoras de alimentos —que hoy son coincidentes— han logrado planificar la escasez. La naturaleza y la política de los gobiernos pueden forjar abundancia ocasional, aunque es el hombre el que crea la escasez.

Es sugerente traer a colación datos muy novedosos respecto de este tema: desde 2004 el número de obesos alcanzó, por primera vez en la historia, al número de desnutridos.<sup>26</sup> Este es un síntoma absolutamente clarividente de la “evolución” en el ámbito alimentario y su creciente proceso de industrialización, aunque resulta pertinente aclarar, por si existiera alguna duda, que estos tipos, en

---

<sup>25</sup> Con el creciente desarrollo capitalista, el carácter social de la producción agrícola en pequeña escala se transfiguró ya que los pequeños campesinos devinieron pequeños productores de mercancías —*commodities*— que intentan subsistir a partir de integrarse en divisiones sociales más amplias de la fuerza del trabajo y los mercados. Se terminó produciendo la denominada “mercantilización de la subsistencia o *commodification*, que en sí constituye una dinámica central del desarrollo del actual capitalismo. Por otro lado, el proceso de urbanización creciente y la disminución de tierras irrigadas y sometidas al cambio climático han hecho de los alimentos auténticos recursos estratégicos de la política exterior de variados países. Por eso, no nos es difícil pronosticar que los alimentos “serán más escasos y caros en este siglo, y servirán para hacer prevalecer los intereses nacionales de los países exportadores. Los países sin seguridad alimentaria difícilmente podrán ser Estados soberanos, porque estarán a merced de las presiones externas de los países que les venden y les proporcionan ayuda alimentaria. De tal suerte, se convertirán en una suerte de Estados mendigos.” (Rivero 2014:158-159)

<sup>26</sup> De los 6000 millones de personas que habitaban el planeta en ese entonces, 1200 millones estaban sobrealimentados e idéntica cantidad padecía hambre. Véase Bruera 2006:31. Para profundizar y actualizar los trabajos de Polanyi, en especial los vínculos entre capitalismo y colonialismo véase Bernstein:2016 en especial capítulos 4, 5 y 6.

aparición, de ambivalente padecimiento —tanto por defecto como por exceso— involucran a la misma víctima. Para el materialismo cultural la obesidad es simplemente “una forma de hambre encubierta”. (Harris 1995:150)

La racionalidad técnica nazi logró dejar testimonios del hambre al que sometieron a los judíos. Existen registros médicos realizados por los facultativos del gueto de Varsovia acerca de lo que denominaron la “enfermedad del hambre” dando detalles de cómo puede mantenerse con suerte una dieta “clandestina” de 800 calorías diarias que vaya produciendo un deterioro orgánico y psicológico instantáneo y acabe después de unos meses con la muerte.<sup>27</sup>

Es paradójico pensar *sobre* el hambre cuando no se puede pensar *con* hambre. “Yo digo que hay que comer lo bastante para poder, después, pensar en otra cosa” —sentencia un pacifista que sueña con volver a comer luego de la guerra—. (Roorda 2019:68)<sup>28</sup>

El hambre remeda curiosidad: cuando Adán muerde la manzana, el hombre es arrojado a la historia. En la epigonal novela sobre el hambre, su autor —Hamsun— prescinde del tiempo histórico, instancia básica de la narrativa decimonónica. Objetividad y subjetividad se difuminan: “la concepción subjetiva del tiempo prevalece sobre el tiempo histórico”. (Auster 1992:6) La subjetividad — el hambre produce, como mínimo, autocentrismo— se devora los hechos, no sucede nada. Sin embargo “no estamos en el ámbito de las ideas, sino en un estado físico que surge en condiciones extremas. [...] Ayuna pero no en la forma que lo haría un cristiano. No niega la vida terrenal para anticiparse a la celestial, sencillamente rehúsa la vida que le ha tocado vivir. Y cuanto más se prolonga el ayuno, mayor es el espacio que la muerte ocupa en su vida. Se aproxima a la muerte, se arrastra hacia el borde del abismo, pero una vez más se aferra a él, incapaz de moverse hacia delante o hacia atrás. El hambre que abre el vacío, no

---

<sup>27</sup> “Incluso durante un corto período de hambre... los síntomas son una sed constante y un aumento persistente de la producción de orina... Entre otros síntomas iniciales se encuentran la sequedad en la boca, rápida pérdida de peso y ansia constante de comida. Cuando el hambre se prolonga, estos síntomas se atenúan. Los pacientes sufren entonces debilidad general e incapacidad para realizar el mínimo esfuerzo, y no tienen disposición para el trabajo. [...] No se acuerdan del hambre, pero cuando ven pan, carne o dulces, se ponen agresivos [...] Al final de la enfermedad del hambre, el único síntoma es el agotamiento completo [...] Las personas se quedan dormidas en la cama o en la calle y a la mañana siguiente están muertas. Se mueren al realizar esfuerzos físicos, como buscar comida, a veces incluso con un trozo de pan entre las manos.” (Harris 1995:147-148) Podrían completarse estos testimonios con los ofrecidos en la controvertida película de Yael Hersonski, *Gueto. A film unfinished* (2010) en donde una sobreviviente comenta sobre cómo el hambre los volvía apáticos y débiles, lo cual hacía que convivieran con heces en los patios y que ni bajaran a sacar la basura sino que la tiraban por la ventana. Por lo general comían lo que rescataban del basurero general del gueto.

<sup>28</sup> Parece lógico que alguien que cree que “todo es fisiología” termine suicidándose. Henri Roorda siempre tiene presente el tema alimentario y muchas veces le sirve para expresar las diferencias y el sometimiento de las clases desposeídas: “Las personas muy pobres y muy honestas son seres insuficientemente alimentados. Obsérvenlos: su alma no irradia ningún calor. Están apenas lo suficientemente alimentados para poder *continuar*. Esto es lo único que les pide, por lo demás, la sociedad que necesita de ellos.” (Roorda 2019:270)

tiene el poder de cerrarlo.” (*Ibídem*:8) Todo es visto desde uno, no existe nada ni nadie más. No hay redención social posible, no hay acción política que pueda alterar lo dado. Hamsun —que adhirió al nazismo en la segunda guerra mundial— siempre rehusó pensar las cosas en términos de justicia-injusticia social. No tiene compasión y sufre por elección.

El fin de la historia es el devenir lógico de la argumentación burguesa. Para una clase cuya vocación es la eternidad, ocluir la historia y lo contingente y presentarlo como límite evolutivo y necesario adosando a diferentes sostenes de su dominación —derecho, moral, religión— el calificativo de “natural”, nos invita a leer su devenir como una epopeya cuyo designio más trascendente, aunque travestido, es detener el tiempo. En tiempos de “globalización” todo se vuelve dialectal —Vattimo lo pensó a fines del siglo pasado con su fe en los mass-media, cuando fue postmoderno; Han lo piensa desde principios del siglo veintiuno a partir de la comida fusión<sup>29</sup>—, a diferencia de la mirada que supone una cultura homogeneizadora. “La hipercultura no es una enorme monocultura. Por el contrario, pone a disposición por medio de una conexión globalizada y de la defactización, un caudal de formas y prácticas de vida diferentes, que se transforma, se expande y renueva, y en el que también son incluidas formas de vida de tiempos pasados en modo hipercultural, es decir deshistorizadas. En esta disolución de los límites, no sólo espaciales, sino también temporales, la hipercultura acaba con la «historia» en su sentido enfático.” (Han 2018b:29-30)

Este “fin de la historia” también es el intento de golpe de gracia a toda instancia liberadora de lo humano, aunque en particular al acosante espectro del materialismo histórico. “Los hombres hacen su propia historia” —dijo Marx siguiendo el desarrollo de esa discordancia heredada donde “la tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (2003:13)<sup>30</sup>—, o sea la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, aunque bajo determinadas condiciones históricas. Ahora, ¿cómo piensa el materialismo histórico el hambre? Justamente para Marx las necesidades son la expresión tanto de la naturaleza como de la historia. Si bien comer es una necesidad humana natural, también es una función tamizada de manera directa por los procesos históricos. Ya analizamos intensamente la excelsa cita de los *Grundrisse* —“el hambre es el hambre...”<sup>31</sup>— en la cual especifica que estamos apremiados por inevitables necesidades biológicas de las cuales depende nuestra

---

<sup>29</sup> “La comida fusión deja pensar menos en el ser que en diseño, en tanto que la hiperculturalidad defactifica el ser en diseño. La vida es más que nunca un proyecto. El diseño le quita al ser el estar arrojado”. (Han 2018b:32)

<sup>30</sup> Inspirados en Derrida decimos que Marx anuncia y requiere la presencia por venir: “aunque semejante conjuración resulta acogedora y hospitalaria, puesto que reclama, deja o hace venir al muerto, ésta va siempre unida a la angustia. Y, por consiguiente a un movimiento de repulsión o de restricción. [...] La conjuración es angustia desde que reclama la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para hacer que venga a la presencia lo que todavía no ha sido/estado ahí.” (Derrida 2012:125)

<sup>31</sup> Véase el párrafo §1.3. Fenomenología de la incorporación pp. 22-23 y su correspondiente Nota 21.

supervivencia con independencia del tiempo y el lugar donde acontezca, pero que además dicha necesidad —el hambre— ha evolucionado con el transitar histórico. De hecho el deseo apremiante de alimentarse no se satisface igual en las sociedades antiguas y las modernas —de carne cruda a cocida y de usar las manos a utilizar utensilios—, lo cual nos indicaría que varía la necesidad —o no es el mismo hambre—. Esto intenta evidenciar que las necesidades, también, poseen su historia y son simultáneamente biológicas e históricas. Si el pensamiento clásico opuso naturaleza e historia, Marx sugerentemente las combina intentando que entendamos que lo consumido, modifica en parte, la necesidad subyacente. Así como es evidente que las formas en que las necesidades son satisfechas, las propias necesidades también poseen una historia. En tanto, el objeto consumido debe producirse, en última instancia es la producción capitalista la que determina las necesidades. La producción crea al consumidor, o sea manda pues no solo provee de materia una necesidad sino también una necesidad a la materia.

Ahí no termina todo para el análisis materialista. De hecho nos dicen que “todo lo que pone al hombre en movimiento pasa necesariamente por su cabeza: hasta el comer y el beber, procesos que comienzan con la sensación de hambre y sed, sentida por la cabeza, y terminan con la sensación de satisfacción, sentida también con la cabeza. Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la forma de sentimientos, de pensamientos, de impulsos, de actos de voluntad; en una palabra, de «corrientes ideales» [...]” (Engels & Marx 2006:27) Cualquiera sea la sociedad humana a la que hagamos mención, sus individuos nunca se vinculan aisladamente con el mundo y sus cosas —incluso aquello que incorporamos—. Su orientación ideológica respecto del objeto está siempre ligada a una orientación respecto de la sociedad. Aclarado esto, la cita de Marx & Engels expresa que “no hay emoción por fuera de la expresión material. Es más: la expresión precede a la emoción, constituye su cuna.” (Todorov 2013:281) El ejemplo del hambre y la sed sirve para expresar que incluso las expresiones biológicas como esas, no existen “por fuera” de su repercusión ideológica —o sea se expresan en su cabeza—.

La clave que marca la lucha de clase en el ámbito alimentario es la diferencia de conciencia entre la necesidad y la satisfacción, o más específicamente respecto de lo que nos interesa: entre deseo y hambre —el paradigma simbólico es radicalmente distinto del paradigma funcional, diría Baudrillard (1987)<sup>32</sup>—.

---

<sup>32</sup> Analizando el tema del “consumo como estructura de cambio y diferenciación”, Baudrillard en una *Nota al pie* del texto fuerza su pensamiento respecto de la lógica de la mercancía en relación con el alimento, pues si bien éste puede llegar a ser sustituto simbólico como toda mercancía, la posibilidad del hambre confiere al objeto-alimento un carácter funcional no sustituible: “en tanto que «necesidad funcional», el hambre no es simbólica, su objetivo es la satisfacción; el objeto-alimento es no sustituible. Pero sabemos que comer puede satisfacer una pulsión oral, ser un sustituto neurótico de la falta de amor. En esta función segunda, comer, fumar, coleccionar objetos, ejercitar la memoria obsesivamente pueden ser equivalentes: el paradigma simbólico es radicalmente distinto del paradigma funcional. El hambre como tal no se significa, se aplaca. En cuanto deseo, se significa a lo largo de una cadena de significantes. Y desde el momento en que es deseo de algo perdido, en que es carencia, ausencia sobre la cual vienen a incribirse los objetos que la significan, ¿qué puede querer decir tomar los objetos por lo que son? ¿Qué significa la noción de necesidad?”. (Baudrillard 1987:N. de A. 61-61)

León Bloy (1977:201-202) cuenta una anécdota en la que un viajero recorre un paraje dominado por la pobreza extrema donde ve a un niño comiendo un pedazo de pan más negro que el asfalto. Esto lo conmueve y le da un pequeño pan blanco. El pobre lo recibe y no descarta el pan ennegrecido, sino corta el pan blanco en rebanadas que extiende sobre su pan negro y se los come juntos con todo gusto. Para Bloy esto deja una moraleja en el viajero: el pan negro era lo esencial mientras que el blanco era un lujo fortuito. Es más largo este relato recogido por Reyes Mate frente al cual concluye: “el pobre come el pan blanco de la satisfacción, mientras que el rico se harta del pan blanco sin tener idea de la necesidad que lo produce. La fuerza de la pobreza es que no desliga satisfacción de necesidad, es decir, experimenta en sus propias carnes que la satisfacción es una respuesta a la necesidad y no a la generación de los necesitados. El gesto de unir el pan blanco con el pan negro da a entender que el pobre no puede aceptar que su felicidad sea a costa de la necesidad de los otros, lo que ocurriría si comiera pan blanco desentendiéndose del negro.” (Mate 2006:303-304) León Bloy, como buen cristiano, idealiza el comportamiento de los menesterosos —otorgándoles una conciencia social inédita—, aunque eso no impide que nos convide a pensar sobre el sugerente comportamiento, según el posicionamiento social, de vincular o desligar la satisfacción de la necesidad. Es obvio que para las clases poseedoras sólo existe la satisfacción, en cambio para los desposeídos prima la necesidad —el ser y el parecer en tanto expresión corporal para Bourdieu—<sup>33</sup>. Sin embargo, esto trae a colación nuevamente el tema del gusto —tratado ya con cierta intensidad<sup>34</sup>—donde el deseo alimentario siempre se corresponde con un ideal estético. Y así lo expresa el poeta, para quien, en su idealización estética tiene como modelo incuestionable y aspiracional la trascendencia del gusto por sobre la coyuntural inmanencia del hambre: “Si alguien tiene hambre, el hambre le hará hacer lo necesario para quedar anulado cuanto antes; pero si el alimento le resulta delicioso, ese deleite *querrá durar en él*, querrá perpetuarse o renacer. El hambre nos apremia a acortar una sensación; el deleite, a desarrollar otra distinta. Y ambas tendencias se harán enseguida lo bastante independientes entre sí como para que ese hombre aprenda a refinar su alimentación y comer sin hambre”. (Valéry 1999:189) Aprender a “comer sin hambre” no es solucionar el problema de aquellos a los que no les es posible alimentarse sino solventar, meramente, un conflicto moral pues es, tal vez secularizado, el pecado venial de la gula. Es como el asistencialismo o la limosna, que no intenta solucionar el tema de la desigualdad sino, por el contrario, mantener el *statu quo*.<sup>35</sup> Y no es que no valore la acción de

---

<sup>33</sup> Como ya trabajamos en el anterior párrafo **8.1.2 Incorporación y sapidez** para Bourdieu el cuerpo, en tanto portador y productor de signos, se expresa en volúmenes y formas. Mientras las clases desposeídas asumen el alimento como condición del ser y la subsistencia, las poseedoras privilegian la forma y el parecer.

<sup>34</sup> Es recurrente el tema del gusto en nuestro trabajo. Se puede consultar gran parte de los párrafos del **Capítulo II. La comida y el pensamiento** y **III. La comida sentida y la vida detenida. Representación y reproducción alimentaria**, aunque también el párrafo **8.1.2 Incorporación y sapidez**.

<sup>35</sup> “Lo que la asistencia se propone es, justamente, mitigar ciertas manifestaciones extremas de la diferencia social, de modo que aquella estructura pueda seguir descansando sobre esta diferencia. Si la asistencia se apoyase en el interés hacia el pobre individual, no habría en principio límite

alimentarse —“A veces la propia literatura se manifiesta en la vajilla [...] hasta qué punto es cosa seria la comida, he de conceder que no se acostumbra a asociar la contemplación de un bello pensamiento a los actos y sensaciones del que come”(Ibídem: 202-203)—, justamente por valorarla la estetiza y como toda idealización es una forma de rechazo.

El gusto es identificador, el hambre segregativo. Si la Modernidad produjo un proceso de privatización —contra la exigencia de representación pública que gobernó todas las conductas de la sociedad cortesana— y logró configurar una nueva consciencia del individuo respecto de sí mismo y de su relación con los otros, el gusto fue uno entre otros tantos conceptos que estuvo en el centro de las discusiones y es difícil encontrar un pensador de aquella época que no le dedique una serie de reflexiones sobre sus límites y posibilidades.<sup>36</sup> La sociedad civil emancipada de la tiranía del Estado reúne aspiraciones propias que aúnan el gusto privado como valor de distinción, en donde la comida ocupa un lugar destacado, pues evidencia un nuevo modo de vivir que prescinde de la escena pública para evidenciar ostensiblemente las distancias sociales. El historiador retrata con justeza el devenir distintivo: “la Edad Media sentó la cortesía, que subsistió en las épocas siguientes con los nombres de *civilité*, *urbanité* y *politesse*; el Renacimiento insistió en el buen decir, que tampoco dejó de ponderarse desde entonces, y el siglo XVII inventó el buen gusto. Este concepto que participa del ser y del tener, es de todos los que acabamos de mencionar el primero que se refiere al individuo como consumidor. [...] El buen gusto es también la primera virtud social que, en el ámbito de la vida mundana se refiere tanto a la interioridad de los individuos como a su apariencia. La cortesía o el buen decir se referían al comportamiento de los individuos respecto de sus semejantes; en cambio, el gusto a lo que los individuos son y a lo que sienten en su relación con las cosas”. (Flandrin 1991:308)

El gusto es toda una afronta ideológica muy eficaz pues antepone lo individual a lo social, el parecer contra el ser, el consumo por sobre su forma de producción, la apariencia ante la realidad. Su apología, que ha llegado hasta nosotros, emblematiza la elección y en paralelo, esencializa el “gusto” por necesidad, estigmatizando el cuerpo y naturalizando, a partir de la privación, las causas económicas y sociales. Todo se vuelve tan perverso que no nos conmueve que una parte importante de la población mundial puede elegir no comer, haciendo dieta, mientras otra parte mayoritaria no puede ni elegir comer, pues padece hambre. De la misma manera que la frugalidad solo es posible para quien no tiene apetito, el lujo es incomprensible sin el hambre.

---

alguno impuesto al traspaso de bienes en favor de los pobres, traspaso que llegaría a la equiparación de todos. Pero como se hace en interés de la totalidad social —de los círculos políticos, familiares u otros determinados sociológicamente—, no tiene ningún motivo para socorrer al sujeto más de lo que exige el mantenimiento del *statu quo* social.” (Simmel 2014:432)

<sup>36</sup> Indudablemente desde el inicio de la Modernidad el gusto es un concepto tan “real” como discutido respecto de su acepción culinaria, aunque Jean-Louis Flandrin nos sugiere esta pregunta retórica: ¿cabe imaginar que esta metáfora pueda ser creada y cultivada hasta tal punto por una sociedad indiferente a la finura de la cocina y a la delicadeza de las percepciones alimentarias? (1991:301)

Tal vez por eso el hambre sea tan significativo. “No es el nacimiento lo que importa sino el hambre. Todo lo que vive se sostiene sobre el hambre. Y el hambre es el otro, la depredación del otro, la muerte del otro”. (Maillard 2019:13) Más delicado, aunque no menos verosímil, sería decir “solo la vida alimenta nuestra vida” (Jaurés 1902:222) o encontrar a aquél “que no coma, porque mientras él come hay otros que son comidos”. (Canetti 2017:72)

Esto atañe, aunque no lo parezca, a nuestra vocación escritural. Si bien originaria e imaginariamente pueden ser asimilados, el apetito corpóreo se ha definitivamente distanciado del cognitivo. No se puede escribir ni pensar con el estómago vacío.

Sin embargo, desde el presente, es posible realizar una genealogía —no menos provechosa que caprichosa— del hambre, sus usos, abusos y representaciones.

En los tiempos antiguos —tal vez de manera ideal, aunque por qué no experiencial— el deseo natural de comer era afín al de saber. La eucaristía resulta en este sentido un ejemplo providencial. En aquellas épocas de escasez y penurias alimentarias, tal situación era consecuencia de un castigo divino devenido —según el lugar y las creencias—, de algún insecto predestinador<sup>37</sup>, de la maligna influencia de los astros, el desequilibrio de los humores o el indefectible pecado original. Las posibles explicaciones del hambre no apaciguaban sus consecuencias: por exceso o por defecto, en la tierra o en el purgatorio, así como los seres humanos se transformaban en grotescos simulacros, seres convulsos y exhaustos por seguir viviendo, lo famélico era personificado. De Ovidio a Dante el hambre antropomorfizado en los relatos, devora a aquellos que tienen hambre. Los mortales no controlan su apetito, son arrebatados por el hambre que los domina y están a su merced. Arquetipos de esto —de *Metamorfosis* a *La divina comedia*— son tanto Erisictón como Tántalo.<sup>38</sup> Mientras el primero porta un Hambre —es

---

<sup>37</sup> La manta religiosa de la que nos habla Callois: “El nombre de *mantis*, profetiza, que los antiguos dieron a este animal, es ya significativo. Su aparición parece anunciar el hambre, su color siniestro una desgracia a todos los animales que distingue.” Para otras culturas tiene “por función principal el procurar el alimento a aquellos que lo imploran [...] Así, el acento parece recaer sobre el aspecto digestivo, lo que no podrá sorprender a nadie que conozca la increíble voracidad del insecto prototipo del dios”. (Callois 1939:43-105)

<sup>38</sup> Ambos textos hacen referencia a la captación de los hombres por el hambre y este procedimiento lo ejemplifican con símiles mitos: a) Erisictón: “Allí habita [...] el Hambre siempre en ayunas; ordénale a ésta que se esconda en las entrañas criminales del sacrílego, y que la abundancia no la venza, que derrote a mis fuerzas en el combate.” (Ovidio 2012:123 791-794, Libro VIII); “Tenían ojos fuscos y cavados, / pálido era su rostro, y tal escuálido / que a él estaban los huesos asomados: / no tendría un aspecto tal de inválido / el rey Erisictón, seguramente, / cuando el miedo a ayunar le puso pálido”. (Alighieri 1976:267-269 22-27 Canto XXIII, Cornisa VI); b) Tántalo: “no logras coger el agua, y el árbol que tienes encima se te escapa” (Ovidio 2012:386 458-459 Libro IV); “un árbol puesto en medio de la estrada, / cuya fruta era suave y olorosa. / Y así como el abeto se degrada / de rama en rama, hacia la tierra hacía, / para impedir tal vez toda escalada. Del lado que cerraba nuestra vía / derramaba la roca agua pura / que al suelo, entre el follaje, descendía. / Los dos fueron al árbol con presura / y entre sus frondas, una voz sonora / «No busquéis», dijo, «en esta fruta hartura»” (Alighieri 1976:265 131-141). Obviamente estos recurrentes mitos podrían ser

tomada por ella por orden de los dioses— ciega e indiscriminatoria de lo deglutido; el segundo es el fiel reflejo del deseo —proemio remoto de cierta modernidad—, de la tentación, de aquello que esta cerca aunque siempre se aleja, de promesas siempre prospectivas, de la insatisfecha satisfacción.

La vida moderna, su corrimiento metafísico y su visión teleológica e igualadora de oportunidades, contribuye a la idea de que el hambre sólo es circunstancial y una vida satisfecha es posible. Como en Zaratustra, cuyo hambre posee extraños caprichos, pues a menudo le surge después de la comida. (Nietzsche 2003a:46). La racionalización no ha exiliado el mito, lo ha cooptado. Él conjuga una topografía de lo que no se hace, pues el colorario de la imagen es la inacción. Lo que más se ve define soterradamente lo que más falta.

El hambre que era un misterio es un hecho, la comida que era un hecho se vuelve un misterio.

Baudelaire capta anticipadamente con su “familia de ojos” (1862) hambrienta el anhelo frente a una vidriera del bulevar parisino —emulando anticipadamente la sociedad del espectáculo— donde la comida, tan cercana como reificada, resume en los escaparates y en su representación su contenido ideacional frente al mundo vital: “toda la historia y toda la mitología puestas al servicio de la glotonería”. (Baudelaire 1994:96) Afuera del café, los pobres con su hambre auestas asisten al estreno visual de un festín lujoso del que no participan, salvo como espectadores. Desde adentro, el resplandor ilumina las vidas sombrías de los desplazados por una modernización cuya epifanía no resulta tan idílica. Una escena que podría reproducirse en la actualidad, pues persiste esa idea, en donde las cosas están separadas por límites etéreos, como la esperanza de alcanzarlos. “En otras palabras, de un lado los manjares, un pollo girando sobre sí mismo mientras el calor de las brasas lo vuelve más y más atractivo. De otro lado una persona sin dinero, contemplando el espectáculo, impotente. En el medio hay un *vidrio*. ¿Puede haber barrera más frágil? Ese vidrio es ya por sí solo una prueba de que la sujeción no requiere cadenas. El espíritu de las leyes absuelve a quien hurta en estado de necesidad, pero esto es sólo una salvaguarda abstracta de aplicación excepcional. Romper un vidrio es siempre muy ruidoso y supone una forma de violencia más característica por el *efecto* que se produce que por las consecuencias reales. La vidriera es el paso previo a la pantalla, pero no ha sido sustituida aún, porque todavía necesitamos comer. Todavía existen cuerpos que deambulan, todavía no están encerrados en frascos, ni flotan en alguna solución nutritiva que permita la realización definitiva del sopilpsismo. Porque ésta es una de las formas de la utopía que guía los pasos de la cultura contemporánea.” (Kaufman 2002:80) Aunque también —como diría Mary Douglas— nuestros comportamientos en casos extremos, como el hambre, dependen de los modelos de justicia que hemos interiorizado y de las instituciones que hemos legitimado.<sup>39</sup>

---

rastreados en otras obras, cosa que no haremos, aunque dejamos tal vez la más completa descripción del suplicio de Tántalo descrito por Ulises en *Odisea* (Canto XI).

<sup>39</sup> Hume y otros pensadores suponían que el hambre se devoraría a la institución de la propiedad privada y quedarían en suspenso los criterios de justicia: “Pero la población hambrienta no se rebela y apodera de los alimentos existentes. La fuerza bruta no es lo único que disuade a saquear los almacenes. Ni el azar ni la fuerza determinan exclusivamente quién ayuna y muere y quién come

La vidriera del siglo XIX será la pantalla del XX. Todos querrán asistir a las fastuosas representaciones que realiza un chef en cualquier canal culinario, más allá de que haya una mayoría que sólo pueda participar como espectador. La saga burguesa desmaterializa el mundo, lo vuelve evanescente, naturaliza las diferencias de clase y el hambre, y mediante los medios de comunicación masivos educa la imaginación en beneficio de una pasividad ávida que interrumpe la acción política y favorece la sociabilidad endógena en detrimento de una socialización pública. Asistimos desde la modernidad a un proceso tendiente a la decadencia de la acción impersonal frente a las relaciones humanas directas o íntimas que desvirtúan las relaciones de poder como si los significados sociales fueran generados por los sentimientos de los individuos. Las tiranías de la intimidad imponen su soberanía imposibilitando el cambio frente a la desigualdad. La mesa es el lugar ideal donde esa intimidad se fortifica y escenifica y donde el individuo socializa su gusto. Uno sigue siendo uno con los demás —como decía Kant— pues tiene la posibilidad de elegir entre platos y bebidas. Uno, supuestamente, se hace a sí mismo. “[...] la derrota que el contacto íntimo asesta a la sociabilidad es más bien el resultado de un largo proceso histórico, uno en el cual los propios términos de la naturaleza humana se han transformado en ese fenómeno individual, inestable y autoabsorbido que llamamos «personalidad».” (Sennett 2002:763)

La producción es una empresa colectiva, el consumo una actividad individual. “Elegir, es claro, resulta más satisfactorio cuando se lo hace en compañía de otras personas que también eligen, sobre todo si la experiencia se realiza dentro de un templo dedicado al culto de la elección y repleto de otros adoradores de ese culto. Este es uno de los placeres que se sienten, por ejemplo, cuando se sale a cenar a un restaurante donde todas las mesas están reservadas, o cuando se visita un centro comercial o un parque de diversiones, llenos de gente, y se lo hace sobre todo en grupos de ambos sexos. Pero lo que se celebra colectivamente, en estos casos y otros similares, es el carácter *individual* de la elección y del consumo. Esa individualidad se ve reafirmada y actualizada en las acciones copiadas y vueltas a copiar por multitud de consumidores. Si así no fuera nada ganaría el consumidor al consumir en compañía. Pero el consumo como actividad es enemigo natural de cualquier coordinación o integración; pese a todo, es inmune a la influencia colectiva”. (Bauman 2000:54)

Medio siglo más tarde, en *Un artista del hambre* (1924), Kafka escenifica el hambre como espectáculo que pierde de a poco su interés a medida que el cuerpo avanza en su degradación hasta morir. El hambriento es un ayunador que hace de lo famélico un arte en su pura invisibilidad y frente a un mundo que le da la

---

y sobrevive dentro de la familia o la aldea en que ocurren tales crisis. Cuando llega la tragedia, los más fuertes y numerosos no siempre se hacen con todo. La Historia muestra que el hambre no revoca automáticamente todas las convenciones ni da lugar a nada que se parezca a una ley natural basada en iguales derechos. Al adoptar tal planteamiento, damos carta de naturaleza a nuestras propias ideas de equidad. Es como si supusiéramos que, una vez que la naturaleza toma el poder, ésta hace lo que sabíamos que hubiéramos debido hacer desde el principio, esto es distribuir de forma igualitaria. Los comportamientos en situaciones de crisis dependen de los modelos de justicia que se han interiorizado y de las instituciones que se ha legitimado.” (Douglas 1996:175-176)

espalda ejerce su oficio de espaldas al mundo siendo el mundo el que se hace presente en su labor. “Su hambre resulta ser un arte de la negatividad. Niega *todo* alimento. Dice *no* a todo lo que *es*. Pero esta negatividad no genera un puro sufrimiento. Justamente en ella se basa su felicidad. El artista del hambre está «consagrado con excesivo fanatismo» al hambre.” (Han 2018a:67-68) No comer es un arte que expresa la alienación del cuerpo en tanto mercantilización. El hombre-mercancía deshumanizado al extremo desaparece entre la paja de su jaula, queda menguado a cosa entre las cosas y su actividad además de determinarlo lo reduce y se le opone como el hambre al hambriento. Como diría Marx el trabajador se encuentra enajenado de sí mismo al disminuirse a mercancía y entregarse al libre juego del mercado —ser puro valor de cambio— que perece en el ciego intercambio mercantil.

La palabra es tan consustancial con la comida así como el hambre se ha trasfigurado en el silencio. Asistimos en el presente al auge de una cultura somática en donde la primacía de cierto discurso meritocrático e individualista hace de lo corpóreo el soporte de aptitudes y capacidades personales que se expresan en el gusto y las actitudes. Nuestros cuerpos son toda una sintaxis que dan cuenta del status y la posición social. El consumo ostentoso, material y simbólico —en donde la alimentación a través de su estetización gourmet cumple una misión primordial— legitiman una economía dual. El estilo, la belleza proliferante, el refinamiento, la disposición estética y el gusto exigen una distancia frente al mundo, una inclinación a lo gratuito y desinteresado que constituye los cimientos de la experiencia burguesa. El mundo se ha complejizado. El imperativo racionalista era ordenar las cosas y formar a las personas, el nuevo consiste en formular su sentido e informar a la gente de él.

“Todo lenguaje humano no es mas que un estancamiento luego del silencio del deseo.” (Quignard 2006:44) Desde que tomamos contacto con el mundo nos encontramos a una confortable distancia de las cosas en el que nos coloca el habla haciendo de la mitología nuestra geografía cotidiana. Las ciudades son enormes museos imaginarios que exponen en su cada vez más abigarrada publicidad en la vía pública los deseos irrealizados de los que la habitan y esconden en el ámbito privado el trabajo. Desarticulan al *flâneur* y amalgaman al trabajador en circuitos fijos de circulación por donde reinan artificios que escenografían su trayecto exponiéndole sin discontinuidad a sucesivos momentos de placer. “El erotismo viene inmediatamente detrás de los productos alimentarios y antes de todos los demás (el bienestar, la salud) en una clasificación de tipos de solicitud por orden de importancia. Es el remate normal de una publicidad que celebra las sensaciones de comer y de beber, la maravilla de las bocas y de los labios, la soltura de los movimientos sin trabas, las delicias de la piel, las metamorfosis olfativas de la respiración o la liberación del cuerpo que se aligera de su peso. Por todas partes se anuncia, con una fiesta de los sentidos, una fiesta del cuerpo. Pero un cuerpo fragmentado, inventariado gracias a una dimensión analítica, descompuesto en lugares sucesivos de erotización. La dispersión de los placeres sustituye al espacio sensorial que antes los integraba. Metáfora del bienestar, el cuerpo es serial. Es lo anti-razón, pero estructurado como la razón contemporánea, su negativo y su homólogo.” (Certeau 2004:39)

Ahora, el rasgo corriente de las mitologías —desde las del mundo antiguo a la publicitarias— es justamente su capacidad de conectar a las realidades más objetivas y trascendentes con las aspiraciones más íntimas y personales. Basta hablar naturalmente para que cualquier cosa se vuelva mítica. Todo esto parece haber sido bastante bien comprendido —consciente o inconscientemente— tanto por Baudelaire —que luego de retratar a la familia de ojos famélica y de su desencuentro amoroso— perdió el habla definitivamente por una afasia hasta morir, como por Kafka que escribió la muerte de su artista ayunador estando postrado por una tuberculosis que no le permitió más emitir cualquier sonido. Comemos para vivir de la misma manera que hablamos para no morir. Ambos escritores como sus protagonistas hambrientos son el testimonio de una íntima desesperación que nos permite contemplarnos vorazmente.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2018) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2019) *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALIGHIERI, Dante (1976) *Comedia. Purgatorio* Barcelona: Seix Barral.
- AUDEN, H. W. (2007) *Poemas* México: UNAM.
- AUSTER, Paul (1992) *El arte del hambre* Barcelona: Edhasa.
- BAUDELAIRE, Charles (1994) “Los ojos de los pobres” en *Pequeños poemas en prosa* Madrid: Cátedra.
- BAUDRILLARD, Jean (1987) *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zigmunt (2000) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* Barcelona: Gedisa.
- BEA, Emilia [edit.](2010) *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza* Madrid: Trotta.
- BENJAMIN, Walter (2007) *Obras Completas. Libro II / Vol. 1* Madrid: Abadía.
- BERNSTEIN, Henry (2016) *Dinámicas de clase y transformación agraria* Barcelona: Icaria.
- BLANCHOT, Maurice (2008) *La conversación infinita* Madrid: Arena Libros.
- BLOY, León (1977) *Exégesis de los lugares comunes* Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- BRECHT, Bertolt (1999) *80 poemas y canciones* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BRUERA, Matías (2006) *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.
- CALLOIS, Roger (1939) *El mito y el hombre* Buenos Aires: FCE.
- CANETTI, Elias (2017) *El libro contra la muerte* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CERTEAU, Michel de (2004) *La cultura en plural* Buenos Aires: Nueva Visión.
- DAVIS, Mike (2006) *Los holocaustos de la Era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo* Valencia: PUV.
- DE BEAUVOIR, Simone (1967) *Memorias de una joven formal* Buenos Aires: Sudamericana.
- DERRIDA, Jacques (2012) *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* Madrid: Trotta.

- DI NICOLA, Giulia & DANESE, Attilio (2010) "Aspectos sociales del pensamiento weiliano" en Bea, Emilia [edit.] *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza* Madrid: Trotta pp. 161-185.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2014) *Pueblos Expuestos, pueblos figurantes* Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Fasmas. Ensayos sobre la aparición 1* Santander: Shangrila. Textos Aparte.
- DOUGLAS, Mary (1996) *Cómo piensan las instituciones* Madrid: Alianza.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2009) *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*. Madrid: Trotta.
- ENGELS, F. & MARX, K. (2006) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana Clásica y otros escritos sobre Feuerbach* Madrid: Fundación Federico Engels.
- FISCHLER, Claude (1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo* Barcelona: Anagrama.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1991) "La distinción a través del gusto" en *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVII*. Tomo 5, Buenos Aires: Taurus.
- FOUCAULT, Michel (2016) *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los Cursos del Collège de France* Madrid: Biblioteca Nueva.
- FRAZER, James George (1991) *La rama dorada. Magia y religión* México: FCE.
- GEORGE, Susan (1980) *Cómo muere la otra mitad del mundo. Las verdaderas razones del hambre* México: Siglo XXI.
- HAMSUN, Knut (1972) *Hambre* Santiago de Chile: Quimantu.
- HAN, Byung-Chul (2018a) *Buen entretenimiento. Una decostrucción de la historia occidental de la Pasión* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2018b) *Hiperculturalidad. Cultura y globalización* Buenos Aires: Herder.
- HARRIS, Marvin (1995) *Nuestra especie* Madrid: Alianza.
- HARRUS-RÉVIDI, Gisèle (2004) *Psicoanálisis de la gula* Guijón: Trea.
- HERSONSKI, Yael (2010) *A film unfinished (Gueto, la película perdida de la Alemania nazi)* [Film: 90 min.].
- HOMERO (1991) *Ilíada* Madrid: Gredos.
- JEATURÈS, Jean (1902) *De la réalité du monde sensible* Paris: Félix Alcan Éditeur.
- KAUFMAN, Alejandro (2002) "Alrededor del dinero. Fragmentos sobre biopolítica" en *Pensamiento de los confines*, número 11, mes de septiembre, Buenos Aires: Diotima-Paidós, pp. 77-85.
- LÉVINAS, Emmanuel (2004) *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* Buenos Aires: Lilmod.
- LUCHETTI BINGEMER, María Clara (2009) *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* Navarra: Verbo Divino.
- MAILLARD, Chantal (2019) *La compasión difícil* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- MANUEL, Frank E, & Fritzie P. (1981) *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1984) *El pensamiento utópico en el mundo occidental II. El auge de la utopía: La utopía cristiana (siglos XVII-XIX)* Madrid: Taurus.
- MATE, Manuel-Reyes (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* Madrid: Trotta.
- MONTANARI, Massimo (1993) *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa* Barcelona: Crítica.
- MARX, KARL (2003) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Madrid: Fundación Federico Engels.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003a) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* Madrid: Alianza.
- NUSSBAUM, Martha C. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en ética helenística* Barcelona: Paidós.
- ORTIZ OSÉS, Andrés & LANCEROS, Patxi (2001) *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* Bilbao: Universidad de Deusto.
- OVIDIO (2008) *Metamorfosis Libros I-V* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Metamorfosis Libros VI-X* Madrid: Gredos.
- PAGDEN, Anthony (1988) *La caída del hombre natural El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1991) "Historia y Antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas" en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, N° 8, pp. 43-54.
- PASOLINI, Pier Paolo (1962) *La Ricotta* [Film: 35 min.].
- \_\_\_\_\_ (1966) *Uccellacci e uccellini* (Pajaritos y pajarracos) [Film: 87min.].
- PLUTARCO (1996) *Obras morales y de costumbres (Moralia) VIII* Madrid: Gredos.
- POLANYI, Karl (2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado* Barcelona: Virus.
- PONTE, Antonio José (2001) *Un seguidor de Monatigne mira La Habana: Las comidas profundas* Madrid: Verbum.
- QUIGNARD, Pascal (2006) *Retórica especulativa* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- REVILLA, Carmen [edit.] (1995) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* Madrid: Trotta.
- RILKE, Rainer Maria (1995) *Sonetos a Orfeo* Barcelona: Lumen.
- RIVERO, Oswaldo de (2014) *El mito del desarrollo y la crisis de civilización* Lima: FCE.
- ROORDA, Henri (2019) *Tómelo o déjelo. La risa y los que ríen. Mi suicidio* Buenos Aires: Paradiso.
- ROTBURG, Robert I. & Rabb, Theodore [comp.] (1990) *El hambre en la historia* Madrid: Siglo XXI.

- SCHOLEM, Gershom (1995) "The Neutralization of the Messianism Element in Early Hasidim" (176-202) en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* New York: Schocken Books.
- SEN, Amartya (1981) *Poverty and famines* Oxford: Clarendon Press.
- SÉNECA (1986) *Epístolas morales a Lucilo I (Libros I-IX, Epístolas 1-80)* Madrid: Gredos.
- SENNETT, Richard (2002) *El declive del hombre público* Barcelona: Península.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* Madrid: Alianza.
- SERRES, Michel (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo.* México: Taurus.
- SLOTERDIJK, Peter (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microsferología* Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2012) *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* Valencia: Pre-Textos.
- SIMMEL, Georg (2014) *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* México: FCE.
- STEINER, George (1997) "Santa Simone: Simone Weil" en *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* Madrid: Siruela.
- TODOROV, Tzvetan (2013) *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- TROELL, Jan (1996) *Hamsun* [Film: 159 min.].
- TURNER, Victor W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* Madrid: Taurus.
- VALÉRY, Paul (1999) *Piezas sobre el arte* Madrid: Visor.
- WEIL, Simone (1954) *Raíces del existir Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano* Buenos Aires: Sudamericana.  
 \_\_\_\_\_ (1993) *A la espera de Dios* Madrid: Trotta.  
 \_\_\_\_\_ (1994) *La gravedad y la gracia* Madrid: Trotta.  
 \_\_\_\_\_ (2000) *Escritos de Londres y últimas cartas* Madrid: Trotta.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Profesión de fe* México: Pleroma.
- ZAMBONI, Chiara (1995) "Simone Weil: entre necesidad y deseo" en Revilla, Carmen [edit.] *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* Madrid: Trotta, pp. 73-87.
- ZAMBRANO, María (2009) *Las palabras del regreso* Madrid: Cátedra

# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## A

- AA. VV. Duque, Félix edit. (2008) *Heidegger, sendas que vienen 1* Madrid: Círculo de Bellas Artes -UAM.
- AA. VV. (1969) *Antropología moral y pecado*, Madrid: Edit. El perpetuo socorro.
- AA. VV. (2013) *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio Vols. I y II* Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- AA.VV. (1970) *El mito de la pena*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- AA. VV. (2009) *Martín Heidegger. Caminos*, Morelos: Clacso.
- AA. VV. (2000) *El bodegón* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- AA. VV. (1976) *Severo Sarduy* Madrid: Fundamentos.
- AA. VV. (1989) *Orígenes. Revista de arte y literatura La Habana, 1944-1956. Volumen II (números 7-12) Edición Facsimilar.* México-Madrid: El equilibrista/ Turner.
- ADORNO, Gretel & BENJAMIN, Walter (2011) *Correspondencia 1930-1940* Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ADORNO, Th. W. (1984) *Dialéctica negativa* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2006a) *Kierkegaard. Construcción de lo estético Obra Completa 2* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2006b) *Mínima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada. Obra Completa 4.* Madrid: Taurus.
- AGAMBEN, Giorgio (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política* Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Profanaciones.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2006a) *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los romanos.* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2006b) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental.* Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2006c) *Lo abierto. El hombre y el animal.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Signatura Rerum. Sobre el método.* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Desnudez* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Gusto* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2017) *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2019) *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGUIRRE, Patricia (2004) *Ricos flacos, gordos pobres. La alimentación en crisis* Buenos Aires: Capital Intelectual.
- AGUIRRE, Rafael (1994) *La mesa compartida. Estudios de NT desde las ciencias sociales* Santander: Sal Terrae.

- AGUSTÍN de Hipona [San] (1969) *Obras I. Introducción general y primeros escritos* Madrid: BAC.
- ALAIN (1966) *Sobre la felicidad* Madrid: Alianza.
- ALBA RICO, Santiago (2007) *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2017) *Ser o no ser (un cuerpo)* Barcelona: Seix Barral.
- ALBA RICO, S. & FERNÁNDEZ LIRIA, C. (2010) *El naufragio del hombre* Hondarribia: Hiru.
- ALBERTI, León Battista (1998) *Tratado de pintura*. México: UAM.
- ALBERTZ, Rainer (1999) *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol. 1 De los comienzos al final de la monarquía*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol. 2 Desde el exilio hasta la época de los macabeos*. Madrid: Trotta.
- ALCOTT, Louisa May (2019) *Fruitlands. Una experiencia trascendental* Madrid: Impedimenta.
- ALIATA, Fernando & SILVESTRI Graciela (1994) *El paisaje en el arte y las ciencias humanas* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- ALIGHIERI, Dante (1870) *La divina comedia* Barcelona: Imprenta de Narciso Ramírez y C.<sup>a</sup>
- \_\_\_\_\_ (1976) *Comedia. Purgatorio* Barcelona: Seix Barral.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Convivio* Buenos Aires: Colihue.
- ALTIERI, Miguel A. (2001) *Bioteología agrícola: mitos, riesgos ambientales y alternativas*. Oakland: Cied / Ped-Clades / Food First.
- ALONSO, Luis E. (2005) *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis (2015) *Iniciación a la filosofía para no filósofos* Bs As.: Paidós
- ALVAREZ, M. y MEDINA, X. F. [edits.] (2008) *Identidades al plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*. Barcelona: Icaria.
- ANDERSON, Perry, (1996) *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.
- ANDREU, Agustín, (2009) *El Logos alejandrino*, Madrid: Siruela.
- ANÓNIMO (1993) *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* México: FCE.
- ARENDRT, Hannah (2009) *La condición humana* Buenos Aires: Paidós.
- ARISTÓFANES (2007), "Las ranas" en *Comedias III*, Barcelona: Gredos.
- ARISTÓTELES (1987) *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Política* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Acerca del Alma* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Fragmentos* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2009) *El hombre de genio y la melancolía Problema XXX, I* Barcelona: Acantilado.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Poética. Magna Moralia* Madrid: Gredos.
- ARNHEIM, Rudolf (2001) *El poder del centro. Estudio sobre la composición en las artes visuales*. Madrid: Akal.
- ARTAUD, Antonin (2002) *El teatro y su doble* Buenos Aires: Retórica ediciones.
- ARTEMIDORO (2002) *La interpretación de los sueños* Madrid: Gredos.
- ASSMANN, Jan (2006) *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*

- Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Monoteísmo e iconoclastia como teología política" en AA. VV. *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada* Madrid: La Oficina ediciones.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmenta.
- ASTURIAS, Miguel Ángel (2003) *Hombres de maíz* México: FCE.
- AUDEN, H. W. (2007) *Poemas* México: UNAM.
- AUDI, Robert [editor] (2004) *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Akal.
- AUERBACH, Erich, (1996) *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE.
- AUGÉ, MARC (1998) *Las formas del olvido* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Ficciones de fin de siglo* Barcelona: Gedisa.
- AUSTER, Paul (1992) *El arte del hambre* Barcelona: Edhasa.
- AXELOS, Kostas, (1969) *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella.

## B

- BACHELARD, Gaston (1966) *Psicoanálisis del fuego* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1975) *La llama de una vela* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (1993a) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1993b) *La poética de la ensoñación* Bogotá: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1997) *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2000) *La poética del espacio* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad* México: FCE.
- BACHOFEN, Johann J. (1987) *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* Madrid: Akal.
- BACON, Francis (1974) *Ensayos sobre moral y política* México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1998) *El avance del saber*. Madrid: Alianza.
- BADCOCK, C. R. (1983) *Lévi-Strauss: el estructuralismo y la teoría sociológica* México: FCE.
- BADIOU, Alain (2005) *El siglo* Buenos Aires: Manantial.
- BAJTIN, Mijail (2003) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* Madrid: Alianza.
- BÁRCENA, Diego (2018) "Carne de laboratorio, la excusa (tecno) ecológica" en *Ecologista* Nro. 96, junio de 2018, Editora Ecologistas en Acción, Madrid, pp. 38-41.
- BARNES, Julian, (2003) *El perfeccionista en la cocina*. Barcelona: Anagrama.
- BARTHES, Roland (1971) *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
- \_\_\_\_\_ (1978) *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Kairós.
- \_\_\_\_\_ (1985) *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*

- Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1991a) *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1991b) *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1991c) *El imperio de los signos* Madrid: Mondadori.
- \_\_\_\_\_ (2003a) *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2003b) *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral
- \_\_\_\_\_ (2004a) *S/Z* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2004b) *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1977-1978*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Por una psicología de la alimentación contemporánea" en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* N° 11, enero-junio, pp. 205-221. Madrid: UNED.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Roland Barthes por Roland Barthes* Buenos Aires: Eterna cadencia.
- BARTRA, Roger (2011) *El mito salvaje* México: FCE.
- BASTIDE, Roger (1961) *Sociología y psicoanálisis* Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- BATAILLE, George (2003a) *Lascaux o el nacimiento del arte* Córdoba: Alción.
- \_\_\_\_\_ (2003b) *Manet*. Murcia: IVAM.
- BATESON G. & Mary C. (1994) *El temor de los ángeles. Epistemología de los sagrado* Barcelona: Gedisa.
- BAUDELAIRE, Charles (1994) *Pequeños poemas en prosa*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Lo cómico y la caricatura* Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Las flores del mal* Buenos Aires: Colihue.
- BAUDRILLARD, Jean (1987) *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2004) *El sistema de los objetos* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2006) *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2009) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- BAUMANN, Zygmunt (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Vida de consumo* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2008) *La sociedad sitiada* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global* Buenos Aires: Paidós.
- BEA, Emilia [edit.] (2010) *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza* Madrid: Trotta.
- BELNERT, Wolfgang, (1990) *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Herder.
- BENVENISTE, Emile, (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- BENHARD, Thomas (2005) *Immanuel Kant / Comida alemana* Hondarribia: Hiru.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Maestros antiguos* Madrid: Alianza.
- BENJAMIN, Walter (1989) *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

- \_\_\_\_\_ (1990) *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Cuadernos de un pensamiento*  
Buenos Aires: Imago Mundi.
- \_\_\_\_\_ (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*.  
Santiago: Arcis-Lom.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*.  
*Iluminaciones IV* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Obras Completas. Libro I/Vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Obras Completas. Libro II/ Vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Obras Completas. Libro IV/ Vol. 1* Madrid: Abada Editores.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* México: Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2009) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*  
Santiago de Chile: LOM.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Denkbilder. Epifanías en viajes*. Buenos Aires:  
El cuenco de plata.
- \_\_\_\_\_ (2013) *El París de Baudelaire* Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BENN, Gottfried (1978) *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Alfa.
- \_\_\_\_\_ (1991) *Morgue y otros poemas* Caracas: Pequeña Venecia.
- BERGAMÍN José (2000) *La importancia del demonio* Madrid: Siruela.
- BERGER, John (2015) *Sobre los artistas vol. 2* Barcelona: Gustavo Gili.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T., (2001) *La construcción social de la realidad*,  
Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGSON, Henri (1977) *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*  
Madrid: Alianza.
- BERMAN, Marshall (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.  
*La experiencia de la modernidad* Buenos Aires: Siglo XXI.
- BERNARDO de Claraval [San] (2012) *Obras s/r*: Morgan.
- BERNSTEIN, Henry (2016) *Dinámicas de clase y transformación agraria*  
Barcelona: Icaria.
- BHABHA, Homi K. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BILLI, Noelia (2018) "Política y ontología. De *La internacional* a *La Interreinos*" en  
*Pensamiento de los confines* 31-32, primavera-verano, pp. 237-243.
- BLAKE, William (2000) *El matrimonio del cielo y el infierno*, Buenos Aires: El Aleph.
- BLANCHOT, Maurice (1969) *El libro que vendrá* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (1976) *La risa de los dioses* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1992) *El espacio literario* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002) *El espacio literario* Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2008) *La conversación infinita* Madrid: Arena Libros.
- BLOCH, Dorothy (1986) *Para que la bruja no me coma: fantasía y miedo de los niños*  
*al infanticidio* México: Siglo XXI.
- BLOCH, Ernst (1983) *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*  
Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *El principio esperanza Vol. 1*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *El principio esperanza Vol. 2*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007c) *El principio esperanza Vol. 3*. Madrid: Trotta.
- BLOY, León (1977) *Exégesis de los lugares comunes* Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- BLUMENBERG, Hans (2000) *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de*  
*la teoría* Valencia: Pre-Textos.

- \_\_\_\_\_ (2013) *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- BOLTASNKI, Luc y CHIAPELLO, Eve (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BORGES, Jorge Luis (1936) "Modos de G.K. Chesterton" en *Sur. Revista mensual* 22, Buenos Aires. Año IV, Julio de 1936.
- \_\_\_\_\_ (1974) "El Aleph" en *Obras completas* Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_ (1974) "El informe de Brodie" en *Obras completas* Buenos Aires: Emecé.
- BORNKAMN, Gunther (1979) *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme.
- BOUCHERON, Patrick (2018) *Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes* Buenos Aires: FCE.
- BOUDAN, Christian (2008) *Geopolítica del gusto. La guerra culinaria*. Gijón: Trea.
- BOURDIEU, Pierre (2002) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* Buenos Aires: Montresor.
- \_\_\_\_\_ (2010) *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Las estrategias de la reproducción social* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2012) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* Buenos Aires: Taurus.
- BOZAL, Valeriano (1999) *El gusto* Madrid: Visor.
- BRACE, C. Loring (1973) *Los estadios de la evolución humana* Barcelona: Labor.
- BRAIDOTTI, Rosi (2000) *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Transposiciones. Sobre la ética nómada* Barcelona: Gedisa
- BRAUDEL, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. La estructura de lo cotidiano: lo posible y lo imposible* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1993) *La identidad de Francia III Los hombres y las cosas* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2002) *La dinámica del capitalismo*. México: FCE.
- BRECHT, Bertolt (1987) *Historias de Almanaque*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1957) *La ópera de dos centavos*. Buenos Aires: Losange.
- \_\_\_\_\_ (1999) *80 poemas y canciones* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2013) *La resistible ascensión de Arturo UI*. Madrid: OmegaAlfa.
- BRILLAT-SAVARIN, Jean-Anthelme (1970) *Fisiología del gusto*, Barcelona: Zeus.
- BROSSAT, Alain (2008) *La democracia inmunitaria* Santiago: Palinodia.
- BROWN, Norman O. (1995) *Apocalípsis y/o metamorfosis* Barcelona: Kairos.
- BRUCKNER, Pascal (2001) *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2002) *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.
- BRUEGGEMANN, Walter (2007) *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca: Sígueme.
- BRUERA, Matías (2005) *Mediataciones sobre el gusto. Vino, alimentación y cultura* Buenos Aires: Paidós.

- \_\_\_\_\_ (2006) *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*  
Buenos Aires: Paidós.
- BUBER, Martín (1967) *¿Qué es el hombre?* México: FCE.
- BÜCHNER, Georg (2008) *Woyzeck* Madrid: Cátedra.
- BUCK-MORSS, Susan (1981) *Origen de La Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Walter Benjamin, escritor revolucionario*.  
Buenos Aires: Interzona.
- BUKERT, Walter (2005) *Cultos místicos antiguos*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Religión griega arcaica y clásica* Madrid: Abada.
- \_\_\_\_\_ (2011) *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*.  
Barcelona: Acantilado.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia* Barcelona: Acantilado.
- BUÑUEL, Luis (1963) *Las Hurdes, tierra sin pan* [Film-documental: 27 min.].
- \_\_\_\_\_ (1972) *Le charme discret de la bourgeoisie*  
("El discreto en canto de la burguesía") [Film: 102 min.].
- \_\_\_\_\_ (1974) *Le fantôme de la liberté* ("El fantasma de la libertad").  
[Film: 104 min.].
- BURKE, Peter (2005) *Visto o no visto. El uso de la imagen como documento histórico*.  
Barcelona: Crítica.
- BUSTILLO, Carmen (1988) *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso*  
Caracas: Monte Ávila – Universidad Simón Bolívar.

## C

- CALABRESE, Omar (2008) *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra.
- CALATRAVA, Juan (1991) "Vitruvio y la teoría de la arquitectura", estudio  
introdutorio a la edición de *Vitruvio, Los diez libros de*  
*Arquitectura*, Bilbao: Klasikoak.
- CALVINO, Italo (1990a) *Bajo el sol jaguar*. Buenos Aires: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (1990b) *Colección de arena* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Por qué leer a los clásicos*. México: Tusquets.
- CALLOIS, Roger (1939) *El mito y el hombre* Buenos Aires: FCE.
- CAMPORESI, Piero (1989) *La terra e la luna. Alimentazione, folklore, società*.  
Milano: Il Saggiatore.
- \_\_\_\_\_ (1990) "La hostia consagrada: un maravilloso exceso" en  
*Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*.  
*Parte primera* Madrid: Taurus, pp. 227- 244.
- \_\_\_\_\_ (1999) *El pan salvaje*, Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006) *El país del hambre*. Buenos Aires: FCE.
- CAMPS, Victoria [edit.] (2006) *Historia de la ética. 2. La ética moderna*. Barcelona:  
Crítica.
- CANAPARO, Claudio (2015) *El pensamiento basura. Transitoriedad, materia, viaje y mundo periférico* Oxford: Peter Lang.
- CANETTI, Elias (2005) *Masa y poder*. Madrid: Alianza / Muchnik.
- \_\_\_\_\_ (2017) *El libro contra la muerte* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CANTÓN, Darío (1972) *La mesa. Tratado poético-lógico* Buenos Aires: Siglo XXI.

- CASSIRER, Ernst (1951) *Las ciencias de la cultura*, México: FCE.  
 \_\_\_\_\_ (1967) *Antropología filosófica* México: FCE.
- CORBIN, Alain (2019) *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*  
 Barcelona: Acantilado.
- CARPENTIER, Alejo (1974) *Tientos y diferencias* La Habana:  
 Unión de Escritores y Artistas.  
 \_\_\_\_\_ (1986) *Obras completas VII La consagración de la primavera*  
 México: Siglo XXI.  
 \_\_\_\_\_ (1988) *Concierto barroco* Madrid: Siglo XXI.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Ensayos selectos* Buenos Aires: Corregidor.
- CASAS, Bartolomé de las (2011) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*  
 Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- CASTELLI, Enrico (2007) *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*. Madrid:  
 Siruela.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008) *Ventana al caos* Buenos Aires: FCE.
- CASTRILLO MIRAT, DOLORES (2013) "El estatuto del cuerpo en el psicoanálisis:  
 del organismo viviente al cuerpo gozante" en Rivera  
 de Rosales, Jacinto & López Sáenz, M.<sup>a</sup> del Carmen  
 (coord.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* Madrid:  
 UNED.
- CELAN, Paul (2002) *Obras completas* Madrid: Trotta.
- CELINE, Louis-Ferdinand (1972) *De un castillo al otro*. Barcelona: Lumen.
- CERTEAU, Michel de (2004) *La cultura en plural* Buenos Aires: Nueva Visión.
- CERVIO, Ana L. [comp.] (2012) *Las tramas del sentir: ensayos desde una sociología  
 de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: Estudios  
 Sociológicos Editora.
- CLASSEN, Constance (1993) *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and  
 Across Cultures* Londres: Routledge.  
 \_\_\_\_\_ (1997) "Foundations for an anthropology of the senses" in  
*Interational social science journal. Anthropology: issues and  
 perspectives, 1. Transgressing old boundaries* 49, 3  
 Blackwell publishing, UNESCO, pp. 401-412.
- CLAY, Jean (1972) "La voz del cuerpo" *Revista Triunfo*, Año XXVII, Nro. 499,  
 Universidad de Salamanca, 22 de abril de 1972, pp. 13-17.
- CÓFRECES, J. y MILEO, E. (2011) *Los frutos del apetito* Buenos Aires:  
 Ediciones en danza.
- COHEN, Gerald A. (1986) *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* Madrid:  
 Siglo XXI & Editorial Pablo Iglesias.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GARCÍA ARNÁIZ, M. (2005) *Alimentación y cultura.  
 Perspectivas antropológicas*  
 Barcelona: Ariel.
- CORTÁZAR, Julio (1996) *62/Modelo para armar* Madrid: Alfaguara.
- CORTINA, Adela, (2002) *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus.
- CRAVERI, Michela (2012) *El lenguaje del mito: voces, formas y estructura del  
 Popol Vuh*. Centro de estudios mayas. Cuaderno 37 México: UNAM.
- CRESPO, Ángel (2007) *La vida plural de Fernando Pessoa* Barcelona: Seix Barral.
- CREUZER, Friedrich (1991) *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*  
 Barcelona: Ediciones del Serbal.

- CRUZ, Sor Juana Inés de la (1999) *Cartas* Buenos Aires: El aleph.
- CUNNINGHAM, Lawrence S. (2014) *El catolicismo. Una introducción* Madrid: Akal
- CURTIUS, Ernst Robert (1995) *Literatura europea y Edad Media Latina (1)* Madrid: FCE.

## CH

- CHAPARRO AMAYA, A. (2013) *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad* Buenos Aires: Katz.
- CHARTIER, Roger (1991) "Formas de la privatización. Introducción" en *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVII*. Tomo 5, Buenos Aires: Taurus.
- CHESTERTON, G.K. (2004) *La taberna errante* Madrid: Acuarela Libros.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1986) *Diccionario de los símbolos* Barcelona: Herder.
- CHIAMPI, Irlemar (2001) *Barroco y modernidad* México: FCE.

## D

- d'ORS, Eugenio (1993) *Lo barroco* Madrid: Tecnos.
- Darnton, Robert (2002) *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE.
- DAVENPORT, Guy (2002) *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*. México: Turner-FCE.
- DAVIS, Mike (2006) *Los holocaustos de la Era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo* Valencia: PUV.
- de ANDRADE, Oswald (1993) *Escritos antropófagos* Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- de AZÚA, Félix (2019) *Volver la mirada. Ensayos sobre arte* Barcelona: Debate
- DE BEAUVOIR, Simone (1967) *Memorias de una joven formal* Buenos Aires: Sudamericana.
- de BRUYNE, Edgar (1994) *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor.
- de Certeau, Michel (2004) *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- de Certeau, M., Giard, L., y Mayol, P. (1999) *La invención de lo cotidiano. 2 Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.
- de GARINE, Igor (1999) "Antropología de la alimentación: entre la naturaleza y la cultura" en *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional de 1998*. Huesca, España. pp. 13-34.
- DE MAESENEER, Rita (2003) *El festín de Alejo Carpentier: Una lectura culinario-intertextual* Genève: Librairie Droz S.A.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Devorando a lo cubano. Una aproximación gastrocrítica a textos relacionados con el siglo XIX y el Período Especial*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert.
- de OLIVEIRA, Manuel (1963) *El pan* [Film-documental: 23 min.].
- de Quincey, Thomas (2006) *Cenas reales y presuntas*. Guijón: Trea.
- de SAN VÍCTOR, Hugo (2016) *Didascalicon. Del arte de leer* México: Colección 17.
- de Sebastián, Luis (2009) *Un planeta de gordos y hambrientos. La industria alimentaria al desnudo* Barcelona: Ariel.
- de VAUX, Roland (1976) *Instituciones del Antiguo Testamento* Barcelona: Herder.
- de VENTÓS, Rubert Xavier (2009) *Filosofía de andar por casa* Madrid: Sexto piso.

- DEBORD, Guy (1995) *La sociedad del espectáculo* Buenos Aires: La Marca.
- DEBRAY, Régis (2001) *Introducción a la mediología* Barcelona: Paidós.
- DEL BARCO, Oscar (2010) *Alterativas de lo poshumano. Textos reunidos* Buenos Aires: Caja Negra.
- DELEUZE, Gilles (1989a) *El pliegue*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1989b) *Lógica del sentido* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Conversaciones* Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953- 1974)* Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1974) *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* Barcelona: Barral Editores
- \_\_\_\_\_ (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques (1986) *De la gramatología* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2005a) *“Hay que comer” o el cálculo del sujeto*. Entrevista (por Jean-Luc Nancy) en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, FCE, Nro. 17, diciembre de 2005.
- \_\_\_\_\_ (2005b) *La verdad en pintura* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Seminario La bestia y el soberano* Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* Madrid: Trotta.
- DERRIDA, Jacques & Roudinesco, Élisabeth (2009) *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE.
- DESCOLA, Ph. y PÁLSON, G. [coord.] (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- DESCARTES, René (1953) *Œuvres et Lettres*, París: Gallimard, La Pléiade.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Tratado del hombre* Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Las pasiones del alma* Madrid: Tecnos.
- DESCOMBES, Vincent (2015) *El idioma de la identidad* Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- DETIENNE, Marcel (1990) *La escritura de Orfeo* Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* Madrid: Akal.
- DEVEREUX, Georges (1984) *Baubo. La vulva mítica*. Barcelona: Icaria.
- D'HONDT, Jacques (2013) *Hegel* Buenos Aires: Tusquets.
- DI NICOLA, Giulia & DANESE, Attilio (2010) “Aspectos sociales del pensamiento weiliano” en Bea, Emilia [edit.] *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza* Madrid: Trotta pp. 161-185.
- DICKIE, George (2003) *El siglo del gusto. La odisea filosófica del gusto en el siglo XVIII* Madrid: Visor.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2013) *Cuando las imágenes tocan lo real* Madrid: Círculo de Bellas Artes.

- \_\_\_\_\_ (2014) *Pueblos Expuestos, pueblos figurantes* Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Fasmas. Ensayos sobre la aparición 1* Santander: Shangrila. Textos Aparte.
- DIEL, Paul (1985) *El simbolismo en la mitología griega* Barcelona: Labor.
- DIGGINS, J. P. (2003) *Thorstein Veblen. Teórico de la clase ociosa*. México: FCE.
- DÖRRIE, Doris (2007) *Cómo cocinar tu vida (How to Cook Your Life)* [Film:93 min.].
- DOUGLAS, Mary (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1975) *Sobre la naturaleza de las cosas* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Cómo piensan las instituciones* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2006) *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona: Gedisa.
- DOUGLAS, M. / ISHERWOOD, B. (1990) *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: Grijalbo.
- DRI, Rubén (2006) *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV Tomo 2* Buenos Aires: Biblos.
- DUBY, Georges. (2009) *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Salamanca: Siglo XXI.
- DUCASSE, Alain (2004) *Diccionario del amante de la cocina* Buenos Aires: Paidós.
- DUCH, Gustavo (2012) *Lo que hay que tragar. Minienciclopedia de política y alimentación* Barcelona: los ojos del lince.
- DUCH, Lluís (2002) *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.
- DUCH, Lluís & MÈLICH, Joan-Carles (2012) *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*. Madrid: Trotta.
- DUCHAMP, Marcel (1978) *Escritos. Duchamp du signe* Barcelona: Gustavo Gilli.
- DUFOUR, Dany-Robert (2007) *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total* Buenos Aires: Paidós.
- DUFRENNE, Michel (1982) *Fenomenología de la experiencia estética*. Valencia: Fernando Torres Editor.
- DUQUE, Félix (2002) *La fresca ruina de la tierra (Del arte y sus desechos)* Palma de Mallorca: Calima Ediciones.
- DURAND, Gilbert (1982) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general* Madrid: Taurus
- DURKHEIM, E. (s/f) *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Kraft.

## E

- EAGLETON, Terry (1998a) "Edible écriture" en *Consuming Passions. Food in the age of anxiety*, edited by Sian Griffiths and Jennifer Wallace, 203–208. Manchester: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ (1998b) *Una introducción a la teoría literaria*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Marx y la libertad*. Bogotá: Norma.
- \_\_\_\_\_ (2001) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La estética como ideología* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Cómo leer un poema* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2017a) *Cultura*. Barcelona: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2017b) *Materialismo* Barcelona: Península.
- ELIADE, Mircea (1976) "Orfeo y el orfismo" en Madison, Brent (edit.) *Sentido y existencia. Homenaje Paul Ricoeur* pp. 59-75. Estella: Verbo Divino
- ELIAS, Norbert (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- ELIOT, T.S. (2005) *Tierra baldía y otros poemas* Bogotá: Arquitrave.
- ENAUDEAU, Corinne (1999) *La paradoja de la representación* Buenos Aires: Paidós.
- ENGELS, F. & MARX, K. (2006) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica y otros escritos sobre Feuerbach* Madrid: Fundación Federico Engels.
- ERICE, Víctor (1992) *El sol del membrillo* [Film: 139 min.].
- ESCOHOTADO, Antonio (2002) *Historia general de las drogas* Madrid: Espasa-Calpe.
- ESPÓSITO, Roberto (2016) *Las personas y las cosas* Buenos Aires: Katz.
- ESQUILO (1986) *Tragedias* Madrid: Gredos.
- ESQUIROL, Josep Maria (2015) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* Barcelona: Acantilado.
- ESTRABÓN (2001) *Geografía Libros V-VII* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Geografía Libros III-IV* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Geografía Libros XV-XVII* Madrid: Gredos.
- EURÍPIDES (1991) *Tragedias I* Madrid: Gredos.

## F

- FAROCKI, Harun (1997) *Naturaleza muerta (Stilleben)* [Film: 58 min.].
- \_\_\_\_\_ (1986) *Cómo vemos (Wie man sieht)* [TV: 72 min.].
- FARRIOL, Cristóbal (2006) "La Coca-cola y la estética del saborizante" en *Ramona. Revista de artes visuales* Nro. 66, Buenos Aires, noviembre.
- FEHER, Michael [edit.] (1990) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte primera* Madrid: Taurus.
- FERNÁNDEZ-ARRESTO, Felipe (2004) *Historia de la comida. Alimentos, cocina y civilización* Barcelona: Tusquets.
- FERRARIS, Maurizio (2003) *La hermenéutica* México: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2008) *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* Barcelona: Marbot ediciones.
- FERRER, Christian (2008) *La mala suerte de los animales. Técnica y padecimiento* Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- \_\_\_\_\_ (2011) *El entramado. El apuntalamiento técnico del mundo*  
Buenos Aires: Ediciones Godot.
- FERRY, Luc (1994) *Homo Aestheticus. The Invention of Taste in the Democratic Age*  
Chicago: University of Chicago Press.
- FEUERBACH, Ludwig (1976) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*  
*/Principios de la filosofía del futuro* Barcelona: Labor.
- FICHTE, J. G. (2011) *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA (1976) *Obras Completas I*, Buenos Aires: UNLP.
- FINK, Eugen (2011) *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología*  
del espíritu. Barcelona: Herder.
- FISCHLER, Claude (1995) *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*  
Barcelona: Anagrama.
- FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo [dir.] (2004) *Historia de la*  
*alimentación* Gijón: Trea.
- FLAUBERT, Gustave (1990) *Bouvard y Pécuchet* Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Salambó*. Barcelona: Comunicación y publicaciones.
- FORSTER, Ricardo (1991) *W. Benjamin / Th. W. Adorno El ensayo como filosofía*.  
Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2019) *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las*  
*paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el*  
*neofascismo y la digitalización del mundo* Buenos Aires: Akal.
- FORSYTH, Mark (2019) *Una breve historia de la borrachera* Buenos Aires: Ariel.
- FOSTER, J. B. (2004) *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid:  
El viejo topo.
- FOUCAULT, Michel (1986) *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias*  
*humanas* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*  
Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990a) *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*  
México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990b) *Tecnologías del yo y otros escritos afines*. Barcelona:  
Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires:  
Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de*  
*France (1978-1979)* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Historia política de la verdad. Una genealogía de la*  
*moral. Breviarios de los Cursos del Collège de France*  
Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOURIER, Charles (1972) *El nuevo mundo amoroso* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1978) *Doctrina social (El falansterio)* Madrid: Júcar.
- FRAIJÓ, Manuel (2004) *Dios, el mal y otros ensayos* Madrid: Trotta.
- FRANCALANCI, Ernesto L. (2010) *Estética de los objetos* Madrid: Machado Libros.
- FRANK, Manfred (2004) *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*  
Madrid: Akal.
- FRAZER, James George (1991) *La rama dorada. Magia y religión* México: FCE.
- FREEDMAN, Paul [edit.] (2009) *Gastronomía. Historia del paladar*. Valencia: PUV.
- FREUD, Sigmund (1990) *Obras completas Volumen 14 (1914-16) Contribución a la*  
*historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre*

- \_\_\_\_\_ *metapsicología y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1991a) *Obras completas Volumen 13 (1913-14) Tótem y tabú y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1991b) *Obras completas Volumen 23 (1937-39) Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras.* Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1991c) *Obras completas Volumen 4 (1900) La interpretación de los sueños (primera parte)* Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Obras completas Volumen 19 (1923-25) El yo y el ello y otras obras* Buenos Aires: Amorrortu.
- FROMM, Erich (1970) *Marx y su concepto de hombre.* México: FCE.
- FRYE, Northrop (1998) *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* Barcelona: Gedisa.
- FUENTES, Carlos (1975) *Terra Nostra* Barcelona: Seix Barral.
- \_\_\_\_\_ (1992) *El espejo enterrado* México: FCE.

## G

- GADAMER, Hans-Georg (2001) *El estado oculto de la salud* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Verdad y método I* Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2016) *El movimiento fenomenológico* Madrid: Síntesis.
- GALENO (2003) *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Del uso de las partes* Madrid: Gredos.
- GANDLER, Stefan (2009) *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica* México: Siglo XXI.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1999) *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas Presocráticas II* Madrid: Lucina.
- GEERTZ, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.
- GEORGE, Susan (1980) *Cómo muere la otra mitad del mundo. Las verdaderas razones del hambre* México: Siglo XXI.
- GERNET, Louis (1984) *Antropología de la Grecia antigua* Madrid: Taurus.
- GIDDENS, Anthony (1997) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea.* Barcelona: Península.
- GINZBURG, Carlo (2008) *El queso y los gusanos. El cosmos según el molinero del siglo XVI* Península: Barcelona.
- GIRARD, René (1995) *La violencia y lo sagrado* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2009) *La anorexia y el deseo mimético* Barcelona: Marbot Ediciones.
- GOETHE, J. W. von (2002) *Goethe y la ciencia* Madrid: Siruela.
- GOMBRICH, Ernst H. (1967) *Meditaciones sobre un caballo de juguete* Barcelona: Seix Barral.
- \_\_\_\_\_ (1980) *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas.* Barcelona: Gustavo Gili.
- GONZÁLEZ, Horacio (2014) *Besar a la muerta,* Buenos Aires: Colihue.
- GOFFMAN, Erving (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana* Buenos Aires: Amorrortu.
- GOODMAN, Nelson (1990) *Maneras de hacer mundos* Madrid: Visor.
- GOODY, Jack (1995) *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada.*

- Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*  
Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ [comp.] (2003) *La cultura escrita en las sociedades tradicionales*  
Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2011) *El robo de la historia*. Madrid: Akal.
- GRACE, Eric S. (1998) *La biotecnología al desnudo. Promesas y realidades*  
Barcelona: Anagrama.
- GRACIÁN, Baltasar (1939) *El Criticón Tomo II* Philadelphia:  
University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_ (2001) *El héroe* Barcelona: Estrategia local.
- GRAMSCI, Antonio (1986) *Cuadernos desde la cárcel: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Tomo 3*. México: Juan Pablos Editor.
- GRAVES, Robert (1969) *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*  
Buenos Aires: Losada.
- GREENAWAY, Peter (1985) *ZOO - A Zed & Two Noughts* [Film: 115 min.].
- GRODDECK, Georg (1973) *El libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*  
Madrid: Taurus.
- GROYS, Boris (2008) *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia:  
Pre-Textos.
- GRUPO DE REFLEXIÓN RURAL (2003) *Estado en construcción / Estado de gracia*  
Buenos Aires: Tierra Verde.
- GUATTARI, Félix (1995) *Cartografías del deseo* Buenos Aires: La marca.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*  
Madrid: Traficantes de sueños.
- GUBERN, Román (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*  
Barcelona: Anagrama.
- GUSMÁN, Luis (2018) *Esas imbéciles moscas* Buenos Aires: Ediciones Godot.
- GUTHRIE, W.K.C. (1970) *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"* Buenos Aires: Eudeba.

## H

- HALL, Stuart (2010) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto.  
Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- HALL, S. y du GAY P. [comp.] (2003) *Cuestiones de identidad cultural* Buenos Aires:  
Ammorortu.
- HAMSUN, Knut (1972) *Hambre* Santiago de Chile: Quimantu.
- HAN, Byung-Chul (2018a) *Buen entretenimiento. Una desconstrucción de la historia occidental de la Pasión* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2018b) *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*  
Buenos Aires: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2019) *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* Buenos Aires: Caja Negra.
- HANEKE, Michael (2009) *Das weiße Band. Eine deutsche Kindergeschichte (La cinta blanca. Un cuento infantil alemán)* [Film: 144 min.].

- HARAWAY, Donna J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer.
- HARRIS, Marvin (1995) *Nuestra especie* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura.* Madrid: Alianza.
- HARRUS-RÉVIDI, Gisèle (2004) *Psicoanálisis de la gula* Guijón: Trea.
- HARVEY, DAVID (1977) *Urbanismo y desigualdad social* Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1998) *La condición postmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* Quito: IAEN.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia* Madrid: Traficante de sueños.
- HAUDRICOURT, André (2019) *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos* Buenos Aires: Cactus.
- HAUSER, Arnold (1993) *Historia social de la literatura y el arte 2.* Zaragoza: Labor.
- HEGEL, G.W.F. (1955) *Lecciones de la historia de la filosofía.* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Lecciones sobre la estética* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Fenomenología del espíritu.* Buenos Aires: FCE.
- HEIDEGGER, Martin (1990) *El ser y el tiempo.* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Arte y poesía.* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1994a) *Conferencias y artículos.* Barcelona: del Serbal.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Bogotá: Antrophos.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Hitos* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Introducción a la metafísica.* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2005) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeto de Platón* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *Seminarios de Zollikon. Protocolos. Diálogos. Cartas* Morelia: jitanjáfora M<sup>o</sup>RELIA Editorial
- \_\_\_\_\_ (2008) *Introducción a la investigación fenomenológica.* Madrid: Síntesis.
- \_\_\_\_\_ (2009) *La pregunta por la cosa.* Madrid: Parménides.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Caminos de bosque* Madrid: Alianza.
- HELLER, Agnes (1986) *Teoría de las necesidades en Marx* Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Sociología de la vida cotidiana* Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Una filosofía de la historia en fragmentos* Barcelona: Gedisa.
- HELLER, Ágnes & FEHÉR, Fereng (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo* Barcelona: Península.
- HENRY, Michel (2001) *Encarnación. Una filosofía de la carne* Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2006) *La barbarie* Madrid: Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Fenomenología de la vida* Buenos Aires: Prometeo-UNGS.
- HERSONSKI, Yael (2010) *A film unfinished (Gueto, la película perdida de la Alemania nazi)* [Film: 90 min.].
- HERTZBERGER, Herman (2006) "Mesa de Comedor, París, 1933" en Dossier Le Corbusier de la A a la Z, *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes* N° 2, 12-23. Madrid.

- HERZOG, Werner (1971) *Land des Schweigens und der Dunkelheit* ("El país del silencio y la oscuridad") [Film: 85 min.].
- HESCHEL, Abraham J. (1973) *Los profetas. Simpatía y fenomenología* Buenos Aires: Paidós.
- HINKELAMMERT, Franz J. (1978) *Las armas ideológicas de la muerte* Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2000) *La fe de Abraham y el edipo occidental* San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- \_\_\_\_\_ (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* San José: Arlekin.
- HIPÓCRATES (1983) *Tratados Hipocráticos I* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Tratados Hipocráticos III* Madrid: Gredos.
- HOBBS, Thomas (2005) *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.
- HOBBSAWM, Eric J. & RUDÉ, George (1978) *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing* Madrid: Siglo XXI.
- HOLLAND, Mina (2015) *El atlas comestible. Una vuelta al mundo a través de 40 gastronomías* Buenos Aires: Roca editorial.
- HOMERO (1991) *Ilíada* Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Odisea* Madrid: Gredos.
- HORKHEIMER, Max (2003) *Ocaso* Madrid: Editora Nacional.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1969) *Dialéctica del iluminismo* Buenos Aires: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* Madrid: Trotta
- HOUNIE, A. [comp.] (2010) *Sobre la idea de comunismo* Buenos Aires: Paidós.
- HUME, David (1945) *Investigación sobre la moral* Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2003) *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto* Buenos Aires: Biblos.
- HUTCHESON, Francis (1992) *Investigación sobre el origen de nuestra idea de Belleza* Tecnos: Madrid
- HUXLEY, Aldous (s/f) *Al margen*, Madrid: La Nave.
- HUYSMANS, Joris-Karl (2017) *La epilepsia del cielo* Rosario: Iván Rosado.
- HYPPOLITE, Jean (1974) *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* Barcelona: Península.

## I

- IBÁÑEZ, Jesús (1979) *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica* Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1991) *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden* Santiago de Chile: Amerinda.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- ILLICH, Ivan (1985) *La convivencialidad* México: Joaquín Mortiz-Planeta.
- ILLOUZ, Eva (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- IRIGARAY, Luce (2009) *Ese sexo que no es uno* Madrid: Akal.

## J

- JAAR, Alfredo (2008) *La política de las imágenes* Santiago de Chile: Metales pesados.
- JAEGER, Werner (1996) *Paideia: los ideales de la cultura griega* México: FCE.
- JAMESON, Frederic (2015) *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu* Madrid: Akal.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1990) *Lo puro y lo impuro* Madrid: Taurus.
- JANOUGH, Gustav (2006) *Conversaciones con Kafka* Barcelona: Destino.
- JAPPE, Anselm (2016a) "De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos libaranos de él" en Marx, Karl *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* Logroño: Pepitas de calabaza.
- \_\_\_\_\_ (2016b) *Las aventuras de la mercancía* Logroño: Pepitas de calabaza.
- \_\_\_\_\_ (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* Logroño: Pepitas de calabaza.
- JÁUREGUI, Carlos A. (2008) *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- JEATURÈS, Jean (1902) *De la réalité du monde sensible* Paris: Félix Alcan Éditeur.
- JAY, Martin (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* Madrid: Akal.
- JESI, Furio (2011) "Gastronomía mitológica" en *Sopro. Cultura e barbarie*. Belém Nro. 5, junho.
- \_\_\_\_\_ (1976) *Mito*. Barcelona: Labor.
- JONAS, Hans (2000) *El principio vida. Hacia una biología filosófica* Madrid: Trotta.
- JONAS, Hans (2012) *Pensar sobre Dios y otros ensayos* Barcelona: Herder.
- JOYCE, James (1984) *Ulises* Barcelona: Seix Barral.
- JULIEN, François (2007) *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad* Buenos Aires: Katz.
- JUNG, Carl G. (2012) *El libro rojo* Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- JUNGER, Ernst (1998) *Tempestades de acero* Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, Friedrich Georg (2016) *La perfección de la técnica* Barcelona: Página indómita.

## K

- KAFKA, Franz (1953) *Diarios 1910-1923* Buenos Aires: Emecé.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Obras Completas III. Narraciones y otros escritos* Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Cartas a Felice* Salamanca: Nórdica Libros.
- \_\_\_\_\_ (2019) *Investigaciones de un perro* Buenos Aires: Buchwald.
- KANT, Immanuel (1963) "Conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Medicina" en *El conflicto de las Facultades* Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita sobre filosofía de la historia* Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1988) "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?" en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C.*

- \_\_\_\_\_ (*Mrongovius, fechado en 1785*) Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Crítica de la facultad de juzgar* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Crítica del juicio* Madrid: Austral-Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Antropología en sentido pragmático* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Antropología Collins. Lecciones del Semestre de Invierno del Curso de 1772-1773* Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología* Granada: Editorial Comares.
- KAUFMAN, Alejandro (2002) "Alrededor del dinero. Fragmentos sobre biopolítica" en *Pensamiento de los confines*, número 11, mes de septiembre, Buenos Aires: Diotima-Paidós, pp. 77-85.
- \_\_\_\_\_ (2010) "La acción como anhelo y el futuro como imposibilidad" en *Revista La Biblioteca*, "Bitácora de un país" Nros. 9-10, Edición Bicentenario, Buenos Aires, pp. 96-110.
- \_\_\_\_\_ (2012) *La pregunta por lo acontecido: ensayos de anamnesis en el presente argentino* Buenos Aires: La cebra.
- KERÉNYI, Karl (1998) *Dionisios. Raíz de la vida indestructible* Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Imágenes primigenias de la religión griega I El médico divino I* Madrid: Sexto Piso.
- KIAROSTAMI, Abbas (2010) *Copie conforme (Copia certificada)* [Film: 106 min.].
- KIERKEGAARD, Søren (1976) *In vino veritas* Madrid: Guadarrama.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Estudios estéticos I (Diapsálmata. El erotismo musical)* Granada: Ágora.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Ejercitación del cristianismo* Madrid: Trotta.
- KORSMEYER, Carolyn (2002) *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós.
- KRAUS, Karl (2010) *En esta gran época: de cómo la prensa liberal engendra una guerra mundial*. Buenos Aires: del Zorzal.
- KRISTEVA, Julia (2001) *El genio femenino II Melanie Klein* Buenos Aires: Paidós.
- KUNG, Hans (1993) *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* Madrid: Trotta.

## L

- LACAN, Jacques (1992) "Del barroco" en *El seminario Libro 20 –Aún 1972-1973* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2003a) *Escritos I* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2003b) *Escritos II* Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2007) *El Seminario. Libro 7, "La ética del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El Seminario. Libro 16, "De otro al otro"* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010) *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Otros escritos* Buenos Aires: Paidós.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1989) *El cuerpo humano. Teoría actual* Madrid: Espasa-Calpe.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (2004) *Metáforas de la vida cotidiana* Madrid: Cátedra.
- LAMB, Charles (2004) *Sobre la melancolía de los sastres*. México: UNAM.

- LAMBORGHINI, Osvaldo (2012) *Poemas 1969-1985* Bs.As.: Mondadori.
- LASCH, Christopher (1999) *La cultura del narcisismo* Barcelona: Andrés Bello.
- LATOUR, Bruno (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* Barcelona: Gedisa.
- LAWRENCE, Felicity (2009) *Quién decide lo que comemos* Barcelona: Tendencias.
- LE BRETON, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*  
Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2002b) *La sociología del cuerpo* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2006) *El silencio* Madrid: Sequitur.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*  
Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *Adiós al cuerpo* México: La cifra.
- LE CORBUSIER (1962) *Modulor 2. 1955 (Los usuarios tienen la palabra).*  
*Continuación de "El Modulor 1948"* Buenos Aires: Poseidón
- \_\_\_\_\_ (1993) *Viaje a Oriente* Valencia: Artes Gráficas Soler.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Una pequeña casa* Buenos Aires: Ediciones Infinito
- LE GOFF, Jacques (1989) *El nacimiento del Purgatorio* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.*  
Barcelona: Paidós.
- LEOPOLD, David (2012) *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana* Madrid: Akal.
- LEROI-GOURHAN, André (1971) *El gesto y la palabra* Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1988) *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*  
Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1989) *El medio y la técnica. Evolución y técnica II*  
Madrid: Taurus.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965) *El totemismo en la actualidad.* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1986) *La alfarera celosa.* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Tristes trópicos* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1998) *La estructuras elementales del parentesco*  
Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido.* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa.*  
México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Mito y significado.* Madrid: Alianza .
- \_\_\_\_\_ (Autumn1966) "The Culinary Triangle" in *The Partisan Review* 33: 586-96.
- \_\_\_\_\_ (2012) *La otra cara de la luna: escritos sobre el Japón*  
Buenos Aires: Capital Intelectual.
- LÉVINAS, Emmanuel (1993) *El Tiempo y el Otro* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Cuatro lecturas talmúdicas* Barcelona: Riopiedras.
- \_\_\_\_\_ (2000a) *De la existencia al existente* Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_ (2000b) *Ética e infinito* Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (2001) *La libertad y su sombra. Libertad y mandato.*  
*Trascendencia y altura.* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*  
Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

- Salamanca: Sígueme.  
 \_\_\_\_\_ (2004) *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*  
 Buenos Aires: Lilmod.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Ensayo y conversaciones con Francois Poirié*  
 Madrid: Arena Libros.
- LEWIS, Bernard (2003) *Donde comen con los dedos* en Revista de Occidente,  
 Madrid, Julio-Agosto, Nros. 266-267.
- LEWIS, Munford (1992) *Técnica y civilización* Madrid: Alianza.
- LEZAMA LIMA, José (1966) *Paradiso* La Habana: UNEAC.  
 \_\_\_\_\_ (1971) *Interrogando a Lezama Lima. Centro de Investigaciones  
 Literarias de la Casa de las Américas* Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_ (1977) *Opianno Licario* México: Era.  
 \_\_\_\_\_ (1981) *Imagen y posibilidad* La Habana:  
 Editorial Letras Cubanas.  
 \_\_\_\_\_ (1988) *Confluencias. Selección de ensayos* La Habana:  
 Editorial Letras Cubanas.  
 \_\_\_\_\_ (1989) "Exámenes" en *Orígenes. Revista de arte y literatura.*  
 La Habana, 1944-1956 Edición Facsimilar Volumen V  
 (números 25-30) Madrid: El equilibrista; Sociedad Estatal  
 Quinto Centenario & Turner.  
 \_\_\_\_\_ (1993) *La expresión americana* México: FCE.
- LIBERTI, Stefano (2015) *Los nuevos amos de la tierra* Buenos Aires: Taurus.
- LIENHARDT, Godfrey (1985) *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*  
 Madrid: Akal.
- LYOTARD, Jean-François (1979) *Discurso, figura* Barcelona: Gustavo Gili.  
 \_\_\_\_\_ (1996) *Modalidades postmodernas* Madrid: Tecnos.
- LIPOVETSKY, Gilles (2007) *La felicidad paradójica. Ensayos sobre la sociedad de  
 hiperconsumo* Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean (2015) *La estetización del mundo. Vivir en la  
 época del capitalismo artístico* Barcelona:  
 Anagrama.
- LISPECTOR, Clarice (2001) *La hora de la estrella* Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2004) *Revelación de un mundo.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- LIZCANO, Emmánuel (2006) *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y  
 otras podrosas ficciones* Madrid: Traficantes de sueños
- LLEDÓ, Emilio (2000) *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la  
 escritura y la memoria* Bracelona: Crítica.  
 \_\_\_\_\_ (2003) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la  
 amistad.* Madrid: Taurus.
- LOCKE, John (2005) *Ensayo sobre el entendimiento humano* México: FCE.
- LORAUX, Nicole (2007) *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* Buenos Aires:  
 El cuenco de plata.
- LOVISOLO, Jorge (2018) *Traductores de penumbras* Salta: Fondo Editorial.  
 Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.
- LÖWY, Michael (2003) *Walter Benjamin: Aviso de incendio* Buenos Aires: FCE.
- LUCHETTI BINGEMER, María Clara (2009) *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del  
 amor* Navarra: Vérbo Divino.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián (2010) *La comunidad de los espectros. I.*  
*Antropotecnia,* Buenos Aires: Miño y Dávila.

- LUHMANN, Niklas (2008) *El amor como pasión. La codificación de la intimidad* Barcelona: Península.
- LUKÁCS, Georg (1967) *Estética. I. La peculiaridad de lo estético 4. Cuestiones liminares de lo estético* Barcelona: Grijalbo.
- LYOTARD, Jean-Francoise (1973) *La fenomenología* Buenos Aires: Eudeba.

## M

- MACGREGOR, Neil (2012) *La historia del mundo en 100 objetos* Barcelona: Debate.
- MACHADO, Antonio (1969) *Juan de Mairena I*, Buenos Aires: Losada.
- MADANES, Leicer (2003) "Hambre" en *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política*, Número 2, Buenos Aires, pp. 9-23.
- MAFFESOLI, Michel (2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Iconologías. Nuestras idolatrías posmodernas*. Barcelona: Península.
- MAIACOVSKY, Vladimiro (2009) *Misterio Bufo, Moscú arde y algunos poemas* Buenos Aires: Acercándonos editorial.
- MAILLARD, Chantal (2019) *La compasión difícil* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MANUEL, Frank E, & Fritzie P. (1981) *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)* Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1984) *El pensamiento utópico en el mundo occidental II. El auge de la utopía: La utopía cristiana (siglos XVII-XIX)* Madrid: Taurus.
- MARINETTI, F. T. y Fíllia (2014) *La cocina futurista. Una comida que evitó un suicidio* Barcelona: Gedisa.
- MARTÍNEZ GUIRAO, J. E. & TELLEZ INFANTES A. [edits.] (2010) *Cuerpo y cultura* Barcelona: Icaria.
- MARION, Jean-Luc (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* Madrid: Síntesis.
- MARX, Karl (1975) *Cartas a Kugelmann* Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Manuscritos: economía y filosofía* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1982) "Tesis Doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza" en *Escritos de juventud 1835-1844* México:FCE.
- \_\_\_\_\_ (1986) *El Capital. Crítica de la Economía Política* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Introducción general a la crítica de la economía política /1857* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2003) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Madrid: Fundación Federico Engels.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2009) *El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultado del proceso inmediato de producción* México: Siglo XXI.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1985) *La ideología alemana*, Buenos Aires:

Ediciones Pueblos Unidos.

- MARZANO, Michela (2011) *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* Buenos Aires: Tusquets.
- MARZO, José Luis (2010) *La memoria administrada. El barroco y lo hispano* Madrid-Buenos Aires: Katz.
- MATAIX, Remedios (2000) *Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima* Murcia: Cuaderno de América sin nombre.
- MATE, Manuel-Reyes (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* Madrid: Trotta.
- MATEO DEL PINO Á. y PASCUAL SOLER, N. [editrs.] (2013) *Comidas bastardas. Gastronomía, tradición e identidad en América Latina* Santiago de Chile: Cuarto propio.
- MATHERON, Alexander (1988) *Individu et communauté chez Spinoza* Paris: Les Éditions de Minuit.
- MATVEJEVIC, Predrag (2013) *El pan de cada día*. Barcelona: Acantilado.
- MAUSS, Marcel (1979) *Sociología y antropología* Madrid: Tecnos.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. (2010) *El sacrificio. Magia, mito y razón* Buenos Aires: La cuarenta.
- MAYER, Gustav (1979) *Frederich Engels, una biografía* Madrid: FCE.
- McLUHAN, Marshall (1998) *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus* Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MEDINA, Jorge (2010) *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas* México: Jus.
- MEHRING, Franz (2013) *Marx. Historia de una vida* Buenos Aires: Marat.
- MENDIOLA, Ignacio (2006) *El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica* Madrid: Catarata.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El mundo de la percepción. Siete conferencias* Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Lo visible y lo invisible* Buenos Aires : Nueva Visión.
- MÈLICH, Joan-Carles (1995) “La maldad del ser. La filosofía de la educación de Emmanuel Lévinas” en *Enraonar. Quaderns de Filosofia 24* Barcelona: UB.
- MILLER, Alice (2007) *El cuerpo nunca mente* Barcelona: Tusquets.
- MONTAIGNE, Michel (1962) *Ensayos*, Buenos Aires: Aguilar.
- MONTANARI, Massimo (1993) *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa* Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (comp.) (2003) *El mundo en la cocina. Historia, identidad, intercambios*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004) *La comida como cultura*. Gijón: Trea.
- MORÁN, Francisco [Selec. y present.](2000) *La isla en su tinta. Antología de la poesía cubana* Madrid: Verbum.
- MORGAN, Dan (1982) *Los traficantes de granos. La historia secreta del pulpo mundial de los cereales: Cargil, André, Continental y Louis Dreyfus* Buenos Aires: Abril.

- MOULLET, Luc (1979) *Genese d'un repas* (Génesis de una comida). [Film: 115 min.].  
 \_\_\_\_\_ (1988) *Essai d'ouverture* (*Ensayo apertura*)  
 [Cortometraje documental: 13 min.].
- MUNFORD, Lewis (2009) *Técnica y civilización* Madrid: Alianza.

## N

- NANCY, Jean-Luc (2006) *Ser singular plural* Madrid: Arena Libros.  
 \_\_\_\_\_ (2008) *Las musas* Buenos Aires: Amorrortu.  
 \_\_\_\_\_ (2010) *Corpus* Madrid: Arena.  
 \_\_\_\_\_ (2011) *58 Indicios sobre el cuerpo. Extension del alma*  
 Buenos Aires: La Cebra.  
 \_\_\_\_\_ (2014) *Embriaguez* Buenos Aires: La Cebra.
- NEIRINCK, E. & POULAIN J-P. (2001) *Historia de la cocina y los cocineros. Técnicas Culinarias y Prácticas de Mesa en Francia, de la Edad Media hasta nuestros días* Barcelona: Editorial Zendera Zariquiey.
- NETZ, Reviel (2013) *Alambres de púas. Una ecología de la modernidad* Buenos Aires: Eudeba.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990a) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"* Monte Ávila: Caracas.  
 \_\_\_\_\_ (1990b) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (1991) *Ecce homo* Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (2001) *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (2003a) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (2003b) *Los filósofos preplatónicos* Madrid: Trotta.  
 \_\_\_\_\_ (2004) *Fragmentos póstumos. Una selección* Madrid: Abada  
 \_\_\_\_\_ (2006) *La voluntad de poder* Madrid: Edaf.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen II* Madrid: Akal.  
 \_\_\_\_\_ (2008) *Fragmentos póstumos (1875-1882) Volumen II.* Madrid: Tecnos.  
 \_\_\_\_\_ (2010) *Fragmentos póstumos (1882-1885) Volumen III.* Madrid: Tecnos.
- NOTHOMB, Amélie (2006) *Biografía del hambre* Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_ (2009) *Ni de Adán ni de Eva* Barcelona: Anagrama.
- NOZICK, Robert (2002) *Meditaciones sobre la vida* Barcelona: Gedisa.
- NUSSBAUM, Martha C. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en ética helenística* Barcelona: Paidós.  
 \_\_\_\_\_ (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* Buenos Aires: Katz.

## O

- OLTMANS, Willem L. [edit.] (1975) *Debate sobre el crecimiento* México: FCE.
- ONFRAY, Michel (1999a) *La razón gourmet* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.  
 \_\_\_\_\_ (1999b) *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*

- Buenos Aires: Perfil.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*  
Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2008) *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona:  
Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*  
Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Cosmos. Una ontología materialista* Buenos Aires: Paidós.
- ONG, Walter (1997) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*  
Buenos Aires: FCE.
- ORDUNA, Jorge (2008) *Ecofascismo. Las internacionales ecologistas y las soberanías  
nacionales* Buenos Aires: Martínez Roca.
- OROZCO, Olga (1984) *Páginas de...* Buenos Aires: Celtia.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Poesía Completa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ORTEGA, Julio (1990) *El discurso de la abundancia* Caracas: Monte Ávila.
- ORTEGA Y GASSET, José (1963) "Meditación del marco" en *Obras Completas,  
Tomo II, El Espectador (1916-1934)* Madrid:  
Rev. de Occidente.
- ORTÍZ, Fernando (1940) *Los factores humanos de la cubanidad*  
La Habana: Molina y Cía.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*  
Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ORTIZ OSÉS, Andrés & LANCEROS, Patxi (2001) *Diccionario interdisciplinar de  
Hermenéutica* Bilbao: Universidad de  
Deusto.
- ORTIZ- OSÉS, Andrés & LANCEROS, Patxi [dirs.] (2006) *Diccionario de la Existencia.  
Asuntos relevantes de la vida  
humana* Barcelona: Anthropos y  
México: UNAM-CRIM.
- ORTIZ- OSÉS, Andrés, SOLARES, Blanca & GARAGALZA, Luis [eds.] (2013) *Claves de  
la existencia: el sentido de la  
vida humana* Barcelona:  
Anthropos y México:  
UNAM-CRIM.
- OSTEN, Manfred (2008) *La memoria robada. Los sistemas digitales y la destrucción  
de la cultura del recuerdo. Breve historia del olvido* Madrid: Siruela
- OTTO, Walter F. (2006) *Dioniso. Mito y culto* Madrid: Siruela.
- OVIDIO (2008) *Metamorfosis Libros I-V* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Metamorfosis Libros VI-X* Madrid: Gredos.
- OYARZÚN, Pablo (2009) "La cifra de lo estético: Historia y categorías en el arte  
latinoamericano" en *Ensayos. Historia y teoría del arte* Nro. 17,  
pp. 47-59 Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- OZU, Yasujiro (1952) *El sabor de té verde con arroz (Ochazuke no aji)*  
[Film: 114 min.].

## P

- PAGDEN, Anthony (1988) *La caída del hombre natural El indio americano y los  
orígenes de la etnología comparativa* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1991) "Historia y Antropología, e historia de la antropología:  
reflexiones sobre algunas confuciones metodológicas" en

- Anales de la Fundación Joaquín Costa*, N° 8, pp. 43-54.
- PALLASMAA, Juhani (2012) *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura* Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (2014a) *La imagen corpórea. Imaginación e imaginario en la arquitectura* Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_ (2014b) *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos* Barcelona: Gustavo Gili.
- PARDO, Carmen (2016) *En el silencio de la cultura* Madrid: Sexto Piso & Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- PASOLINI, Pier Paolo (1962) *La Ricotta* [Film: 35 min.].
- \_\_\_\_\_ (1966) *Uccellacci e uccellini* (Pajaritos y pajarracos) [Film: 87min.].
- PENDERGRAST, Mark (1993) *Dios, Patria y Coca-Cola. La historia no autorizada de La bebida más famosa del mundo* Buenos Aires: Vergara.
- PERÓN, Eva (1953) *La Papa. Valor alimenticio, su preparación en la cocina* Volumen 2, N° 42, Provincia de Buenos Aires: Ministerio de Asuntos Agrarios, julio de 1953.
- POMMIER, Gérard (2005) *¿Qué es lo real? Ensayo psicoanalítico* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis* Buenos Aires: Letra Viva.
- PANOFSKY, Erwin (1986) *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* Madrid: La piqueta.
- PASCAL, Blaise (2012) *Las provinciales; Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas* Madrid: Gredos.
- PATEL, Raj (2008) *Obesos y famélicos. Globalización, hambre y negocios en el nuevo sistema alimentario mundial* Buenos Aires: Marea.
- PAUSANIAS (1994) *Descripción de Grecia Libros I-II* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Descripción de Grecia Libros VII-X* Madrid: Gredos.
- PENDERGRAST, Mark (1993) *Dios, Patria y Coca-Cola. La historia no autorizada de La bebida más famosa del mundo* Buenos Aires: Vergara.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier (2007) *Crítica de la razón gastronómica* Barcelona: Global rhythm.
- PESSOA, Fernando (1984) *Poemas de Alberto Caeiro* Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Una cena muy original* Buenos Aires: Interzona.
- PIGLIA, Ricardo (1998) *Prisión perpetua* Buenos Aires: Seix Barral.
- PÍNDARO (1984) *Odas y Fragmentos* Madrid: Gredos.
- PIÑERO, Antonio (2006) *Guía para entender el Nuevo Testamento* Madrid: Trotta.
- PIÑERO, Antonio & GÓMEZ SEGURA, Eugenio [edit.] (2007) *La verdadera historia de la pasión. Según la investigación y el estudio histórico* Madrid: Edaf.
- PITE, Rebekah E. (2016) *La mesa está servida. Doña Petrona C. de Gandulfo y la domesticidad en la Argentina del siglo XX* Buenos Aires: Edhasa.
- PITTELLA, Carlos & PIZARRO, Jerónimo (2019) *Cómo Fernando Pessoa puede cambiar su vida* Santiago de Chile: Ediciones Tácitas.
- PLATÓN (1985) *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras* Madrid: Gredos.

- \_\_\_\_\_ (1987) *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988a) *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988b) *Diálogos IV República* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista, Político* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Diálogos VI Filebo, Timeo, Critias* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Diálogos VIII Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Gredos.
- PLINIO, el Viejo (2010) *Historia natural Libros XII-XVI* Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1982) *Enéadas I-II* Madrid: Gredos.
- PLUTARCO (1987) *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV. Charlas de sobremesa* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Obras morales y de costumbres (Moralia) VIII* Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Acerca de comer carne / Los animales utilizan la razón* Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- POLANYI, Karl (2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado* Barcelona: Virus
- POLLAN, Michael (2012) *Saber comer* Madrid: Debate.
- POMMIER, Gérard (2010) *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis* Buenos Aires: Letra Viva.
- PONTE, Antonio José (2004) *El libro perdido de los originistas* Sevilla: Renacimiento.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Un seguidor de Montaigne mira La Habana: Las comidas profundas* Madrid: Verbum.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Las comidas profundas. Prosas profanas* San Juan de Puerto Rico: Folium.
- PORFIRIO (1984) *Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos.
- POSADA MAJLUF, Alonso (2017) *El Kitsch. Ensayo psicoanalítico* Mexico: ALDVS-matadero.
- POUNDS, Norman J. G. (1999) *La vida cotidiana. Historia de la cultura material* Barcelona: Crítica.
- PROCTOR, Robert N. (1999) "The Nazi diet" en *The Nazi war on cancer* New Jersey: Princeton University Press.
- PROSE, Francine (2005) *Gula* Barcelona: Paidós.
- PROUST, Marcel, (1944) "Por el camino de Swann", en *En busca del tiempo perdido* Buenos Aires: Santiago Rueda.

## Q

- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de (1772) *Obras. Tomo IX. El Parnaso español, Monte en dos Cumbres dividido, con las Nueve Musas Castellanas. Poesías* Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M..
- QUIGNARD, Pascal (1998) *El odio a la música Diez pequeños tratados* Santiago de Chile: Andrés Bello.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- \_\_\_\_\_ (2015) *Morir por pensar Ultimo Reino IX* Buenos Aires: El cuenco de plata.

## R

- RABELAIS, Françoise (2009) *Pantagruel* Madrid: Cátedra.

- RADCLIFE BROWN, A. R. (1986) *Estructura y función en la sociedad primitiva* Barcelona: Planeta-Agostini.
- RAMA, Ángel (1998) *La ciudad letrada* Montevideo: Arca.
- RANCIÈRE, Jacques (2007) *En los bordes de lo político* Buenos Aires: La cebra
- \_\_\_\_\_ (2011) *El malestar en la estética* Buenos Aires: Capital Intelectual.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte.* Buenos Aires: Manantial.
- READ, Herbert (1977) *Arte y sociedad* Barcelona: Península.
- REDEKER, Robert (2014) *Egobody. La fábrica del hombre nuevo* Bogotá: FCE.
- REINACH, Salomon (1905) *Cultes, mythes et religions* Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- \_\_\_\_\_ (1910) *Orfeo. Historia general de las religiones.* Madrid: Daniel Jorro Editor.
- REVILLA, Carmen [edit.] (1995) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* Madrid: Trotta.
- RICOEUR, Paul (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* Madrid: Arreife/UAM.
- RIEFF, David (2016) *El oprobio del hambre. Alimentos, justicia y dinero en el siglo XXI* Buenos Aires: Taurus.
- RIGOTTI, Francesca (2001) *Filosofía en la cocina. Pequeña crítica de la razón culinaria* Barcelona: Herder.
- RILKE, Rainer Maria (1945) *Las elegías de Duino.* México: Centauro.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Sonetos a Orfeo* Barcelona: Lumen.
- RITCHIE, Carson I. A. (1998) *La búsqueda de las especias* Madrid: Alianza.
- RIVERO, Oswaldo de (2014) *El mito del desarrollo y la crisis de civilización* Lima: FCE.
- ROACH, Mary (2014) *Gulp. Aventuras del canal alimentario.* Barcelona: Crítica.
- ROBIN, Marie-Monique (2008) *Monsanto. De la dioxina a los OGM. Una multinacional que les desea lo mejor* Barcelona: Península.
- ROESSLI, Jean-Michel (2008) “Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano” en Bernabé, Alberto & Cassadesús, Francesc (coord.) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* Madrid: Akal.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (1996) *Descartes.* Barcelona: Península.
- ROJAS, Rafael (2000) *Un banquete canónico* México: FCE.
- ROORDA, Henri (2019) *Tómelo o déjelo. La risa y los que ríen. Mi suicidio* Buenos Aires: Paradiso.
- ROSA, Hartmut (2019) *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* Madrid: Katz.
- ROSSET, Clément, (2007) *El objeto singular.* Madrid: Sexto Piso.
- ROSSI, Paolo (2013) *Comer. Necesidad, deseo, obsesión* Buenos Aires: FCE.
- ROTBERG, Robert I. & Rabb, Theodore [comp.] (1990) *El hambre en la historia* Madrid: Siglo XXI.
- ROUDINESCO, E. (1994) *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Buenos Aires: FCE.
- ROUANET, Sergio P. (1984) “Presentación” en W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão.* São Paulo: Brasilenses.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990) *Emilio, o De la educación* Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Julia, o la nueva Eloísa* Madrid: Akal.
- ROUSSEL, Claude (2012) “El legado de la rosa: modelos y preceptos de sociabilidad

medieval” pp. 97-218 en Basarte, Ana (comp.) y Dumas, María (edit.) *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

ROUX, Jean-Paul (1990) *La sangre. Mitos, símbolos y realidades* Barcelona: Península.

ROWLEY, Anthony (2008) *Una historia mundial de la mesa. Estrategias del paladar.* Guijón: Trea.

## S

SAER, Juan José (1991) *El río sin orillas.* Buenos Aires: Alianza.

SÁEZ RUEDA, Luis (2012) *Movimientos filosóficos actuales* Madrid: Trotta.

SAFRAN FOER, J. (2011) *Comer animales* Barcelona: Seix Barral.

SAHLINS, Marshall (1988) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* Barcelona: Gedisa.

SAN AGUSTÍN (1974) *Obras II. Las confesiones* Madrid: BAC.

SÁNCHEZ, Rubén A. [edit.](2007) *Biopolítica y formas de vida*

Bogotá: Edit. Pontificia Universidad Javeriana.

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1981) *Las semanas del jardín,* Madrid: Alianza.

SANOJA, Mario (1981) *Los hombres de la yuca y el maíz* Caracas: Monte Ávila.

SARDUY, Severo (1978) *Maitreya* Barcelona: Seix Barral.

SARTRE, Jean-Paul (1960) *El hombre y las cosas* Buenos Aires: Losada.

\_\_\_\_\_ (1989) *El ser y la nada.* Buenos Aires: Losada.

\_\_\_\_\_ (2006) *La náusea* Buenos Aires: Losada.

SCHAPIRO, Meyer (1999) *Estilo, artista y sociedad, en Teoría y filosofía del arte,* Madrid: Tecnos.

SCHMIDT, Alfred (1975) *Feuerbach o la sensualidad emancipada* Madrid: Taurus.

SCHMITT, Carl (1997) *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes.*

*Sentido y fracaso de un símbolo político* México: UAM/Azcapotzalco.

SCHNEIDER, Norbert (1999) *Naturaleza muerta. Apariencia real y sentido alegórico de las cosas. La naturaleza muerta en la edad moderna temprana.* Colonia: Taschen.

SCHOLEM, Gershom (1995) “The Neutralization of the Messianism Element in Early Hasidim” (176-202) en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* New York: Schocken Books.

\_\_\_\_\_ (2001) *Los orígenes de la cábala I* Barcelona: Paidós.

SCHOPENHAUER, Arthur (1987) *El mundo como voluntad y representación.* México: Porrúa.

\_\_\_\_\_ (2009) *Parerga y paralipómena I* Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2013) *Parerga y paralipómena II* Madrid: Trotta.

SCHUMANN, Harald (2014) *Especuladores del hambre ¿Por qué suben los alimentos?* Buenos Aires: Mar dulce.

SEKIGUCHI, Ryoko (2013) *El secreto de la cocina japonesa. Lo astringente y la comida fantasma* Gijón: Trea.

SEN, Amartya (1981) *Poverty and famines* Oxford: Clarendon Press.

SÉNECA, Lucio Anneo (1884) *Epístolas morales* Madrid: Luis Navarro Editor.

\_\_\_\_\_ (1986) *Epístolas morales a Lucilo I (Libros I-IX, Epístolas 1-80)* Madrid: Gredos.

- SENNETT, Richard (2002) *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* Madrid: Alianza.  
 \_\_\_\_\_ (2009) *El artesano* Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_ (2012) *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama.  
 \_\_\_\_\_ (2019) *Construir y habitar. Ética para la ciudad* Barcelona: Anagrama.
- SERRES, Michel (1991) *El contrato natural* Valencia: Pre-textos.  
 \_\_\_\_\_ (1995) *Atlas* Madrid: Cátedra.  
 \_\_\_\_\_ (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.  
 \_\_\_\_\_ (2013) *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...* Buenos Aires: FCE.
- SEXTO EMPÍRICO (2012) *Contra los dogmáticos* Madrid: Gredos.
- SHINER, Larry (2004) *La invención del arte. Una historia cultural* Barcelona: Paidós.
- SHIVA, Vandana (2003) *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual* Barcelona: Intermón Oxfam.
- SIMONDON, Gilbert (2014) *Curso sobre la percepción (1964-1965)* Buenos Aires: Cactus.
- SIMMEL, Georg (2000) "El conflicto de la cultura moderna" en *Reis, revista española de investigaciones sociológicas* Nro. 89, pp. 315-330.  
 \_\_\_\_\_ (2001) *El individuo y la libertad* Barcelona: Península.  
 \_\_\_\_\_ (2002) *Cuestiones fundamentales de sociología* Barcelona: Gedisa.  
 \_\_\_\_\_ (2006) *Problemas fundamentales de la filosofía* Sevilla: Espuela de plata.  
 \_\_\_\_\_ (2014) *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* México: FCE.
- SINGER, Peter (1999) *Liberación animal* Madrid: Trotta.
- SINGER, Peter y MASON, Jim (2009) *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir* Madrid: Paidós.
- SLOTERDIJK, Peter (1994) *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2003a) *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2003b) *Esferas I. Burbujas. Microsferología* Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2006) *Esferas III. Espumas. Esferología plural* Madrid: Siruela.  
 \_\_\_\_\_ (2012) *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* Valencia: Pre-Textos.  
 \_\_\_\_\_ (2018) *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela.
- SMITH, J. M. (2006) *Semillas peligrosas. Las mentiras de la industria y de los gobiernos sobre lo que comemos*. Buenos Aires: Atlántida.
- SOKUROV, Alexandr (1987) *Mat i Syn* ("Madre e hijo") [Film: 73 min.].  
 \_\_\_\_\_ (2003) *Otets y syn* ("Padre e hijo") [Film: 97 min.].
- SONTAG, Susan (1984) *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix Barral.  
 \_\_\_\_\_ (2007) *Al mismo tiempo. Ensayos y conferencias*. Barcelona: Randon House Mondadori.
- STACH, Reiner (2016) *Kafka. Los primeros años. Los años de decisiones (I) y Kafka Los años de decisiones (II) Los años del conocimiento*

- Barcelona: Acantilado.
- STAROBINSKI, Jean (2010) *El almuerzo campestre y el pacto social* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- STEINER, George (1997) *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano* Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Un prefacio a la Biblia hebrea* Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Los libros que nunca he escritos* Madrid: Siruela.
- STOICHITA, Victor I. (2000) *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea.* Barcelona: del Serbal.
- ŠVANKMAJER, Jan (1992) *Jídlo* ("Comida") [Cortometraje/animación 17 min.].
- \_\_\_\_\_ (2014) *Para ver, cierra los ojos* Logroño: Pepitas de calabaza.
- SWEDENBORG, E. (2000) *El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria* Madrid: Trotta.
- SWIFT, Jonathan (1981) *Meditaciones sobre un palo de escoba – La cuestión irlandesa.* Madrid: Legasa.

## T

- TADA, Michitarō (2007) *Gestualidad japonesa. Manifestaciones modernas de una cultura clásica* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- TAMAYO NIETO, Richard (2007) "Resistir a la vida: anorexia y supresión del organismo" en Sánchez, Rubén A. (edit.) *Biopolítica y formas de vida* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- TANIZAKI, Junichirō (2008) *El elogio de la sombra* Madrid: Siruela.
- THAYER, Willy (2007/8) "El giro barroco. De G. Deleuze a W. Benjamin" en *Archivos 2/3 Revista de Filosofía* pp. 93-119. Santiago: UMCE.
- THOMPSON, E. P. (1995) *Costumbres en común* Barcelona: Crítica.
- TODOROV, Tzvetan (1981) *Teorías del símbolo* Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- TOLSTOI, León (1957) *¿Qué es el arte?* Buenos Aires: Tor.
- TOMÁS, Facundo (2005) *Escrito, pintado (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo)* Madrid: Antonio Machado Libros.
- TOMÁS DE AQUINO [Santo](2001) *Suma de Teología I Parte I* Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Suma de Teología II Parte I-II* Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Suma de Teología IV Parte II-II (b)* Madrid: BAC.
- TOURNIER, Michel (2002) *Celebraciones* Barcelona: Acantilado.
- TRESMONTANT, Claude (1962) *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* Madrid: Taurus.
- TRÍAS, Eugenio (2000) "El templo" en *Pensar, Construir, Habitar. Aproximación a la arquitectura contemporánea.* Mallorca: Editorial Fundación Pilar I Joan Miró.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Lo bello y lo siniestro* Barcelona: Ariel.
- TROELL, Jan (1996) *Hamsun* [Film: 159 min.].
- TURNER, Bryan S. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social* México: FCE.
- TURNER, Jack (2018) *Las especias. Historia de una tentación* Barcelona: Acantilado.
- TURNER, Victor W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*

Madrid: Taurus.

## V

- VALÉRY, Paul (1999) *Piezas sobre arte* Madrid: Visor.
- VAN DER LEEUW (1964) *Fenomenología de la religión* México: FCE.
- VARDA, Agnès (2000) *Les glaneurs et la glaneuse (Los espigadores y la espigadora)* [Film: 82 min.].
- \_\_\_\_\_ (2002) *Les glaneurs et la glaneuse... deux ans après (Los espigadores y la espigadora... dos años después)* [Film: 63 min.].
- VÁZQUEZ MONTALBAN, Manuel (1990) *Contra los gourmets*. Barcelona: Muchnik.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Tatuaje. Un caso Carvalho* Barcelona: Planeta.
- VEBLEN, Thorstein (2000) *Teoría de la clase ociosa* Buenos Aires: El aleph.
- VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre (2002a) *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen I* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002b) *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen II* Barcelona: Paidós.
- VIEL TEMPERLEY, Héctor (2003) *Crawl y Hospital Británico* Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- VIGARELLO, Georges, (1995) *Lo sano y lo malsano* Montevideo: Trilce.
- VILLEGAS, Manuel (2018) *Psicología de los siete pecados capitales* Barcelona: Herder.
- VIRILIO, Paul (1988) *Estética de la desaparición* Barcelona: Anagrama.
- VIRNO, Paolo (2005) *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana* Madrid: Traficantes de sueños.
- VITRUVIO (1997) *Los diez libros de arquitectura* Madrid: Alianza.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_ (2018) *La inconstancia del alma salvaje* Buenos Aires: UNGSM.
- VOLNEY, Conde de (2010) *Las ruinas de Palmira* Córdoba: UNC-UNGS.
- VON BALTHASAR, Hans Urs (1985) *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma* Madrid: Ediciones Encuentro.

## W

- WAGNER, Richard (2011) *El arte del futuro* Buenos Aires: Prometeo.
- Waldenfels, B. (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* Barcelona: Paidós.
- WALPOLE, Horace (2003) *Ensayo sobre la jardinería moderna* Palma de Mallorca: José J. De Olañeta.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El arte de los jardines modernos* Madrid: Siruela.
- WALSH, Rodolfo (2015) *El violento oficio de escribir. Obra periodística (1953-1977)*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- WEBER, Max (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* Madrid: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Historia agraria romana* Madrid: Akal.

- WEIL, Simone (1954) *Raíces del existir Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano* Buenos Aires: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_ (1962) *Ensayos sobre la condición obrera* Barcelona: Ediciones Nova Terra.
- \_\_\_\_\_ (1993) *A la espera de Dios* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1994) *La gravedad y la gracia* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Escritos de Londres y últimas cartas* Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Profesión de fe* México: Pleroma.
- WEINRICH, Harald (1999) *Leteo. Arte y crítica del olvido* Madrid: Siruela.
- WÉNIN, André (2009) *No sólo de pan vive el hombre. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza* Salamanca: Sígueme.
- WIESEL, Elie (1988) *Celebración bíblica. Relatos y leyendas del Antiguo Testamento* Buenos Aires: Mila.
- WILDER, Billy (1963) *One, two, three (Uno, dos, tres)* [Film: 115 min.].
- WILLIAMS, Raymond (1994) *Sociología de la cultura* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2001a) *Cultura y sociedad. 1780-1959. De Coldrige a Orwell.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2001b) *El campo y la ciudad.* Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* Buenos Aires: Nueva Visión.
- WILSON, Bee (2013) *La importancia del tenedor. Historias, inventos y artilugios en la cocina* Madrid: Turner.
- WINCKELMANN, Johann J. (1964) *Lo bello en el arte* Buenos Aires: Nueva Visión.
- WITTGENSTEIN, L. (2003) *Gramática filosófica* Sao Paulo: Edições Loyola.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1992) *Observaciones a La rama dorada de Frazer* Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología Vol I* México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología Vol II* México: UNAM.
- WÖLFFLIN, Heinrich (1986) *Renacimiento y Barroco* Barcelona: Paidós.
- WORRINGER, Wilhem (1953) *Abstracción y naturaleza* México: FCE.
- WUNENBURGUER, Jean (2006) *Lo sagrado*, Buenos Aires: Biblos.

## Z

- ZAMBONI, Chiara (1995) "Simone Weil: entre necesidad y deseo" en Revilla, Carmen [edit.] *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* Madrid: Trotta, pp. 73-87.
- ZAMBRANO, María (1993) *El hombre y lo divino* México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (1995) *La confesión: género literario* Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Las palabras del regreso* Madrid: Cátedra.
- ZELARAYÁN, Ricardo (2009) "La gran Salina" en *Ahora o nunca. Poesía reunida* Buenos Aires: Argonauta.
- ZIZEK, Slavoj (2005) *El acoso de las fantasías* México: Siglo XXI.
- ZOJA, Luigi (2017) *El gesto de Héctor. Prehistoria, historia y actualidad de la figura del padre* Madrid: Taurus.