

Comida, hambre y fenomenología: En torno a la posibilidad de una fenomenología de la comida.

Pablo Guíñez

Magíster en Filosofía ©, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales

Estaríamos siendo demasiado exagerados si considerásemos aquello que se ha denominado “filosofía de la comida”, como una rama de la filosofía, al modo de la filosofía de la biología, del lenguaje, del deporte. Si bien, es cierto que las últimas décadas nos han provisto de indagaciones preliminares en torno a diversidad de cuestiones referentes a la comida, como la ética del buen comer, qué constituye la buena comida, etc., basta con revisar el acervo de éstos trabajos para darnos cuenta que es poco lo que han reflexionado en torno exclusivamente a la cuestión de la *comida* en sí misma, es decir, en su esencia. Lo que más bien nos han ofrecido son análisis que tematizan la comida sólo en relación a sus implicancias psicológicas, sociológicas y, sobre todo, estéticas, mas no atendiendo a lo que *es* la comida entendida independientemente en sus predicados esenciales y necesarios. En efecto, la recientísima compilación de ensayos que realiza D. Kaplan bajo el nombre de *Philosophy of Food*¹ –publicación que busca ser fundante de un nicho de investigación– apunta en una dirección de este tipo. El campo de la filosofía de la comida pareciera, en el estado actual de la cuestión, un campo de la estética, de la ética y de la sociología; mas, no somos portadores de desarrollos notables en filosofía teórica de la comida, sino sólo en filosofía práctica². Así, más que filosofía de la comida, pareciera que sólo hemos alcanzado una filosofía de lo *gourmet* o bien, una filosofía del gusto.

291

NOVIEMBRE
2014

Se desarrollen en los años venideros más trabajos teóricos en torno a este tema es algo que será posible sólo en la medida que puedan constituirse adecuadamente los debates y establecerse claramente cuáles han de ser los efectivos objetos de estudio que serán abordados por la filosofía (teórica) de la comida. Por otro lado, además, será muy relevante observar en qué medida los rendimientos de una empresa de este tipo pueden ligarse con problemas filosóficos más fundamentales.

Ahora bien, es patente que mientras que la comida ha tomado cierta centralidad en debates filosóficos del mundo anglosajón, cercanos a la así denominada “filosofía analítica”, poco y nada se ha abordado esta cuestión en otras formas de filosofar, tales como la que aquí pretendo tratar, a saber, la fenomenología.

Los estudios contemporáneos en fenomenología de objetos y materias particulares ha sido una práctica, bien lo sabemos, que tuvo sus comienzos casi con el mismo inicio de la fenomenología. Mientras que Husserl siempre se ocupó de problemas filosóficos fundamentales, tales como teoría del conocimiento, fundamentación de la ciencia, génesis del sentido y problemas aledaños, otro grupo de fenomenólogos puso foco e hizo uso de las

¹ Kaplan, D. (2012), *Philosophy of Food*. Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press.

² La tendencia está presente con claridad incluso en el proyecto “The Philosophy of Food Project” de la University of North Texas. Los trabajos de las ramas más propias de la filosofía teórica, tales como la epistemología y la metafísica, irónicamente, tienen el tono de una sociología o una estética. Cf. <http://www.food.unt.edu/phifood/>

competencias del método fenomenológico para el estudio de cuestiones filosóficamente más banales, pero no menos interesantes. Así tenemos, por ejemplo, los tempranos trabajos de A. Kolnai entorno al asco, el odio y la soberbia o los trabajos de Buytendijk en torno al dolor. Cada uno de estos escritos, de una u otra forma, recurre a este método para, por medio de la descripción de las correspondientes vivencias, establecer lo esencialmente propio de ellas.

Observemos ahora que los análisis fenomenológicos en torno a una temática que el mismo Husserl (implícitamente) comenzó, a saber, la *fenomenología de la vida*, podría considerarse que dieron origen a una rama menor que se vio aparentemente vinculada con necesidad a la cuestión de la vida, a saber, la *fenomenología del hambre*. El fenómeno del hambre por su relevancia tanto en los análisis de la vida misma filosóficamente considerada, como sus implicancias para la filosofía de la biología, ha tenido constantes pero lentos desarrollos en los últimos años. Sin embargo, lo cierto es que el insistente foco en la cuestión del hambre –postulo– ha impedido que emerja desde la fenomenología una que se ocupe exclusivamente de la comida, de la esencia de la comida fenomenológicamente conocida. Esto, fundamentalmente, por dos razones, 1) se ha considerado que la comida es una cuestión meramente subordinada a la cuestión del hambre y 2), a partir de lo anterior, se ha pensado, en la subordinación del tema de la comida al hambre, que una fenomenología de la comida distinta de una del hambre es una empresa imposible, ficticia o irrelevante.

Dicho lo anterior, el presente trabajo pretende abordar la cuestión de la relación del hambre con la comida, mostrando que el *factum* de la comida puede pensarse perfectamente sin que colinde la idea de hambre. Además de ello, se pretende recalcar ciertos resabios naturalistas que han de ser superados de modo que podamos constituir una efectiva fenomenología de la comida, aquello radicaría, fundamentalmente, en la homologación errónea entre la comida y el concepto de *nutrición* y el de *alimento*.

I. Breve preliminar metodológico

292

NOVIEMBRE
2014

Como han procedido aquellos fenomenólogos en la indagación de temas particulares de acuerdo a la prescripción establecidas por Husserl, a saber, por el método de la *variación imaginativa*, ha de procederse también aquí. No hace falta que nos remitamos a todas las implicancias que tal método goza en la fenomenología; para nuestros fines basta una descripción gruesa de éste método y otras cuestiones preliminares.

En primer lugar, ha de considerarse que un análisis fenomenológico de cualquier cuestión debe ser, de suyo, una descripción del fenómeno tal cual éste es dado en primera persona. En efecto, la fenomenología en su vertiente husserliana (por lo menos) tiene claro que una explicación de tipo causal del modo de darse de un fenómeno cualquiera, es la puerta abierta para la naturalización de la vivencia y, finalmente, la reificación de la conciencia³. Si se pretende llevar a cabo una fenomenología, ha de tenerse claridad de que cualquier consideración de la vivencia no ha de ser extrínseca a ella⁴. Para la vivencia misma es indiferente si éste mundo brota en el mismo momento en que ella se lleva a cabo, a que si, en realidad, ella es efecto de la interacción de determinada parte del cerebro con nuestros

³ Se muestra esto de manera notable en el capítulo 1 del connotado libro de E. Lévinas, (2004), *Teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Epidermis/Sigueme

⁴ Esta idea lejos de ser nueva, ya estaba presente casi con los mismos términos en la crítica a la frenología hecha por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

órganos perceptivos; todo ello es extraño a la vivencia misma, esto es, en efecto, lo que prescribe el poner el mundo entre paréntesis: que la pregunta por la existencia efectiva del mundo se excluye como problema.

Lo único que de la vivencia ha de considerarse es a lo que ella misma apunta en tanto intencional y sus componentes internos, es decir, debe considerarse aquello que es dado en una vivencia en tanto mero fenómeno. En segundo lugar, el método de la variación imaginativa consiste en la consideración de este fenómeno que se me da a mi conciencia (ya vía percepción, vía fantasía), el cual, luego, ha de ser variado por medio de la imaginación de múltiples maneras, modificando todos los predicados que se “veían” en el fenómeno inicial. En las variaciones notaremos que algo del fenómeno no puede variarse sin que éste mismo deje ser lo que es. Así, se develan los predicados esenciales de lo indagado y se distinguen con claridad y distinción sus predicados contingentes⁵. Una operación de este tipo efectuaría cualquier geómetra novato, por ejemplo, sobre un triángulo dibujado, dándose cuenta que podría estar dibujado sobre la arena, o ser de color verde, mas no podría carecer de un lado menos o poseer un lado más, sin que esto —que era dado— deje de ser un triángulo. Considérense estas cuestiones básicas para proceder en los posteriores análisis.

II. Lo que el hambre busca para morir

Como sugerí antes, el concepto de comida tanto en nuestro sentido común como en nuestras intuiciones filosóficas iniciales no merece una importancia tal divorciada de la idea de *hambre*. Esto es así pues pareciera que al pensarse el hambre ya se mienta en su idea misma la comida como aquello que le proveerá de su efectiva saciedad. Sin embargo, ello sólo podrá determinarse por medio de la realización de una correspondiente fenomenología del hambre.

Con evidencia intelectual notamos al reflexionar en torno a la vivencia de hambre, que esta es vivida como una experiencia de sensación de carácter afflictivo asociada al cuerpo. Tal sensación, aunque sin gran precisión, la siento y localizo en mi cuerpo, la localizo ahí a la altura de mi estómago, —parafraseando a Serrano de Haro— la siento aferrada a mi estómago⁶. En el hambre experimento una molestia, su carácter es efectivamente el de una aflicción; ella implica el propio desagrado que la hace tal, independiente de que una psicología en plena arbitrariedad juzgue tal malestar con gusto o placer⁷.

293

NOVIEMBRE
2014

Develo todo lo anterior a partir de hacer variar el hambre en la imaginación. La continuación del análisis podría proceder, por ejemplo, preguntándose ¿cómo distinguir aquél malestar localizado del hambre de la indigestión o el mero dolor de estómago? Lo que se revela como propiamente auténtico del hambre es la sensación de una *carencia*, la sensación de que el fin del hambre acabará en la saciedad. Como han revelado los análisis en

⁵ De manera infinitamente más detallada y compleja es presentada así por Husserl en la sexta de sus *Investigaciones lógicas*, aunque, como ha recalcado Lohmar, en *Ideas I* ya se reconoce que la intuición de esencias es posible sobre la base de una mera singularidad esencial además que sobre el método de las variaciones. Cf. Lohmar, D. (2007). “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”. *Investigaciones fenomenológicas*, 5: 9-47

⁶ Serrano de Haro, A. (2012). Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias afflictivas. *Anuario filosófico*, I (45): 121-144.

⁷ ¿No es esto lo que ocurre efectivamente cuando nos agrada el *padecer* hambre cuando nuestro fin último es perder peso?

fenomenología del dolor⁸, el dolor aparece hasta llegar a un momento de intensidad que se degrada progresivamente hacia su desaparición, ello al menos en la mayoría de los casos. El hambre, en cambio, mienta su término al concebirse a ella misma como carencia y tal resultado obliga necesariamente a preguntarse por la contraparte de la carencia, es decir, aquello que haciéndose presente hará perecer el hambre y dará paso a la saciedad, ¿pero es acaso la *comida* aquello o algo distinto?

Ha menester un análisis de la saciedad del hambre, sólo ésta revelará si, en efecto, es la comida aquella que piensa el hambre como lo que la saciará. Sin embargo, hemos de ser cautelosos de no caer en naturalismos peligrosos que amenazan cualquier fenomenología. El hambre no puede homologarse en ningún caso a la desnutrición, así como tampoco la deshidratación es lo mismo que la sed. La desnutrición es la constatación de una situación objetiva que sólo un especialista médico podría llevar a cabo, sin embargo poco éste puede decírnos del hambre, de la vivencia de hambre. Una naturalización de este tipo podría presumir: “la saciedad del hambre está dada por la *nutrición*”. Pero ¿era realmente la nutrición médica lo que el hambre careciaba? En ningún caso, de hecho ha de poder pensarse contrapartidas epistémicas posibles que exhibirían casos de desnutrición biológica sin hambre y viceversa.

Piénsese un hombre que en un acto de absoluto trastorno se dispone a comer exclusivamente algodón. El algodón es una fibra vegetal absorbente que en contacto con los jugos gástricos obtiene una pesantez y robustez tal que provoca rápidamente una saciedad digna de un festín. Mas, el amigo que come algodón perecerá, no por una intoxicación producto de algodón, sino por la evidente carencia de los nutrientes esenciales que requiere el proceso homeostático para llevarse a cabo, esto es, la vida en sentido médico o biológico. Lo que ha de tenerse claro es que nunca es realmente *vivida* la desnutrición. La desnutrición tiene sentido sólo como la constatación objetiva en tercera persona de un análisis médico del estado de los nutrientes del cuerpo, pero nada de ello es vivido en primera persona, ello no lo vivo. No así el hambre, el hambre es sólo posible y tiene sentido en tanto que es vivida en primera persona, no existe forma de concebir el hambre sin que ésta sea vivida: aquél que tiene la vivencia de hambre, tiene hambre; aquél que no tiene la vivencia de hambre, no tiene hambre. Homologar, dado esto, desnutrición y hambre no puede permitirse⁹.

294

NOVIEMBRE
2014

Alejándonos de naturalismos reductivistas nos sentiremos así impulsados a remitirnos al ejemplo por el que nosotros mismos hemos procedido. El hambre ha sido saciada independiente de la nutrición. Mas, ¿qué es entonces aquello que hemos aprendido del ejemplo? Pues que es el *comer* lo que la ha saciado. Nuestro hombre que come algodón es genocida de cualquier sensación de hambre. Entonces es la *comida* (lo que se come) aquello sobre lo que recae el acto de comer, lo que era exigido por el hambre. Es efectivamente la comida, por lo tanto, lo que el hambre buscaba para morir. Pareciera entonces que no erraría un fenomenólogo de la vida en ignorar la comida, pues es ella el mero correlato secundario de la vivencia más general, la del hambre.

⁸ Cf. Serrano de Haro, A. *Op. Cit.*

⁹ Hace décadas sabíamos la imposibilidad de este tipo de reducciones. Cf. Nagel, T. (2000), “¿Qué se siente ser un murciélagos?” En T. Nagel (ed.), *Ensayos sobre la vida humana* (págs. 274-296). México D.F.: Fondo de cultura económica. También, hacia el final del artículo, cf. Kripke, S. (1991), Identidad y necesidad. En L. Valdés Villanueva, *La búsqueda de significado* (págs. 121-151). Madrid: Tecnos.

Empero, estas conclusiones no se siguen de los análisis y no pueden ser consentidas. Las variaciones imaginativas, o sea, hacer variar lo dado para hallar lo que no varía, exhiben plenamente que hemos pretendido saber demasiado de nuestro ejemplo del hombre que come algodón; estamos muy lejos de haber aprendido lo que creímos. El hombre que come algodón ha saciado el hambre por medio del comer, por medio del algodón en tanto comida. Mas, ¿qué ocurre si hubiésemos por medio de una operación (en la que aquél hombre está consciente... y hambriento) abierto a este hombre a la altura del estómago y hubiésemos colocado algodón nosotros mismos ahí, ahorrándole a él la necesidad de comer? ¿El hambre ha persistido por el hecho de que nuestro hombre no ha comido lo que ha llenado su estómago? Suena como algo difícil de sostener, pues pareciera que la carencia ha sido llenada efectivamente por nuestra operación.

Mas, podría aún argüirse: ¿no ve acaso que es precisamente el acto de comer el que sacia el hambre? ¡Ese hombre debe seguir hambriento! Poco probable. Pero piénsese lo siguiente para despejar toda duda: hemos secuestrado un hombre –imagínese– por la noche y lo hemos sedado. Durante su sedación le hemos quitado los ojos y le hemos realizado una operación tal que hemos conectado hábilmente la parte final de su esófago por medio de un conducto que termina sobre un plato. Mantendremos a este hombre atado durante varios días sin alimentarlo, de modo que no pueda constatar la operación que le hemos hecho. Hambriento al pasar de los días lo sentamos frente al plato donde decanta el conducto que se conecta a su esófago; en el plato hemos colocado un puré de papa. Hemos prometido a nuestro hombre soltarlo una vez él sacie su hambre por medio de este puré. Nuestro secuestrado en aquél momento vive la misma sensación que fenomenológicamente hemos descrito más arriba: siente la aflicción de la carencia por hambre y ve su fin en el comer lo que le estamos instando. Este hombre comerá, cucharada tras cucharada, tratando de saciar su hambre frenéticamente; mas comerá sin ningún éxito, pues todo lo comido acaba fuera de su cuerpo, retorna de vuelta al plato. De hecho, no importa cuánto kilos de puré traviesen por el continuo plato-boca-esófago-conducto-plato, permanecerá siendo una sensación de carencia con pleno derecho, al nada haberse llenado más que el mismo plato que ya albergaba el puré. De este modo, vemos la posibilidad de una situación que muestra, en efecto, el hambre sin saciarse pese a que se come, y se come mucho.

Los ejemplos provistos hasta ahora han ya de sugerirnos que es posible disociar de la satisfacción del hambre la comida misma, es decir, que lo mentado como el fin del hambre y comida reconocen diferencias esenciales. Mas, siempre disidentes y escépticos han de poder argüir aún que hemos sido falaces, que hemos falseado el mismo acto de comer que convierte lo comido en comida, ellos clamaran por un lado: “en el primer ejemplo el hombre efectivamente *come*, pues comer no es ni el traguar, ni el masticar... ¡perfectamente el posicionamiento del algodón en su estómago por medio de la operación es una manera de comer!””. Por otro lado, respecto del segundo ejemplo dirán indignados: “lo que tú muestras ahí no es el comer, pues precisamente *comer* es el acto en que entra la *comida* al cuerpo y permanece en él”. A ellos respondemos entonces con una situación nada rebuscada: hállese usted hambriento, realmente hambriento. Coja una uva y *cómala*, cómala y haga que esta cumpla su proceso hasta que se posicione en su estómago, como usted dijo. Le presento la situación en que usted *ha comido* tal cual me ha prescrito, *mas ha permanecido con hambre*. Ahora bien, si la réplica inmediata radica en una cuestión de cantidad, de que no ha comido suficiente, entonces ha concedido el punto: no era comida lo que buscaba el hambre, sino cantidad; no era el carácter esencialmente cualitativo de la *comida* lo que el hambre buscaba,

lo que podría presumir reducirla al hambre, era una cantidad, esencialmente distinta a la esencia de la comida misma pues, es claro, que la esencia de la comida no contiene ella misma la cantidad de instancias reales que reconoce en tal o cual momento.

De todo lo anteriormente dicho puede verse lo siguiente: Comida es aquello que se come. Ciertamente el español hace parecer obvia esta verdad al ser el término “comida” el participio pasado de comer, mas la transparencia permanecerá siempre oscura en cualquier otro idioma que asuma, por ejemplo, las originales latinas *esse/cibus*. Lo interesante de las situaciones planteadas es que muestran con claridad y distinción que *el hecho de que la comida quite el hambre es una cuestión meramente contingente*. El hambre y la comida sólo se encuentran cuando el hambre piensa la comida como *alimento*. Es por medio del término *alimento* con lo que denominamos aquél objeto al que apunta el hambre, el objeto mentado por la sensación de hambre, un objeto que sólo se constituye al ser el que efectivamente despoja el cuerpo de hambre, es decir, que sólo se constituye como alimento en cuanto alcance la *cualia* y *quantia* buscada por el hambre. Si esto es así, entonces la proposición “la comida sacia el hambre” es sintética *a posteriori* y la proposición “el alimento sacia el hambre” es analítica *a priori*. Solo un descuido en estas cuestiones llevó a la filosofía de la comida y a la fenomenología del hambre a pensar que lo uno era lo otro, que lo segundo era lo primero.

Ahora bien, siempre podría considerarse que en nuestros ejemplos subyace cierto naturalismo, ello pues en todos los ejemplos que hemos sugerido el fin del hambre pareciera provenir del llenado del estómago. Esta acusación yerra: fenomenológicamente, es total y absolutamente banal que consideremos el llenado del estómago, la situación objetiva de aquél llenado, como la *causa* de la vivencia; pensarlo así, pensar que el fin del hambre se vincula en algún sentido con el estómago sería ser naturalista. Pero, de hecho, es perfectamente concebible un ser hambriento y carente de estómago. La ciencia biológica (naturalista) de aquél ser explicará el fin del hambre de otros modos. Ha de atenderse el resultado fenomenológicamente más relevante de nuestros análisis: aquello que pretendía mostrarse era que el saciar el hambre y la comida no se vinculaban con necesidad; ello puede haberse expuesto remitiéndose a ejemplos con seres poseedores de estómago como nosotros, como también con otros seres con hambre carentes de él, seres inexistentes, pero epistémicamente posibles. Mas, si el vínculo fuese necesario significa que *ningún caso* posible de ser analizado habría mostrado una disociación entre la vivencia de hambre y su fin, por un lado, y el comer y la comida por el otro. Es este precisamente el motivo por el cual estos análisis no podrían considerarse naturalistas y sí con valor fenomenológico, al mostrar cómo estas dos dimensiones aparentemente vinculadas sólo lo están de manera contingente, en ningún modo necesaria.

III. La fenomenología de la comida como campo independiente

Los análisis precedentes son claros en mostrar que si la relación entre hambre y comida es contingente, entonces debe existir imperativamente un campo independiente para la fenomenología que consista en el análisis del darse de la comida a la conciencia. Ha quedado establecido que cualquier análisis de la comida en sí misma, sin considerar sus implicancias estéticas y sociológicas como hoy se lleva a cabo, en ningún momento nos fuerza a analizar problemas referentes a la vida o el hambre, todo ello es producto de desconocer la naturaleza del hambre o de la comida misma, o bien, naturalizar indebidamente una de estas vivencias.

Con ello, en ningún sentido se aduce que deban desconectarse ambas empresas fenomenológicas, mas el modo de vincularse ha de ser hallado y ello por medio de esfuerzos más significativos que los endebles vínculos que el sentido común nos había provisto hasta ahora, los cuales hemos probado son contingentes.

Sabemos que poco ha sido dicho de la comida en sí misma. Esto era claro, pues era imposible comenzar esta empresa sin el previo análisis que mostrara su dignidad y posibilidad. Mas, habiéndose constatado esto como perfectamente posible es quizás el momento de que la filosofía de la comida acabe con los tímidos análisis de filosofía práctica en torno a la comida y comience a preguntarse por el ser de la comida en sí, por *la esencia de la comida*, labor que sólo una fenomenología de la comida podría hacer posible.

Lo único que nos hemos reservado como una verdad indiscutible para la comida, revelado a partir de un análisis fenomenológico del fenómeno de la comida, es que ésta, valga la redundancia, es comida, es objeto del acto de comer. Mas, esto involucra problemas que han de ser desarrollados por los futuros maestros en fenomenología de la comida, que sin duda serán muchos. En efecto, el acto de comer es uno que ha de ser delimitado con claridad, empresa que no es de fácil realización si quiere llevarse el análisis con responsabilidad plena. Aquella empresa ha de tener presente que ni la mordida, ni la boca, ni el traguar, ni ninguna de estas situaciones objetivas es definitoria del comer. Y mientras el comer permanezca escurridizo en su ser, la pregunta por el ser de la comida permanecerá aún con aristas esperando a ser abordadas. Sin embargo, considérese el triunfo que ha significado el mostrar cuan irresponsable podría llegarse a ser si no se es cuidadoso en los análisis de las cuestiones. En efecto, apuntamos que la fenomenología del hambre ha supeditado la comida al hambre pese que ellas están unidas, mostramos, sólo contingentemente. Pero esto también ocurre en los análisis actuales en filosofía de la comida cuando se recae, por ejemplo, en vincular la comida con el gusto. Es absolutamente evidente que comida no implica ni gusto ni placer, en tanto comida puede ser un festín delicioso o un festín cubierto de cenizas, ello cuando el goce del comer sea un gran pecado¹⁰.

297

NOVIEMBRE
2014

Bibliografía

- Kaplan, David. (2012), *Philosophy of Food*. Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press.
- Kripke, Saul. (1991), “Identidad y necesidad”. En L. Valdés Villanueva, *La búsqueda de significado* (págs. 121-151). Madrid: Tecnos.
- Lévinas, Emmanuel. (2004), *Teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Epidermis/Sigueme
- Lohmar, Dieter. (2007), “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”. *Investigaciones fenomenológicas*, 5: 9-47
- Nagel, Thomas. (2000), “Qué se siente ser un murciélagos?” En T. Nagel (ed.), *Ensayos sobre la vida humana* (págs. 274-296). México D.F.: Fondo de cultura económica
- Serrano de Haro, Agustín. (2012). “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas”. *Anuario filosófico*, I (45), Universidad de Navarra. Pp. 121-144.

¹⁰ Y esto último es un problema sociológico, no filosófico.

