

*El problema del gusto y los dilemas  
antropológicos del cuerpo propio  
en Hans Blumenberg*

*The Problem of Taste and the Anthropological  
Dilemmas of One's Own Body in Hans Blumenberg*

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS

Profesor Asociado  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
angel.alvarez@uc.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 41-68



*Recibido: 20/10/2023*

*Aprobado: 01/03/2024*

## Resumen

El ensayo discute el problema del gusto en la obra de Hans Blumenberg, particularmente analiza las condiciones antropológicas por las que es posible el acto de comer. La primera parte describe el problema de los sentidos menores como el gusto, el olfato y el tacto en la antropología de los sentidos. La segunda parte problematiza el sentido del gusto y su rendimiento fenomenológico. La última parte postula, contra la verticalidad de la mirada, la horizontalidad del gusto como proceso fundante de la antropogénesis.

*Palabras clave: Gusto, Fenomenología, Hambre, Sentidos, Antropología.*

## Abstract

The essay argues the problem of taste in Hans Blumenberg, particularly analyzing the anthropological conditions by which the act of eating is possible. The first part describes the problem of minor senses such as taste, smell, and touch in the anthropology of the senses. The second part discussed the sense of taste and its phenomenological performance. The last part postulates, against the verticality of the gaze, the horizontality of taste as a founding process of anthropogenesis.

*Keywords: Taste, Phenomenology, Hunger, Senses, Anthropology.*

## 1. Introducción

EL ENSAYO TIENE EL OBJETIVO DE DISCUTIR el problema del gusto en la obra de Hans Blumenberg, particularmente analizando las condiciones antropológicas y fenomenológicas por las que es posible el acto de comer. Aunque es un tema poco explorado de la obra del filósofo alemán, la hipótesis del ensayo es que existen condiciones suficientes para postular a Blumenberg como un pensador dietético ya que, si se siguen algunas anotaciones, notas explicativas y ejemplos de su antropología de los sentidos, pueden encontrarse los elementos necesarios para una descripción dietética del gusto o, si se prefiere, de una antropología fenomenológica del gusto. Para tal fin, el ensayo está dividido en tres partes. La primera parte describe el problema de los sentidos menores como el gusto, el olfato y el tacto en la antropología de los sentidos. La segunda parte problematiza el sentido del gusto y su rendimiento fenomenológico en la obra blumenberguiana. La última parte postula, contra la verticalidad de la mirada, la horizontalidad del gusto como proceso fundante de la antropogénesis. La conclusión es que, si la antropología fenomenológica de Blumenberg indica que el ser humano es un sujeto de afirmaciones técnicas que, para sobrevivir como especie y reducir la angustia por el *absolutismo de la realidad*, inventa formas culturales que le permiten dotar de significatividad a su propio mundo, entonces, una de estas formas de significatividad es la comida y el gusto, pues los seres humanos se alimentan con biografía, con historia, con sentido. Ninguna cultura ha logrado restar significatividad a los alimentos ni quitarles significado histórico.

## 2. Blumenberg y el problema de los sentidos menores

UNA INTERPRETACIÓN HABITUAL de la obra de Hans Blumenberg sostiene que su programa filosófico es una reacción crítica a la deriva heideggeriana de la fenomenología. Tal aproximación, aunque no equivocada, no es del todo precisa: Blumenberg elaboró una antropología fenomenológica para oponerse, principalmente, a la *reducción eidética*, a la exclusión del mundo humano por parte de una parcela de la fenomenología husserliana, antes que a una revisión de la ontología fundamental. No es casual, por consiguiente, que la discusión de Blumenberg esté vinculada desde sus inicios con el *olvido antropológico* del cuerpo (Blumenberg, 1950).

De hecho, para la primera etapa de la formación alemana de la fenomenología, el cuerpo es un epifenómeno de la conciencia, un problema relacionado con el psiquismo. El cuerpo es así una extensión de la subjetividad, el medio que permite la orientación primigenia para la constitución de las cosas y, con ello, el inicio de la experiencia del mundo. El problema con esta concepción fenomenológica del cuerpo, con el fundamento corporal de la subjetividad, radica en que puede convertir al cuerpo en una *cosa* entre otras en el mundo; o bien, que el mundo sea un proceso de incorporación registrado por los datos proporcionados por los sentidos. En ambos casos, el cuerpo como cosa o el mundo como fenómeno corporal depende del *entre* surgido de la correlación entre el sujeto y el mundo, de las formas sensibles de la intersubjetividad. Para la concepción husserliana del cuerpo, el único cuerpo viviente originario es *nuestro* propio cuerpo: “se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes de mi contextura, la del sujeto experimentante, referida a mi cuerpo y mi sensibilidad normal” (Husserl, 1997, p. 88).

Posteriormente, décadas más tarde y fuera de las aulas alemanas, la fenomenología francesa intentará suturar esta posible *falta* del programa husserliano con la elaboración de una fenomenología del cuerpo como una ciencia rigurosa de la percepción (Merleau-Ponty, 1984), como un personalismo de cuño cristiano basado en la existencia encarnada (Mounier, 1996) o, en su variante más radical, una fenomenología de la carne como experiencia teológica (Henry, 2001). No obstante, sin estar circunscrito directamente a la discusión fenomenológica francesa, Blumenberg hace del cuerpo humano, del cuerpo vivido, del cuerpo en su historicidad constitutiva, el motivo de sus reflexiones antropológicas. Sin duda, Blumenberg es un pensador del cuerpo, un fenomenólogo de la corporeidad para quien, el análisis de los sentidos condiciona la conciencia de la realidad. Una aproximación antropológica de los sentidos que ya está presente en el Kant de la *Antropología en sentido pragmático* (2014) y, de manera elusiva, en el Husserl de *Ideas II* (1997).

El primer dato filosófico que arroja Blumenberg es que el cuerpo se experimenta en su extrañeza, en la enfermedad o en el síntoma de que algo *interno* no está funcionando adecuadamente. Con algunas excepciones, pocas veces experimentamos *ser un cuerpo* antes que *tener* un cuerpo, pues los humanos no sentimos que nos *encontramos* en el cuerpo. El cuerpo es el *extraño* que nos acompaña toda la vida a pesar de ser *el más conocido* por cada uno de nosotros. Por esta razón, una descripción fenomenológica de los sentidos, de cada uno en su singularidad antropológica, es relevante para poder identificar las relaciones sensibles entre cercanía y lejanía, entre proximidad y distancia, de la distinción entre el mundo y el sujeto con base

en la dialéctica entre el adentro y el afuera. Los sentidos orientan la espacialidad y temporalidad del habitar humano.

Al respecto de la condición sensible del habitar humano, Blumenberg afirma que el sentido de la vista y el sentido del oído constituyen sentidos de la distancia en la medida en que trasladan a elementos afuera del cuerpo propio. En cambio, los sentidos del olfato, el tacto y el gusto operan como sentidos de la cercanía, como medio identificadores de proximidad corporal. Esta separación entre *sentidos de la distancia* y *sentidos de la proximidad*, que en la tradición filosófica han sido tipificados como *sentidos mayores* y *sentidos menores*, reproducen —quizá sin voluntad alguna por parte de Blumenberg— una jerarquía *platónica* de los sentidos que ha condicionado la historia filosófica de la sensibilidad (Korsmeyer, 1999). La luz y la visión como metáforas del conocimiento. El sonido y el oído como metáforas de la atención. El gusto, el olfato y el tacto como metáforas orgánicas de la degradación, lo putrefacto y lo excrementicio. La historia filosófica de los sentidos condicionó así historia de la estética occidental hasta que, recientemente, los *sentidos menores* han emergido con fuerza en la escena filosófica mundial (Kaplan, 2020).

La anterior consideración implica que, desde el rendimiento evolutivo de los sentidos, Blumenberg parte del supuesto de que la vista es prioritaria al olfato, que la escucha es técnicamente más sofisticada que el tacto, o bien de el gusto es un sentido en déficit permanente debido a su falta de retroalimentación sensible. Blumenberg, en este aspecto, no difiere del régimen escópico occidental. Sin embargo, Blumenberg es más cauto en su apología de los sentidos que la tradición platónica y, en un ejercicio de antropología fenomenológica sutilísima, sugiere que por medio de la descripción densa y rigurosa de la función antropotécnica de los sentidos es posible mostrar la autoafirmación humana, pues de los sentidos se desprende la conciencia originaria de la realidad. Los sentidos inauguran fenoménicamente la orientación humana en el mundo.

Por tal motivo, más que confirmar las conjeturas del Husserl de *Ideen II*, Blumenberg parece sugerir que el problema de los sentidos merece un tratamiento antropológico antes que fenomenológico; esto es, que tiene prioridad metodológica la historicidad de los sentidos antes que la fundamentación epistemológica de la sensibilidad. Una vuelta al Kant pragmático. La razón de esta operación es estrictamente metodológica: existe un momento previo a la teoría que puede ser originario o histórico, ya sea por medio del límite fenomenológico que establece el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) desarrollado por Husserl a partir de 1924; o bien, de la complementariedad de la fenomenología histórica con el análisis de las estructuras de continuidad humana: las constantes antropológicas. Esta última forma parece ser la vía definitiva del último programa blumenberguiano:

La condición de posibilidad de toda teoría tiene que estar a su vez libre de toda teoría, así como la condición de posibilidad de toda historia no puede ser a su vez histórica. ¿Qué está libre de toda teoría? Un estado en el que no hay ningún objeto posible para una teoría. La definición de ese estado es que en él todo se entiende de por sí y por eso no reclama ser entendido (Blumenberg, 2013, p. 254).

En este sentido, la investigación filosófica sobre los sentidos debe asegurar las condiciones epistemológicas para que la dimensión orgánica de los sentidos sea compatible con la dimensión antropológica de la sensibilidad. Los sentidos poseen historicidad por razones evolutivas, pero también por razones de cambio orgánico. Igualmente, los sentidos generan orientación vital por motivos históricos. Por ejemplo, sobre el régimen háptico, Blumenberg afirma que el sentido del tacto es un sentido de frontera que traza el límite entre el sí mismo y el no-sí mismo: una sensibilidad de umbral que indica dónde comienza y dónde termina nuestra corporeidad. Un sentido de distinción interna. Por lo tanto, el tacto es una *sensibilidad fronteriza* que fija los límites del cuerpo propio, entre el interior y el exterior. Por su parte, el olfato no puede describirse fácilmente y, por esta razón, es más instintivo para la conciencia de la realidad. El olfato es el sentido cognitivo por excelencia, puesto que, con este sentido de la *sospecha*, existe mayor relación de inferencia con el mundo. El olfato explica frágilmente la co-realización entre el mundo y la conciencia. Un aroma es una inferencia percibida y no una percepción absoluta. Percibir un olor supone estar captado por él, pues no permite librarse directamente de su experiencia de agrado o desagrado. De hecho, es más fácil escupir algo que desagrada por la boca que *defenderse* de un olor por medio de la nariz. En tal caso, es notable que Blumenberg emplee una terminología bélica como el “ataque” o la “defensa” para describir los procesos de percepción sensible, pues si de los olores nos defendemos, con los sabores atacamos. Una distinción semántica que subyace claramente en la lengua alemana, pero con claros matices en la castellana. En consecuencia, el olfato es uno de los sentidos de mayor individuación debido a que su percepción subjetiva adquiere la intensidad de una unidad indivisible: “el olfato es el sentido menos objetivo y al mismo tiempo el menos idealista” (Blumenberg, 2011, p. 553).

En consecuencia, Blumenberg discute la discusión kantiana sobre los sentidos descrita en *Anthropologie*, pero añade los problemas derivados por parte de la fenomenología husserliana y de las aportaciones de la teoría sexual de Freud. La conclusión tentativa que ofrece es que, si bien el tacto es un sentido fronterizo y el olfato un sentido dependiente de la cognición, ambos siguen siendo sentidos epistémica-

mente difusos incapaces de ofrecer una estructura metafórica a la realidad. Por el contrario, el sentido de gusto es un sentido superior donde la distinción *interior/ exterior* es puesta en crisis, ya que se trata de un sentido en el que la organicidad y la historicidad acontecen antropológicamente de manera prístina. No es casual, por lo tanto, que el sentido del gusto se haya convertido en la modernidad en un concepto central de la estética, pues la dimensión histórica de este sentido es inseparable de su dimensión biológica y evolutiva. El gusto condensa así la historicidad de los sentidos, *la fisiología política*, que incluso el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 anticipó como la condición material de la *naturaleza humanizada* (2018, p. 182).

### 3. Blumenberg y el sentido del gusto

CONTRARIO A LA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA VISTA O DEL OÍDO, el sentido del gusto ha recibido pocos estudios filosóficos hasta recientemente la última década (Borghini, 2021). El gusto no ha tenido prioridad epistémica en el campo de las ciencias filosóficas. Blumenberg reconoció tempranamente esta condición epistemológica debido al conflicto semántico surgido del concepto de *gusto* como categoría estética y el *gusto* como sentido orgánico. En este sentido, es digno de atención que Blumenberg dedique algunas páginas al sentido del gusto, evidentemente muy pocas comparadas con las dedicadas a la visión o la escucha, y analice su impacto normativo y el rendimiento evolutivo en la historia de la autoafirmación moderna.

Para Blumenberg, el sentido del gusto forma parte de la nueva estructura metafórica del mundo debido que es la más liviana y expandida en la lengua alemana: “la metáfora de la relación más liviana y frívola, siempre legible, con la nulidad: la relación estética, la del gusto” (2011, p. 554). El problema surge, entonces, con la posible confusión categorial entre el gusto como la forma estética surgida en el seno de la Ilustración (el concepto estético de *gusto* perfilado desde Hutcheson, Gracián, Hume y Kant) y el *gusto* como uno de los sentidos filosóficamente *más pobres* según la tradición mencionada. Por consiguiente, la cultura ilustrada promovió el gusto en tanto categoría normativa producto de una teoría estética incipiente y no como una fisiología de las formas de gustar, salvo la obra científico-literaria de Brillant-Savarin (2014). La condición última para el desarrollo de esta teoría normativa de las artes fue subordinar el gusto, en su sentido orgánico, a los campos prescriptivos de la visión y el oído. Solo así se explica por qué la pintura, la música y la escultura son las artes que mayor atención recibieron por parte de los *philosophes* y que, salvo escasas excepciones, el olfato y el gusto fueron motivo de especulación filosófica.

No obstante, la cultura ilustrada promovió una defensa radical del empirismo filosófico y de la medicina corporal como núcleo del programa de la Enciclopedia. Este dato es relevante porque, desde el punto de vista fisiológico —desde el *sensorium* para emplear una categoría estética contemporánea—, el gusto emergió como el ámbito de la distancia, de la expulsión, salvo para aquel o aquella que tiene hambre. Precisamente, la *Fisiología del gusto* de J.A. Brillat-Savarin es un producto genuino de la cultura ilustrada que tiene como objetivo convertir el gusto culinario en un asunto universal. Con la conversión del alimento en comida comenzó la historia de la especie humana y, al mismo tiempo, permitió el tránsito de los *placeres de la comida* a los *placeres de la mesa* como el mayor gesto civilizatorio.

Frente al contexto intelectual de la Ilustración, Blumenberg responde con osadía filosófica, pues como han mostrado algunos comentaristas tempranos (Wetz, 1996), el filósofo alemán comprendió desde el inicio las dificultades con la Ilustración y, por ende, gran parte de sus esfuerzos intelectuales estuvieron motivados para realizar una crítica y enmienda al proyecto ilustrado, a las “decepciones de la Ilustración” (Fragio Gistau, 2012, pp. 649–681). ¿Cuáles son las dificultades de la Ilustración con el problema del gusto? ¿El gusto puede elaborar una metafórica capaz de hacerse cargo del *patetismo de la Ilustración*? Para responder a tales preguntas es necesario asumir dos supuestos hermenéuticos. El primero consiste en asumir el menosprecio de los *sentidos menores* por parte de los filósofos ilustrados como un dato filosófico y no como un hecho histórico. Este menosprecio está implícito en el elogio de la vista y el uso excesivo de las metáforas de la luz como la metáfora canónica de la Ilustración. Como probó hace tiempo Alberto Fragio Gistau con su análisis del *Nachlaß*, Blumenberg detectó la crisis ilustrada con el declive de la metafórica de la luz (2012, p. 650). El segundo supuesto, que no ha sido explicitado todavía, es que la fenomenología del gusto no coincide con la fenomenología del comer, aunque tengan un mismo punto de partida. La relación fisiológica del gusto comienza con una atribución estética, ya que para iniciar la experiencia del acto de comer se requiere del acompañamiento de la vista y del reforzamiento del olfato. La metaforización de los procesos gustativos, en consecuencia, es el resultado del abandono paulatino del hambre por una transformación simbólica de lo ingerido por las cavidades orales. Blumenberg comenta al respecto que, inicialmente, el *ojo* es el lugar de la formación del gusto, puesto que el ojo distingue el alimento y solo posteriormente la lengua lo prueba, aprueba o reprueba. Esta afirmación permite atisbar en qué medida el sentido de la vista sigue siendo para la cultura alemana el sentido epistémicamente prioritario respecto de la formación sensible del gusto. Un dato filosófico que Nietzsche (2008) habría denunciado anteriormente como la pérdida del vigor corporal ocasionado por la

ciencia alemana, ya que, si *el espíritu es el estómago*, la cultura filosófica alemana proviene de *estómagos revueltos*.

Al respecto del análisis del fenómeno alimentario, Blumenberg parece coincidir con Husserl, más que con Nietzsche, en que lo filosóficamente relevante es el análisis fenomenológico del hambre y no la vivencia del acto de comer ni en la caracterología de las aproximaciones culturalistas, puesto que la vivencia del hambre emerge como un malestar corporal, como un indicador sensorial de supervivencia, pues se trata de una “experiencia de sensación aflictiva asociada con el cuerpo” (Guíñez, 2012). En consecuencia, si el análisis del hambre permite construir una teoría de la experiencia, el análisis del gusto conduce inevitablemente a una metaforología. En el tránsito epistemológico entre la metaforología y la teoría de la experiencia del último Blumenberg es donde puede ubicarse, entonces, el problema del sentido del gusto como una vivencia fenomenológica. Esta consideración conecta el análisis antropológico del gusto con las reflexiones fenomenológicas sobre el hambre de Husserl.

Blumenberg parece advertir las dificultades fenomenológicas del hambre, y, acaso, los dilemas antropológicos del somero análisis corporal husserliano, para anticipar el hecho de que si la comida elimina el hambre es una consideración filosóficamente contingente, pues como los alimentos forman parte fundamental del esquema básico de necesidades es fácil confundir su necesidad orgánica con la necesidad lógica. En este sentido, Blumenberg reproduce el prejuicio de la cultura ilustrada acerca de la prioridad ética de la alimentación. Una concepción de la alimentación que será compatible con la dietética de la Europa del norte. Blumenberg concilia la posición anterior y no duda en afirmar que el hambre tiene una importancia evolutiva fundamental, pues formó el espíritu de autoconservación de la especie humana y, solo tardíamente, convirtió una necesidad fisiológica en una constante antropológica. La cultura humana alcanzó así su *altura* antropológica con las pulsiones que se dilatan o se distancian por medio de las *prudencias del gusto* y, de esta manera, posibilitó la autoafirmación necesaria para distinguirse de otros animales por medio de los procesos de combustión, transformación y conservación de los elementos. La cocina, y no el acto de comer, es lo que distingue al humano del animal. El ser humano es el único animal que cocina.

Por lo anterior, no resulta extraño que Blumenberg argumente que los procesos de metaforización del gusto sean elaboraciones lingüísticas acerca de la *distancia estética* entre el repudio y la subjetividad, o de la dialéctica entre *remilgo* y *selectividad*, capaz de separar mundo y conciencia de manera radical. De hecho, Blumenberg sostiene que justo por la *distancia estética* entre el sujeto y las sensaciones individuales, el gusto desapareció del lenguaje de la estética filosófica. Aunque el *gusto* es

más libre que el olfato porque puede deshacerse de lo que no le agrada, incluso al haber probado el objeto, eso no implica que tenga la capacidad de ser formador de los demás sentidos. El gusto es uno de los sentidos comunitarios más solitarios e individuales. El gusto concentra la esteticidad del olfato, la vista y el tacto.

En contra de la filosofía kantiana del gusto, Blumenberg concluyó que adoptar las nociones ilustradas del gusto para fundamentar la estética moderna resultó básicamente una *frivolidad*. Los límites epistemológicos de Kant son resultado de su propio gusto, de la historicidad de sus experiencias. Blumenberg no escapa del problema de fondo, de los dilemas normativos de la crítica kantiana, pues siempre se asumió como un kantiano desencantado: un ilustrado que asumió como condición de modernidad las dificultades con la Ilustración. Respecto de la conclusión parcialmente anti-kantiana de Blumenberg, mi conjetura es que, para la filosofía de Kant, y por extensión para el núcleo estético de la filosofía moderna, el gusto quedó subsumido por el juicio. Esto significa que el gusto fue racionalizado debido al menosprecio de los sentidos menores surgido por el tribunal de la razón. La actitud ilustrada nunca ocultó su preferencia por plantear problemas filosóficos a partir del sentido de la vista, pues recordemos que desde el experimento mental del ciego de Molineux planteado por John Locke hasta la *Carta para los ciegos para uso de los que ven* (2005) de Diderot, el ojo sigue siendo el arcano de la epistemología occidental. Por lo tanto, la idea moderna ampliamente difundida acerca de la *pobreza* de los sentidos menores, de los sentidos que requieren menos formación o *bildung*, aparece justificada por razones antropológicas acotadas a la concepción ilustrada del ser humano. La distinción platónica de los sentidos adquiere así una reactualización ilustrada debido a la epistemologización del gusto realizada por la filosofía moderna. La teoría del gusto de la filosofía ilustrada está condicionada por una antropología moderna que entró en crisis epistemológica en el momento que la metaforología de la luz comenzó a ser, cada vez con mayor intensidad, menos relevante y socialmente significativa.

Finalmente, para explicitar las condiciones metodológicas de la antropología de los sentidos es necesario ubicar el marco interpretativo en el que Blumenberg crítico la teoría del cuerpo en Husserl y en Kant. Según el análisis de Blumenberg, el cuerpo aparece fenoménicamente cuando se encuentra con un objeto que incomoda la condición orgánica del viviente o cuando se produce un malestar corporal como el asco, la aversión o el estremecimiento. El cuerpo aparece en la falta, el daño o el dolor. Por esta razón, Blumenberg considera que Husserl no comprendió cabalmente el problema del cuerpo y, por extensión, que su concepción sobre el mundo de la vida es limitada pues, aunque afirmó que el cuerpo es un órgano sensorial por sí mismo, no completó esa intuición con una descripción histórico-fenomenológica

de los sentidos. La fenomenología tiene sus propios límites epistémicos: la superposición de la actitud científica por encima de la historicidad sensorial. Por lo tanto, Husserl no estuvo en condiciones de comprender la *antropología* kantiana de los sentidos debido a su asociación entre antropología y particularismo; especialmente, por la poca sensibilidad respecto de la distinción kantiana entre el sentido orgánico localizado (*sensus fixus*) y el sentido vital (*sensus vagues*). Husserl pensó el cuerpo, concluye Blumenberg, como un pre-kantiano, desde un lugar pre-crítico, pues siguió siendo un filósofo cartesiano anclado al problema de las *cualidades sensoriales*. Una especie de actitud cripto-positivista por parte de Husserl.

Con independencia de si las críticas de Blumenberg a la teoría del cuerpo de Husserl son justas o incorrectas, lo importante es que Blumenberg asumió categóricamente que Kant aportó más a la antropología fenomenológica de los sentidos que las detalladas y abigarradas elaboraciones sensitivas de la fenomenología de principios de siglo XX. La razón es fundamental: Kant anticipó doscientos años el malestar de la cultura sin la necesidad de Freud; intuyó como pocos la tragedia de la cultura que ya con Simmel será el punto de partida de una filosofía anclada a la vida. La filosofía práctica kantiana, con todas sus críticas y variaciones epocales, logró pensar en las condiciones trascendentales de los sentidos con el máximo rigor categorial. Por ejemplo, con la descripción del sentido vital de algunas sensaciones, Kant estuvo preparado para mostrar la paradoja entre cultura y cuerpo, entre civilización e instinto. Una paradoja que sintetiza la relación entre vida y concepto: a mayor felicidad, menor organicidad.

Kant expresa en una experiencia propia al decir que de la sensibilidad de los sentidos pueden depender la felicidad y la infelicidad del ser humano en proporción inversa: la sensibilidad del sentido orgánico para las impresiones hace más feliz cuanto más se dispone de sus datos; la sensibilidad del sentido vital (*sensibilitas asthenica*), más infeliz (Blumenberg, 2011, p. 558).

La conclusión de Blumenberg sobre este asunto es fundamental, aunque problemática: a pesar de sus *errores* epistemológicos, Kant aportó más a una antropología fenomenológica que el propio Husserl. ¿Por qué mirar hacia la antropología kantiana? ¿Cuál es el *error de Kant* según Blumenberg? La respuesta se encuentra en las investigaciones kantianas sobre el olfato. Siguiendo las anotaciones biográficas de Reinhold Bernhard Jachmann en su obra *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (1804 [2018]), Blumenberg argumenta que Kant menospreció el sentido del olfato porque lo consideraba un *sentido impertinente* debido a que los aromas, salvo excepciones muy estrictas, pueden ser elegidos por el sujeto. La razón ofrecida por Jachmann es que Kant disponía de un olfato sumamente agudo y en-

trenado, por lo cual sus juicios negativos estaban basados en una experiencia corporal genuina; sin embargo, ni Blumenberg ni Jachmann discuten la hipótesis de que quizá el malestar olfativo de Kant provenía de su pietismo a pesar de su fineza para el gusto vinícola. El supuesto *error de Kant*, entonces, consistía en un malentendido de la inmersión sensorial del olfato y sus dificultades normativas para ser regulado. En la *Antropología en sentido pragmático* (2014), Kant parte de su propia experiencia olfativa, que no es exclusivamente orgánica sino también biográfica, histórica, religiosa. Al igual que Sartre, Kant (2014, p. 46) despreció el olfato porque percibió el mundo externo como un mundo de sensaciones óptimas para el asco y la náusea.

#### 4. Verticalidad de la mirada, horizontalidad del gusto

AUNQUE ASOCIADO RÁPIDAMENTE A SER UN INTÉRPRETE brillante del mundo moderno, Blumenberg fue un gran lector e historiador de la filosofía antigua. Ya desde *La risa de la muchacha tracia* (2009) o en *Salidas de caverna* (2004) se aprecia el rigor historiográfico y el cuidado filológico con el cual Blumenberg trabajó los materiales del pensamiento antiguo. Del análisis de estas fuentes, Blumenberg encontrará el germen de las metáforas constitutivas de Occidente, la estructura fundacional de los primeros mitologemas, así como las directrices para el rehabilitamiento antropológico de la retórica, sin contar la importancia de Platón en toda su obra. La filosofía antigua es así un archivo problemático que permite pensar en las condiciones de posibilidad del mundo moderno. Por consiguiente, no es extraño que Blumenberg acuda a los antiguos, especialmente a la filosofía helenística, para encontrar otra forma de pensar filosóficamente los sentidos.

Blumenberg considera que es posible encontrar en la filosofía helénica una variante histórica que no anteponga la epistemología a la ética o a la estética. Una teoría filosófica de los sentidos no dependiente de la tradición platónica ni de la cultura ilustrada. Los antiguos supieron honrar la mayoría de los sentidos sin jerarquía alguna, pues, recuérdese que ya sea en los simposios griegos, los convivales romanos o la dietética hipocrática, los alimentos aparecen bajo el escrutinio de la razón filosófica. La filosofía moderna, paradójicamente, olvidó el cuerpo, negó la alimentación, pues, como comenta Blumenberg, los modernos menospreciaron algunos sentidos y establecieron una desigualdad epistémica entre ellos porque se sintieron amenazados o en peligro por sí mismos o por el exterior. Los modernos intensificaron por diversas razones los privilegios epistémicos de la vista. En cambio, para los antiguos el problema de los sentidos está fuertemente vinculado con la *eudaimonia*, con el problema de la felicidad. Lo antiguos pensaron el sentido

del gusto, el tacto y el olfato —basta pensar en la dietética griega o en la cosmética romana— para preguntarse acerca de las condiciones materiales de la vida buena, para dotar de contenido a los procesos de subjetivación acaecidos por la constitución de la forma de vida. “En general, los que tradicionalmente se han llamado “sentidos inferiores” tienen que ver más con la felicidad y la infelicidad del ser humano que lo que admitió la sublime ecuación antigua de teoría y eudemonía” (Blumenberg, 2011, p. 557).

Por consiguiente, Blumenberg parece encontrar un hallazgo filosófico respecto del problema de los sentidos según la filosofía antigua: la felicidad se convirtió para la filosofía moderna en un constructo de la imaginación, según dicta la consigna kantiana, porque olvidó los sentidos formadores del gusto. Los sentidos *inferiores* como el gusto, el tacto y el olfato son así los sentidos de la *eudaimonia*, de la forma correcta de vivir, de la vida buena deseable para cualquier sujeto racional; de tal manera que el gusto y el tacto son los artífices materiales de la felicidad. La razón de esta afirmación es simple, aunque fenomenológicamente relevante: los sentidos inferiores están más presentes en la *Lebenswelt*, pues la obtención del goce por medio de la mirada o del oído son menos frecuentes de lo que se sospecha habitualmente en las estéticas filosóficas y, por supuesto, son menos universalizables. Los sentidos *superiores* son menos recurrentes que los llamados modernamente sentidos *inferiores*, ya que estos últimos están más presentes en las experiencias cotidianas de los sujetos y, por consiguiente, configuran el aparato estético de cada individuo por medio de hábitos, repeticiones y aprobaciones cosméticas. El goce en las experiencias estéticas cotidianas depende más del gusto, del olfato y el tacto, que de la vista y el oído. Por lo tanto, el *propio cuerpo* emerge en el mundo de la vida porque el sentido del tacto y el gusto se activan mediante *cosas cercanas* que están en el mundo en condiciones de horizontalidad, mientras que el sentido de la vista o el oído alejan los objetos, dependen de las *cosas lejanas*, ya que están constituidos bajo el principio de verticalidad. Los sentidos *menores* son más democráticos y universalizables precisamente porque acontecen fenomenológicamente en estructuras de horizontalidad: la mesa, el saludo y el pañuelo.

Siguiendo a Freud, Blumenberg argumentó que el proceso de verticalidad propio de la hominización (la formación antropotécnica del *Homo erectus*) implicó una pérdida de organicidad constitutiva: una desvalorización de los estímulos olfativos y la contención del tacto en favor de la represión de estos sentidos como afirmación de la cultura. El gusto, como insiste la antropología estructural, dependió casi siempre de una posición relajada, no erguida, al grado de ser asimilada por Freud como un lugar de máxima vulnerabilidad y dependencia en el que conviven los alimentos y el afecto. La comensalidad es una estructura de confianza humana. La horizontalidad

del convivio es exposición de fragilidad. Para Freud, el instinto de hambre deviene, entonces, en pulsión cuando se experimenta la primera vivencia de satisfacción alimentaria: el bebé que recibe del pecho de la madre el primer alimento (leche, cuidados y caricias). No hay ingesta de alimentos sin afecto, ni producción de goce culinario sin deseo sexual. Por esta razón, existe una correlación entre la inapetencia alimentaria con la pérdida del afecto o con el gasto libidinal. Por ejemplo, el caso de la “Señora Emmy von N. (40 años, de Livonia)”, Freud (1992, pp. 101–102) documentó el supuesto mecanismo histérico de los síntomas de Emmy a partir de que ella relata que es de “poco comer” y que solo tolera bebidas densas, puesto que “el agua le causa malestares estomacales”. El punto en cuestión es que Freud remarca que no se trata de “anorexia” en general, sino de una manifestación dietética por parte del paciente, un entramado entre síntoma, trauma y cuestión alimentaria.

Blumenberg parece no reparar en la estructura de horizontalidad sugerida por Freud y, acaso, atribuye a esta propiedad humana la posibilidad del *displacer* y el dolor. “En Freud, el rechazo de todo lo que porta *displacer* se efectúa desde un núcleo que pretende identificarse exclusivamente con su posibilidad de obtener placer” (Blumenberg, 2011, p. 550). En cambio, Blumenberg le atribuye a Freud la defensa de la verticalidad por medio de la sexualización obtenida por medio de la mirada. De hecho, Blumenberg destaca la larga nota al cuarto apartado de *El malestar en la cultura* (2010) para señalar que Freud fue el primero en pensar el traslado de la estimulación sexual de los olores a la visión. Freud eligió a la vista como el sentido de formación de la cultura y no al tacto o al gusto. Por esta razón, no es extraño que el régimen escópico fundamente el orden simbólico y la sexualidad humana, pues, según Blumenberg, Freud describió el traslado de los estímulos sexuales por medio de la sustitución del olfato en el régimen óptico en la medida en que los estímulos visuales ofrecen una ventaja biológica dada su presencia más continua. Si la estimulación visual trajo consigo la visibilidad de los genitales, la limpieza se convirtió en una *exigencia de verticalidad*, en una ética de la mirada: una premisa compartida entre la moral burguesa de la Viena decimonónica con los higienistas franceses y la moral victoriana. Esta apología freudiana del sentido de la vista, de las formas de ver, es criticada por Blumenberg, puesto que si el gusto es bienestar y el olor protección, la vista es exposición, visibilidad, vulnerabilidad. “El gusto concede goce, agrado, bienestar; el olfato, sobre todo como olor de hogar, protección. El goce puede ser el de una ilusión, la protección de ninguna manera debe serlo” (Blumenberg, 2011, p. 557). En cambio, la mirada implica cálculo y vulnerabilidad porque la conciencia de sí surge del descubrimiento de la visibilidad: “el shock de la visibilidad está en el humano desde su historia como la conciencia de ser un ser vivo con mucha espalda” (Blumenberg, 2011, p. 589).

El problema de la verticalidad en relación con la posición de horizontalidad demandada por el sentido del gusto genera un problema para uno de los conceptos centrales de la teoría blumenberguiana: el par *visibilidad/invisibilidad* como fundamento de la antropogénesis. En efecto, el sentido de la visión está asociado antropológicamente a la verticalidad, a la posición erguida, y no permite una estructura de comensalidad, acaso de precaución individual a la manera *pan-óptica*. En cambio, el olfato y el gusto, dos sentidos que están inextricablemente unidos entre sí, generan una estructura antropológica de mayor horizontalidad, pues, además de demandar una posición relajada que media entre el estar acostado —el mayor grado de vulnerabilidad— y la verticalidad total —el mayor grado de prevención humana—, permiten mejor colaboración entre la especie. El gusto y el olfato son, en última instancia, sentidos hápticos, formas del tocar, estrategias de cercanía. De hecho, si el humano ha subsistido evolutivamente es porque fue capaz de establecer un contrato de comensalidad, previo al contrato sexual o al contrato social de los filósofos modernos. Anterior a la desnudez bíblica, la hominización, obtenida por la cocción de los alimentos, la recolección y la caza de alimentos, siempre dependió del espíritu gregario de la humanidad. Por lo tanto, en el sentido del gusto subyace una de las claves explicativas no tematizadas de la antropogénesis humana, pues, si es verdad, como explicó Blumenberg, que el animal pocas veces se erige o se verticaliza, debido a que su posición es próxima a la tierra, el homínido es el único animal capaz de comer para establecer estructuras de colaboración, la única especie que convierte los alimentos en símbolos y decide hacer con ellos formas de significación de la realidad que le garantizan su perpetuación como especie. El gusto es así un sentido de la prevención del daño, de la anticipación de los bienes, de la orientación normativa o dietética, antes que una operación pasiva como afirmaron algunos de los filósofos modernos.

En suma, si la antropología fenomenológica de Blumenberg indica que el ser humano es un sujeto de afirmaciones técnicas que, para sobrevivir como especie y reducir la angustia por el *absolutismo de la realidad*, inventa formas culturales que le permiten dotar de significatividad a su propio mundo, entonces, una de estas formas de significatividad es la comida y el gusto, pues los seres humanos se alimentan con biografía, con historia, con sentido. Ninguna cultura ha logrado restar significatividad a los alimentos ni quitarles significado histórico. Ningún humano come sin memoria culinaria. Ningún miembro de la especie podría sobrevivir sin estrategias de comensalidad. El gusto, como la retórica o la metáfora, son prótesis humanas que sirven para postular la distancia ontológica con el mundo y sobreponerse al absolutismo de la realidad, pues, a pesar de su carácter democrático, el gusto recuerda que “el hombre no representa progreso alguno respecto al animal”

(Blumenberg, 1999, p. 116). El humano es ese animal de las distancias que, por medio de la comida, el gusto y la comensalidad, acorta y aproxima la sociabilidad de la especie y entre las especies.

## REFERENCIAS

- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Tesis Doctoral. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de caverna*. Antonio Machado.
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. FCE.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. FCE.
- Borghini, A. (2021). On Interpreting Something as Food. *Food Ethics*, 6(1). <https://doi.org/10.1007/s41055-020-00082-5>
- Brillant-Savarin, J. A. (2014). *Fisiología del gusto o meditaciones sobre gastronomía trascendental*. Obelisco.
- Diderot, D. (2005). *Carta para los ciegos para uso de los que ven*. El cuenco de plata.
- Fragio Gistau, A. (2012). Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 649–681. [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2012.v29.n2.40704](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40704)
- Freud, S. (1992). *Obras completas Sigmund Freud. Volumen 2 (1893-95)*. Amorrortu.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza.
- Guíñez, P. (2012). Comida, hambre y fenomenología. En torno a la posibilidad de una fenomenología de la comida. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 60.
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jachmann, R. B. (2018). *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Forgotten Books.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE.

- Kaplan, D. (2020). *Food Philosophy. An Introduction*. Columbia University Press.
- Korsmeyer, C. (1999). *Making Sense of Taste: Food & Philosophy*. Cornell University Press.
- Marx, K. (2018). *Los manuscritos económico-filosóficos*. Alianza.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Mounier, E. (1996). *El personalismo*. Editorial Nueva América.
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce Homo*. Alianza.
- Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Edicions Alfons el Magnànim.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 41-68