

N.º de Inscripción : 100.050

© Humberto Giannini

DOLMEN EDICIONES S.A.

Cirujano Guzmán 194, Providencia, Santiago

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Esta edición de 1000 ejemplares
se terminó de imprimir en junio de 1997,
en DOLMEN EDICIONES S.A. Santiago.

Dirección : Jaime Cordero

Composición : Job López Góngora

Diseño portada: Ximena Ulibarri

I.S.B.N : 956-201-326-X

Prohibida su reproducción para uso privado o colectivo,
de acuerdo a las leyes N° 17.336 de 1970 y 18.443, de 1985
(Propiedad Intelectual).

PRINTED IN CHILE/IMPRESO EN CHILE

HUMBERTO GIANNINI

DEL BIEN
QUE SE ESPERA
Y DEL BIEN
QUE SE DEBE

El espíritu de la lujuria ✓

DOLMEN EDICIONES

CAPÍTULO XIII

EL ESPÍRITU DE LA LUJURIA

(Amor libidinoso)

1. De un modo general, puede entenderse la lujuria ('la libidinosidad') como lujo, sobreabundancia, morosidad en los detalles, cuando éstos ahogan los lineamientos de la obra. Es lujuriosa, una naturaleza desbordante en formas y colores que se confunden y se entremezclan, sin dejar espacio para la orientación de la mirada; es lujurioso, el orador que se engolosina en cada palabra, con olvido total de la realidad que está nombrando. En resumen: es lujurioso, quien, prendado de los medios que usa, va postergando el fin al que esos medios están ordenados. Y éste es el significado genérico que le dio el medievo.

En territorio cristiano es esencial dejar establecido que cualquier vicio consiste en extralimitarse en el uso de algo que en sí es bueno, natural. Cometer un exceso.

Pero aquí ya se anuncian algunos problemas.

En latín, '*excessus*', en una de sus acepciones, además de 'demasiá', significa separación 'apartamiento del lugar natural de algo'. Buenaventura, por ejemplo, emplea la expresión '*excessus mentis*'¹ como algo parecido al éxtasis griego: transporte mental, arrebató hacia las cosas del más allá. Lo mismo vale para el término 'lujuria': además de sobrecarga, significaba 'luxación', dislocamiento: el hecho de salirse de su lugar propio, natural.

¹ Buenaventura, *excessus mentis* III, 5. Itinerario de la mente a Dios.

Esta ambigüedad delata un problema bastante serio. Es cierto, el cristianismo no puede presentar los vicios sino como modos defectivos de relacionarse al bien indiscutible del apetito. Causa del mal es, entonces, un bien. Por ejemplo, 'la causa' de la lujuria, el apetito hacia el otro, que es un bien. Y no podría ser de otro modo. En caso contrario, el mal tendría un origen más antiguo que el hombre mismo y más poderoso de lo que éste puede hacer para evitarlo². Esto, por una parte. Sin embargo, por lo que concierne a sus efectos —que son efectos de la libertad humana— los vicios capitales escinden y empujan la vida más allá de su fin natural. Son todos transgresores y subversivos y, en este aspecto, la palabra 'exceso' en su acepción corriente, adolece del defecto de no coger en pleno la condición más íntima del 'defecto' y de la privación, tal como el cristianismo entiende estos términos.

Para volver al punto: exceso no significa exclusiva y esencialmente, 'demasiá', y es esto lo que nos autoriza presentar la lujuria de otro modo de como la tradición clásica definía la intemperancia. Por el contrario, se puede afirmar que un rabioso contenerse represivo, que separa de modo tajante los bienes del espíritu de los bienes del cuerpo, por esto mismo, tenderá a establecer

² Santo Tomás, en *Quaestiones Disputatae*, Acerca de lo malo, (q. 1, art.2) se pregunta si lo malo es en lo bueno. Y la respuesta es positiva. En el art. 3: si lo bueno es causa de lo malo, y la respuesta también es positiva, pues de ser verdadero lo contrario, resultaría cualquiera de estas dos aporías: o que lo malo no es verdaderamente malo (si su causa es un bien); o que lo bueno no es tal, ya que su efecto es un mal verdadero. Entonces, 'lo bueno no es causa de lo malo', pero 'en el modo en que lo malo puede tener una causa'.

En las cosas humanas, 'causa' de lo malo es la voluntad deficiente. Pero entre una cosa natural y la voluntad existe esta diferencia: que es a causa del defecto que tiene, que una cosa natural hace mal lo que hace; a causa de un defecto real. En la voluntad, en cambio, es por una elección mala que la voluntad se vuelve mala; 'es' mala.

En resumen: lo malo se elige accidentalmente (a causa de la tentación de un bien inmediato, por ejemplo) Y la causa de esta elección es el defecto —la mala voluntad— que surge en el momento mismo de elegir. Es así como por su mala elección, la voluntad se priva del acto que le pertenece como propio: querer el bien, quedando reducida a un abstracto querer... cualquier cosa.

con el cuerpo del otro una relación lujuriosa —libidinosa, diríamos hoy— que escinde, que separa las cosas de su lugar o de su asociación naturales.

2. Esto vale en general para todo vicio: el dis-loque de lo que es un bien natural. Pero los excesos (en cualquiera de sus acepciones) que se pueden alcanzar en la práctica sexual, ¿son éticamente comparables con otros males que envilecen el alma de los individuos y malogran la convivencia? ¿Por qué la lujuria ha merecido un tratamiento tan especialmente severo a lo largo de casi toda la historia occidental? ¿Y cómo realiza su dislocamiento para que en ella se hayan concentrado los tabúes, las imposiciones dogmáticas y todo el rigor social del 'deber ser'? ¿Por qué el sexo? *La copulatio*, la unión, ¿no es acaso la forma básica y universal de encuentro y armonía entre los seres vivientes?

Al menos el medievo —que, a decir de Foucault, nunca llegó a ser tan pacato como la edad victoriana³— fue elaborando una visión clara y coherente (rígida, por cierto) acerca de la sexualidad humana. Clara y coherente si logramos examinarla a la luz de sus premisas, a la luz de la experiencia de mundo que sus planteamientos suponen.

Una reflexión minuciosa sobre el sentido unitario y contextual de los vicios capitales no podía saltarse tales premisas. Basta recordar que cada vicio, haciendo lo propio de su género, realiza y repite a su manera una suerte de subversión del amor en que está fundado el orden Universal.

Y dado que ahora se trata, justamente del amor humano y sus defecciones—como diría San Agustín, de la sexualidad desordenada', y de 'la sexualidad infecunda'—, parece del todo pertinente explicitar esas premisas.

³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber; cap. 2. La implantación perversa. Siglo Veintiuno Editores, México, 1981, pág. 49.

Partamos de este principio: cualquier vicio es carencia de un bien que se tenía y debiera tenerse, un menos en nuestro ser natural⁴. Privación es la palabra. Por tanto, un mal que se sufre. Una impotencia. Pero, por el hecho de corromper algún aspecto de la vida universal y asociativa, por eso, es también un mal que se hace. Y es este último aspecto el que examinaremos ahora; el que escinde, el que pone distancia entre las cosas que debieran estar religadas.

Ahora sí, como piensan la antigüedad y el medievo, el amor es la fuerza cohesiva que hace de la multiplicidad de los entes un Universo (*vis unitiva et concretiva*), entonces empieza a parecer explicable la pregunta de cómo se realiza plenamente esta unidad, por una parte, entre el destino del ser total y el destino de los individuos, y por otra parte, cómo los seres humanos realizamos humanamente entre nosotros este significado universal del amor.

Me referiré a cada uno de estos puntos. En primer término, al orden universal en el que el amor resulta ser la fuerza promotora y unitiva del ser; en segundo lugar, al amor específico del ser humano, al amor benévolo, único criterio ético infranqueable que cabe para juzgar sus actos⁵.

3. En tradiciones religiosas anteriores al cristianismo y en la especulación cósmica de los grandes pensadores helenos, el amor no es simplemente 'un fenómeno psíquico'. Es, como decíamos, el poder cohesivo y unificante del Universo. Piénsese sólo en la cosmovisión de Empédocles, en el período presocrático, en la tradición órfica; o luego, en la concepción cósmica del amor en

⁴ En cierto sentido, y Santo Tomás lo reconoce (*De Malo*, Q I, art. 3), la definición del mal como privación sólo posterga para el cristiano el problema del mal. No lo resuelve puesto que la privación misma de algo que debiera tenerse, esta privación es un mal. Remito al estudio que hemos hecho sobre la q. I de *De Malo*, (Giannini- Flisfisch), Edit. Universitaria, 1994, pág. 65.

⁵ Amor bene-volo: el que quiere el bien del amado o de la amada; Santo Tomás lo opone al amor de sí. Ref. Humberto Giannini, *Amor benévolo y amor de sí*, Revista Escritos de Teoría, sept. 1977.

Platón; recordemos la definición de filosofía primera en Aristóteles: conocimiento de aquello más digno de amor (lo más amable en sí).

Con el cristianismo, de más está decirlo, ocurre la definitiva integración del amor a la esencia divina. Dios es causa del amor, en cuanto lo engendra en sí: Dios 'es' amor. Y es causa del amor, en cuanto lo produce en la diversidad jerárquica del Universo⁶: en los espíritus angélicos, en el corazón de los hombres, en los animales, en la naturaleza. A él se refiere Dante cuando dice:

'Amor, che move il Sole e l'altre stelle'⁷.

¿Cómo mueve el amor?

Mueve al modo de una fuerza atractiva, al modo de un impulso centrífugo en el animal, capaz de sacudirlo y sacarlo de la asfixia de la incomunicación y de su ensimismamiento ontológicos⁸. Mueve al modo de una voz instigadora que va enseñando a distinguir y a desear la presencia de lo otro, a realizar los primeros movimientos de tanteo para acercarse y conquistar aquello que habla en el idioma de su propio cuerpo.

Apetecer es tender hacia una cualidad determinada del mundo, con la cual ya nuestro cuerpo estaba en sintonía. Esto es lo que llamamos 'instinto', 'apetito'⁹.

Con la aparición del instinto empieza también a despejarse y a 'mapearse' ese mundo, uno de cuyos centros constelativos será ese bien que atrae a sí, que se-duce.

⁶ Santo Tomás, comentando al Pseudo Dionisios, In lib. de divinis nominibus, lectio XI, dice: 'Dios es causa del amor, en cuanto engendra el amor en sí y lo causa en los otros entes como una imagen y semejanza de sí mismo.'

⁷ Dante, *Divina Commedia*, Par. XXXIII, 145.

⁸ *Omne animal diligit simile sibi*, Eccli 13.19. Comenta Sto. Tomás: 'la semejanza es causa de amor' In *Ethic.* 1, 8, lectio 1.

⁹ 'Instinto': de instigar, azuzar, despertar la naturaleza de algo, el interés a alguien para empujarlo hacia los fines del instigador. Se habla, por eso, de instigación demoníaca. El término ad-petere y de aquí, appetito, es más neutral: significa buscar en una dirección determinada.

Y es de este modo, encontrándose a sí fuera de sí, como el nuevo individuo empieza a comprometerse con lo que no proviene de él, con lo externo; se hace solidario con la vida universal que corre y que va a perpetuarse a través de él.

El medievo reconocía —y esto viene desde muy antiguo— dos grandes apetitos en la naturaleza sensible, ligados a ciertas cualidades del mundo, buenas a tal punto, que todos los seres animados (en la escala superior de organización) los apetecen, sin excepción:

a) el apetito de lo otro (lo que el animal descubre como su alimento 'lo gustoso', lo asimilable). *Asimilando*¹⁰ los bienes nutricios es cómo el animal hace de los elementos de la tierra parte sustancial de su propio organismo.

b) el apetito del otro, (la fascinación que produce el descubrimiento del congénere, sólo sexualmente diferenciado)

Para hablar en lenguaje mitológico, los dioses, Venus a la cabeza, tejen y aseguran sus propios designios, a través de los apetitos que mueve un poder venéreo incontrolable¹¹ (como hacía el oráculo délfico a través de palabras). Ahora, en el juego de lo oculto y de lo manifiesto, de lo providencial y de lo instintivo, el animal, satisfaciendo su propia inclinación radical hacia el otro, co-labora sin saberlo (he aquí lo oculto para él) en el afianzamiento de su identidad específica en el mundo. Incluso, co-labora en el proceso de la vida universal, si es verdad que hay una suerte de sintonía y equilibrio interespecíficos; si es verdad que todos importamos a la vida de todos.

¹⁰ Ad-similar, hacerse semejante a otro; en el conocimiento, por ejemplo.

¹¹ Se creía, incluso en los tiempos de Santo Tomás y Dante, que el tercer cielo, el de Venus, gobernado por los Tronos, se mueve según la potencia y el influjo del amor físico. Es así como Dante inicia la canción primera del tratado segundo del Convivio: *Voi ch' intendendo il terzo ciel movete*. (Vosotros-angeles-que, comprendiendo, movéis el tercer cielo).

Lo manifiesto, 'lo objetivo' es la belleza.

'Deleitarse en el aspecto de una mujer —dice Santo Tomás— es el principio de que haya enamoramiento de ella. Nadie empieza a amar a alguna mujer si primero no se ha deleitado en su belleza'¹².

Sin embargo, es a causa del placer, en el que el animal consume y 'perfecciona' plenamente su impulso hacia la belleza del otro que participará de la obra universal de regeneración continua del ser finito.

Pero hay grados de participación. Y la bestia no 'está en la inteligencia' de la obra para la que trabaja. Es instrumento dócil de las intenciones que vienen 'de arriba'. Es inocente.

Para el mundo antiguo y medieval, ser sujeto significaba, en cambio, participar de la inteligencia de los fines, no quedar fuera de ella. Esto, ante todo. Aristóteles decía que es sólo esta participación de la inteligencia en lo inteligible la que nos hace semejantes a los dioses. En la medida de lo posible¹³.

Y justo en este punto se produce la diferencia —el abismo, habría que decir— entre pensamiento clásico antiguo y la nueva experiencia religiosa. Mientras que para Aristóteles, por ejemplo, la finalidad del Universo no es otra que conservarse a sí, 'teorizando alrededor de los dioses': rotando y produciendo los ciclos de las cosas naturales —eternamente—; para el cristiano medieval, el fin, la finalidad del Universo tiene que ver con su acabamiento temporal (su fin); tiene que ver con la consumación de los siglos y el advenimiento del Reino para el hombre. En otros términos: *la finalidad oracular*

¹² Santo Tomás, PP. q. 28 art. 5 ad 3.

¹³ 'Sin embargo, en la medida de lo posible, hay que ser como los inmortales' Aristóteles, *Ethic.* 1177b 35. Algo parecido, en *Metaph.* 1072b 15. Refiriéndose a que es un bien el ente que es por necesidad, pues es ente y principio al mismo tiempo, agrega: 'Así, pues, de tal principio penden el cielo y la naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo'.

de la creación trasciende su puro continuismo natural. El cosmos, la sustancialidad física, queda en el camino, por cuanto toda la vida del Universo está ordenada a, es instrumento de, la consumación de la historia humana¹⁴. Y resulta evidente, de una evidencia no conocida por el mundo antiguo, que esta historicidad pasa, a su vez, por la sexualidad como su condición ineludible.

¿Obvio? No tan obvio si lo relacionamos con el nuevo modo con el que la cristiandad entiende la relación entre sexualidad y Providencia.

Obvio podría ser, en todo caso, recordar que la sociedad es renovación de sí a partir de sí (una identidad reflexiva), y que, entonces, la sexualidad resulta ser el acontecimiento eje de la vida común.

Sin embargo, se tiende a olvidar —y entonces no resulta tan obvio— que una sociedad se está produciendo siempre a partir de las regularidades —que sólo estadísticamente son tales— de ciertos hechos radicalmente irregulares, contingentes hasta lo anecdótico que ocurren a diario, a toda hora. En el plano más visible de la anécdota, el encuentro casual, imprevisible de dos seres que vienen, cada cual de lo suyo, de dos 'transeúntes': un hombre y una mujer y la formación efímera o duradera de una pareja humana. En el plano microscópico, la arremetida triunfante de uno, entre legiones de espermatozoides, y el encuentro con el óvulo en el que se recoge.

En virtud de estas laberínticas peripecias tanto históricas como biológicas, cada individuo es la suma

¹⁴ 'El movimiento del cielo es a causa de la completación del número de los elegidos. Por lo que concluida ésta, cesará el movimiento del cielo...' Sto. Tomás De Pot. q.5, art. 5... 'La inmortalidad de los cuerpos humanos después de la resurrección no será por virtud natural sino por virtud divina; por ésta los cuerpos se conservarán en su ser. Pues, en verdad, la causa natural de la corrupción —que reside en los cuerpos celestes— será suprimida Sto. Tomás, In Jo. c 6. Y una consecuencia directamente espiritual: 'El tiempo es causa del olvido, pero sólo por accidente, en cuanto el movimiento es la medida del tiempo y es causa de las transformaciones. Pero luego del juicio no existirá movimiento en el Cielo; y no podrá haber olvido'. IV, Sent. 50, 2, 2 q.1 a 1, ad 3.

inagotable y, por tanto, 'irrastreable' de los accidentes y contingencias de la historia que explica que tal individuo haya llegado a ser el ser que ahora está aquí actuando y sufriendo en esta sociedad. Suma de accidentalidades en la que cada eslabón fue absolutamente necesario para dar cuenta exacta no de la existencia en general, sino de ésta, que es la mía o la tuya. En otras palabras, cada individuo representa el efecto contingentísimo de un pasado absolutamente necesario para explicar esta contingencia. Pero esta misma relación vale a partir de ahora: Yo soy la causa necesaria de efectos históricos inagotables que, se comprende, no puedo conocer y, menos aún, prever. Por esto, y por otras razones¹⁵, cada cual no carga una universalidad abstracta —ser hombre, ser racional— sino esta historia, de la que no puede desafiliarse, que aquí, en este individuo, toma ahora tal o cual rumbo, tan accidentado como aquel del que viene.

La sociedad, la historia, están construidas sobre peripecias elementales: sobre los modos en que los seres humanos se encuentran, se apetecen, se cruzan, crean nuevos lazos de parentela, de asociación y de exclusiones; y se organizan para cuidar los derechos de las generaciones que vienen. El amor sexual humano, que a nosotros nos parece hoy algo tan privado entre dos seres, para el medievo tuvo siempre un sentido cósmico-providencial, y esto lo subrayó con una energía inusitada, Tal vez tuvo motivaciones que para nosotros son hoy menos dramáticas: La rudeza de las costumbres; la brutalidad en las relaciones sexuales, el proverbial abandono de los críos, la peligrosa práctica del aborto; y los famosos jinetes del apocalipsis que, cada cierto tiempo cabalgaban sobre Europa y hacían temer la desaparición de la humanidad.

Es así como, en resguardo de una supervivencia siempre amenazada, y en el marco de una metafísica en

¹⁵ Otra razón: porque es 'el ser necesario' de otros, que para éste son contingentes, meramente posibles.

la que primó el sentido oracular de la historia, la lujuria pudo aparecer ante la reflexión teológica como un mal de consecuencias mucho más vastas e imprevisibles que cualquier otro; un mal mucho más profundo, en cuanto desorienta, descamina respecto del apetito más certero en su finalidad supraindividual.

4. Queda ahora por examinar el segundo aspecto que, a los ojos del medievo, hace de la lujuria un exceso, en el sentido más fuerte de separación, de corte. Y este aspecto ya no tiene que ver con la totalidad del ser sino directamente con el ser del otro, con el ser-ante el prójimo.

Echando una mirada retrospectiva a los vicios examinados: —salvo, quizá, la soberbia¹⁷— todos ellos representan modos de estar-con-los otros¹⁸, a raíz de nuestras preocupaciones cotidianas en el mundo y de las transacciones que hacemos en común. Pues, es a causa de transacciones concretas, de tareas específicas, que van surgiendo los modos defectivos de asociarnos a la vida común: la envidia; la avidez por juntar riquezas y guardarlas; la ira y el resentimiento, etc. En cualquiera de estas conductas, la convergencia o la divergencia es en torno a otra cosa, a algún interés, a causa del cual el prójimo colabora, sirve (como instrumento) o se vuelve nuestro enemigo. Para decirlo con un término ya empleado: en todas estas conductas, la relación al otro es una relación de soslayo, simplemente la de estar con alguien en tal o cual tarea, donde la tarea misma es lo que se tiene al frente.

Lujuria, en cambio, es el mal que proviene de un apetito —tal vez el más fuerte y decisivo para la vida— en que el otro es objeto y, a la vez, fin final de la apetencia.

¹⁶ Hemos dedicado tres capítulos al sentido oracular de la Historia (Providencia divina vs. libertad humana).

¹⁷ En la soberbia, la conciencia se instala como principio de lo que es. Y esto puede ocurrir en la soledad 'del Paraíso'.

¹⁸ Ser-en otro. Remito al cap. I de este libro.

Ahora bien, el hecho de ser el prójimo —que es sujeto y fin en sí mismo— 'objeto' del apetito sexual, me parece que crea una situación de privilegio, que nos devuelve a un problema que ya habíamos examinado: el de ser ante otro sujeto.

Resulta que el apetito hacia el otro es tal vez el único apetito en el que no es posible separar en el acto mismo, sin lesión, sin ofensa, el ser-con otro del ser-ante el otro; la relación de presencialidad de la que hemos hablado. El único modo posible en que otro sujeto 'podría dejarse ser objeto', sin perder su dignidad de ser. Pero también el modo más común y frecuente por el que el individuo experimenta la ofensa (o el ultraje) de una objetivación no deseada.

No habría que admirarse, entonces, de la tremenda sensibilización que ha existido siempre con referencia a este apetito, y que más que obedecer a una teoría o a unos tercios prejuicios (que por cierto existen), obedece a la intuición que todos tenemos de que en el acto sexual, en la vida sexual, está en juego un valor esencial de la subjetividad y de su ser 'inobjetable'. Algo esencial para la dignidad humana. Y tal intuición se traduce, según épocas y culturas, en actitudes, modos, modas, reglas, instituciones, por los que una sociedad da curso a las prácticas sexuales, las ritualiza y 'las ordena'¹⁹.

El tema de la lujuria expresaba, pues, en general la forma degradada de esta relación compleja y sensible.

Pues, así como el amor humano no debería perder de vista el fin supraindividual en el que está inserto ('El puesto del hombre en el Cosmos'), así tampoco debería perder de vista el hecho de que el otro individuo es un fin en sí mismo, exigencia que la lujuria —una de las formas sensibles del amor de sí, 'primer grado del amor',

¹⁹ Ordenamiento y represión son aquí términos que se implican.

según San Bernardo—pasa por alto y rompe, escindiendo así el sentido más noble de la posesión sexual²⁰.

Y es este doble aspecto —individual y específico— el que Santo Tomás enjuicia con severidad:

Como amor de sí—como soberbia— la lujuria es el fracaso del amor humano, del amor benévolo que siempre querrá el bien de aquel a quien ama. El amor de sí, en su modo más sensible y directo, deja al otro desguarnecido, injustificado. Y ésta es la esencia descarnada de la ofensa²¹.

Pero este amor de sí representa también el fracaso de la inteligencia humana, que es tal porque conoce los fines universales y actúa proporcionalmente en relación a ellos. Ahora, el fin universal, común, del acto sexual es la conservación de la especie y la educación de la prole, fin del que debe cuidar la sociedad entera.

'Pero el bien común es ordenado por la ley. No así el bien privado, que subyace a la ordenación de cada cual. Y así es cómo en el acto de la virtud nutritiva, que está ordenado a la conservación del individuo, cada cual puede determinar para sí qué alimento le conviene. Pero, determinar cuál debe ser el acto de generación no pertenece al arbitrio de cada cual, sino al legislador, a quien corresponde ordenar acerca de la propagación de los hijos, como lo declara también el Filósofo en II Política (Libr. VI, cap. XVII).'

Hay en estas palabras un rigor sin concesiones.

En contraposición al amor benévolo, del que ha dicho San Agustín 'Ama y haz lo que quieras', la lujuria es la forma más sensible y directa del amor de sí, relación de soslayo a otro, que hace regresar al individuo al estado de ensimismamiento y soledad ontológica del cual partió.

²⁰ A propósito de posesión, ver cap. dedicado a la avaricia.

²¹ La ofensa, núcleo de la experiencia moral.

CAPÍTULO XIII

EL ESPÍRITU DE LA GULA

(Apetito desordenado de comer)

1. Todo hombre apetece el alimento. Y lo busca por sí mismo y no por otra cosa como un bien primario para su cuerpo¹. A pesar de todo esto, 'objetivamente', el alimento se ordena, como a su fin propio, natural, a algo que trasciende la inmediatez de esta apetencia: se ordena a la conservación de la vida, que es lo máximamente apetecible² y que no podría lograrse sin el alimento. Por eso, 'casi todo el trabajo humano se ordena a la alimentación'. Esto lo recuerda Santo Tomás³.

Cabe afirmar que el primer saber acerca de 'lo extraño benéfico', de 'lo otro confiable', se da a través del proceso de degustación y asimilación del alimento por el que el animal se abre, se expone a lo otro. Y es en virtud de este bien en sí, de eso que brinda quietamiento y placer, que inicia sus correrías por el espacio externo. Y empieza a marcarlo, a 'mapearlo', a convertirlo, en fin, en el mundo de sus correrías, de sus andanzas, de su trabajo.

¹ Es decir, no lo busca como un bien que necesita (para sobrevivir); lo necesita porque lo busca ('Subjetivamente' representa un bien en sí).

² La vida es lo máximamente apetecible, puesto que es la condición y el fundamento de todos los bienes que puedo conocer y de los que puedo gozar. No está claro, sin embargo, que sea un bien en sí. Al menos, lo niega Sócrates frente a sus jueces: 'Una vida sin examen no merece ser vivida'.

³ Sto. Tomás, op. cit. q.XIV, art. 4.