

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA



TESIS DE GRADO

PENSAR DESDE LA COTIDIANIDAD

POSTULANTE: ANGELO MEDINA LAFUENTE

TUTOR: M.SC. ANÍBAL IVÁN SALAZAR RODRÍGUEZ

La Paz – Bolivia

2022

RESUMEN

La presente tesis aborda dos aspectos fundamentales relacionados con la antropología filosófica: la situación o condición humana y la esencia de la vida humana. A partir del pensamiento del filósofo español Josep Maria Esquirol, y con la ayuda de pensadores como Giorgio Agamben, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, entre otros, reflexionaremos sobre esos dos aspectos. Al determinar la situación humana, surgirán conceptos como la casa, la periferia, el amparo, el cuidado, la compañía, que ayudarán a aliviar la existencia humana que casi siempre es expuesta. Y, en torno a la esencia humana aparecerán ideas fundamentales, a saber, el repliegue del sentir, la generosidad, la bondad. Todas estas reflexiones se encaminan a partir de la revalorización o vuelta a lo que se llama cotidianidad, que fue puesta en segunda clase por el pensamiento del Romanticismo y algunas corrientes existencialistas. La cotidianidad será una reconciliación, por llamarla de algún modo, entre la existencia expuesta y la existencia íntima.

A mi madre, por ampararme.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a todas las personas que me colaboraron durante mis estudios hasta finalizarlos. A la Universidad Mayor de San Andrés, por ser centro de formación. A la Carrera de Filosofía y a su personal administrativo. A mis docentes, que a largo de estos años fueron orientándome con palabras, libros.

Al director de Carrera. A cada uno de los docentes que conformó el tribunal de revisión. A mi tutor de tesis, por la guía, por su tiempo y por las recomendaciones.

A todos, mi profundo agradecimiento.

ÍNDICE

Introducción	3
Saber esperar.....	3
Constelación conceptual.....	7
I. No hay ningún paraíso	11
1.1. Aburrimiento.....	11
1.2. En la horizontalidad.....	14
1.3. Estar afectado.....	17
II. Amparo casero	22
2.1. La casa.....	22
2.2. Caldear la casa.....	25
2.3. Compartir mesa.....	29
2.4. Despeñar.....	35
III. El gesto cotidiano	41
3.1. «Enséñale lo sencillo».....	42
3.2. La repetición de lo similar.....	43
3.3. La musicalidad de la vida.....	47
3.4. Un animal que se asombra.....	51
3.5. «Ecos aventureros».....	55
IV. La felicidad de la intemperie	59
4.1. La experiencia de la felicidad.....	60
4.2. «Poco es suficiente».....	62
4.3. No ceder.....	64
4.4. La felicidad ensimismada.....	66
V. La generosidad	71
5.1. El dar.....	71
5.2. Dar tiempo.....	73
5.3. Gestos de generosidad.....	75
5.4. La bondad cotidiana.....	77
5.5. El agradecimiento.....	85
Las afueras	87
Bibliografía	90

INTRODUCCIÓN

SABER ESPERAR

En 1514 el artista renacentista alemán Alberto Dürero realizó un grabado dedicado al erudito y pensador cristiano san Jerónimo, el santo se encuentra en su luminoso y bien ordenado estudio. La habitación es una celda, separada de otra contigua por un tabique que parte a la media una de las ventanas de medio punto que abre al claustro. Una habitación modesta, con lo necesario para el estudio y la meditación; un aire de tranquilidad y abrigo recorre el espacio íntimo de san Jerónimo. El umbral lo protege un león durmiendo, acompañado de un perro que duerme profundamente, con su pata en contacto con la garra del león; el santo está al fondo; esta disposición remarca más su alejamiento e intimidad de lo que sucede afuera. Tiene un pequeño escritorio que se apoya en una mesa grande, encima un tintero y un crucifijo. Jerónimo está concentrado en la escritura, en sus pensamientos y en compañía de sus animales.

Lo que el artista de Núremberg quiso representar con el santo es la *vita contemplativa*, la dedicación al estudio y al pensamiento, a la orfebrería de la palabra en la escritura. Un ámbito que en nuestros días está ausente, reemplazado por la aceleración y la dispersión de nuestro tiempo. Paradójicamente, tenemos los aparatos electrónicos más eficaces para medir el tiempo, pero sucede que la medida es justa, apretada; no nos damos tiempo y no damos tiempo. Aparentemente, la espera no es una opción confiable porque creemos en el avance, es decir, sospechamos de aquello que no nos da seguridad de progreso. Somos más de expandir que de ahondar. Hemos perdido la capacidad de demora, de saber esperar, de buscar en nuestro día a día la *vita contemplativa*.

Somos más de movimiento que de quietud. El movimiento en demasía puede provocar desorden, frustración, una inquietud que entorpece profundizar el pensamiento. El

pensar no es del caminar deprisa. Quizá siga más tiempo san Jerónimo en su escritorio, —ya lo ha estado—, por el ánimo soñoliento de sus animales, y así continuará; y el cambio de luz en su estudio, la puesta del Sol le avisará cuánto tiempo ha pasado. Su tiempo no es de exactitud, sino de un transcurso lento, fluido; no se mide con manecillas; no se alarma ni se frustra si no acelera su trabajo; prefiere el proceso más que el fin. No le desanima no poder abarcar más en un día.

Tomar en consideración la cotidianidad es un retorno al tiempo que espera y que vuelve a comenzar. No es un comienzo de lo idéntico o un eterno retorno, sino, un comienzo de lo similar. Lo cotidiano, esa *vita contemplativa* que en épocas pasadas preferían los santos ermitaños, es dar tiempo a uno mismo y a los demás, del mismo modo, dejar tiempo a las cosas, al mundo, respetar los procesos.

Contrario a la espera es la desesperación, resistir a ella no es fácil, de ahí que se necesite la paciencia, volver a empezar. El filósofo español Josep Maria Esquirol menciona que la desesperación tiene poderosos aliados: «Todas las cerrazones, negruras y debilidades de uno mismo, todos los infortunios y desgracias, todos los males y sufrimientos del mundo»¹. El saber esperar es resistir la desesperación. La paciencia es mantener esa espera, es detenerse... «¡Ten paciencia!» se dice coloquialmente, es una fuerza silenciosa, prosigue Esquirol, «que espera a pesar de todo»². La paciencia, la espera, resisten a las adversidades de la vida, resisten sin desfallecer, resisten al desánimo sin desesperarse. Esquirol aclara que puede ser natural confundir paciencia con resignación, cuando incluso se contraponen. El que se resigna no tiene por qué esperar nada; el que es paciente espera. La resignación es ver las cosas acabadas, mientras que la paciencia no; es más bien, continuidad de ellas. Etimológicamente, paciencia es pasividad y actividad. La palabra griega *hypomoné*, paciencia, se puede traducir por «acción de resistir detrás», «fuerza de resistencia», «poder de aguantar sin rendirse». En latín *patiens* sig-

¹ Esquirol, Josep Maria. *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Editorial Paidós. Barcelona. 2009. p. 150

² Esquirol, Josep Maria. *El respirar de los días*. p. 151

nifica paciente, tolerante, sufrido, y *patientia*, paciencia, constancia, tolerancia. Por tanto, la paciencia es perseverancia, continuidad, constancia; ella evita la precipitación, la caída en el pozo de la desesperación. La paciencia sabe esperar, valga la redundancia.

En el cristianismo de la Edad Media se hablaba del Vicio de la Desesperación y era representado en la pintura con una figura femenina que acababa de suicidarse, e inmediatamente acudía un demonio para recoger su alma; era considerado como un pecado. El cuadro del pintor florentino Giotto di Bondone que se encuentra en la Capilla de la Arena en Padua, es muy impactante; un rostro con escasa piel, un cuerpo que parece aun tener vida, con las manos cerradas, apretadas, y arriba, como si fuese un marco de una puerta, la inscripción *desperatio*.

Es fácil confundir la paciencia, el saber esperar, como inactividad. Con la paciencia actuamos en el momento oportuno; la paciencia evita actuar precipitadamente. Esquirol advierte que es, además, peligroso que la paciencia termine en resignación, y la impaciencia sea vista como buena. Recomienda que la paciencia no sea adormecida o aletargada, sino una paciencia de vigilia.

La espera está en las pequeñas cosas; no sólo esperamos lo extraordinario, también, aquello que encierra lo cotidiano, por ejemplo, esperar que llegue un amigo para dar un paseo, esperar compartir mesa con nuestra familia, esperar a que los hijos salgan de la escuela, esperar a un ser querido que llega de un largo viaje. «La vida es un tejido de esperas y esperanzas»³.

Resistir. Hasta ahora señalamos la espera como una manera de resistir la desesperación, y la paciencia, como resistencia a la precipitación. Pero el núcleo de la resistencia está en hacer frente a aquello que mella, disgrega, degenera nuestra condición humana, como el poder, el dominio, el nihilismo, sobre los cuales iremos reflexionando a lo largo del escrito. El existir es resistir, a esto añade Esquirol que la resistencia es un movi-

³ *Ibíd.*, p. 149

miento de la existencia humana. Resistimos porque la vida humana en la intemperie no es nada fácil. «La dureza de la realidad», decimos, frase que es ya es un pleonasma. Pero la resistencia que expresamos no es alcanzar alguna meta o un objetivo, sino resistir a aquello que afecta la condición humana.

Entonces la resistencia se opone a todo lo que degenera, desgasta nuestra situación, por eso es necesario insistir en la resistencia. Del mismo modo, desde dónde y cuál es el punto de referencia de la resistencia. Aquí tomaremos en consideración la *casa* como punto de partida para pensar nuestra condición, como retorno a ella; no sólo es un refugio ante las inclemencias meteorológicas, también nos abriga del frío del nihilismo; nos repone del desgaste. La casa nos remite a lo cotidiano, a lo casero; la casa es más de infinitivos que de ideas abstractas, de ahí la importancia de *casar*, esto es, reunir, juntar. La casa no expande, abraza. El gesto del abrazo evoca a los demás; la casa es cercanía, proximidad, familiaridad.

La casa alberga la cotidianidad, es nuestro día a día: ahí está uno mismo y los demás, están las cosas, lo que hacemos cada día. En ese «cada día» consideramos que está la desvalorización que tiene en nuestro tiempo lo cotidiano, porque nos remite a repetición, a rutina, de ahí que busquemos más sentido en la salida. La casa es un punto de orientación; cuando sabemos por dónde sale el Sol ya estamos orientados, y con esa indicación continuamos la marcha: del mismo modo ocurre con la casa, es un punto de referencia: estar en casa no es encierro, se trata más bien, de dar sentido a la salida; saber orientarnos en la intemperie.

¿Por qué es necesario orientarnos? En las afueras es donde se hace más evidente lo que desgasta nuestra condición humana; en las afueras es donde más vulnerables, afectables somos. Precisamente el hecho de que el ser humano es afectado, herido, es parte de nuestra condición humana, —si es que no es la principal; esto nos llevará a considerar que el gesto más humano, precisamente porque somos vulnerables, es el amparo. La casa nos ampara, está claro, de la misma forma que lo hacen los otros.

La figura del otro en nuestros días es difusa, abstracta. La resistencia está en contra del marcado individualismo a que estamos sometidos, está en contra de la autorreferencialidad, en pensar que somos únicos, en ver a los demás desde lo alto, no desde la horizontalidad de la tierra. La cotidianidad es cercanía, y esa cercanía abraza al otro. Para explicar esto en las páginas posteriores tomaremos la imagen del compartir mesa.

Estamos en la intemperie, nuestra situación humana es de las afueras, no estamos en ningún paraíso. La casa está construida en la intemperie. Precisamente, porque estamos en las afueras es que el gesto más humano sea el amparo. Y, amparar a los demás nos lleva a la generosidad o bondad. La generosidad es la virtud de dar; viene de generar, crear, hacer; al dar no esperamos nada a cambio, sólo damos; no se da lo que nos sobra, sino lo que generamos. La generosidad no viene de nadie que esté arriba, su movimiento no es de arriba abajo, porque nadie está por encima de nadie, su gesto es de lado a lado.

CONSTELACIÓN CONCEPTUAL

En un escrito de 1933 titulado *La enseñanza de lo semejante*, Walter Benjamin recurre a las «constelaciones estelares» para explicar la «experiencia de lo semejante». La constelación estelar, sostiene Benjamin, «expresa una unidad característica, por lo que la índole de los planetas individuales se reconoce de acuerdo a sus respectivos efectos sobre la constelación»⁴, es decir, que existe una relación entre lo individual y lo colectivo con un tipo de afinidad que ayuda a dar forma a la constelación.

Lo que señala Benjamin nos ayudará en el plan de la presente tesis, donde cada concepto no perderá su relación con lo expuesto antes y con lo que vendrá, dando lugar a una *constelación conceptual*. Los conceptos en la constelación, aunque uno sea más

⁴ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Editorial Taurus. España. 2001. p. 86

pequeño que otro o que no tenga tanta luminosidad, dan forma y hacen posible la constelación. Cada punto de la constelación conceptual nos permite notar las diferencias para no dispersarnos en el vacío o en el desierto. La diferencia aunque mínima será indicio de relación.

También la palabra «método» en su sentido etimológico puede guiar en el plan, su significado es «camino». La imagen del camino se opone a la «vista panorámica». Aquí lo que intentamos es mirar de cerca, no de arriba a abajo, sino de lado a lado, o incluso mirar de abajo a arriba sin que ello sugiera ninguna actitud servil: lo importante es ver la grandeza de algunas cosas que han sido empequeñecidas. No obstante, no se intenta apartar del todo la vista panorámica, la exclusión, en lo que se intenta plantear, es contradictoria.

La vista panorámica casi ignora las dificultades, los obstáculos del camino, mientras que caminando las dificultades se afrontan, damos atención a los márgenes del camino, vemos al otro que se cruza con nosotros, los compañeros de viaje. A modo de motivación se suele decir: «retroceder sólo para tomar impulso», quizás sea mejor retroceder para ayudar al que le cuesta seguir el paso, o al que está desorientado. El camino del pensar, en este caso, implica una responsabilidad con los demás.

Es necesario advertir que el camino, éste del pensar, no llegará a una meta ni se afincará en ningún sitio. Importarán los puntos donde nos detengamos para orientarnos, pequeños centros, provisionales, que nos ayudarán a pensar «si vamos bien» para poder continuar. El camino del pensar no recorre grandes extensiones ni intenta ir muy lejos.

La palabra latina *altus* no sólo significa «alto, elevado», sino también «profundo, hondo, que está en el fondo». En este sentido, lo más alto verdaderamente significa lo más profundo. No la constelación conceptual que esté más elevada, sino la que profundamente pueda orientarnos; no el camino que llegue más lejos, no la subida por cuestas

para mirar desde allí empequeñeciendo a lo que nos rodea, sino el camino que esté cerca y ahonde.

El amparo casero, la casa, el compartir mesa, la cotidianidad, la resistencia, la generosidad, son los puntos de la constelación o los puntos del camino que nos orientarán. Cada uno de ellos desarrollan los dos problemas principales de la tesis: la *condición o situación humana* y lo más nuclear de la *vida humana*. Reflexionar sobre lo humano sitúa al presente escrito dentro de una *antropología filosófica*.

No tenemos la intención de presentar algo novedoso, sino pensar sobre lo mismo, al igual que otras posturas filosóficas lo hicieron, en especial la del existencialismo, manteniendo un horizonte común: lo humano, su situación. Los puntos de la constelación o los del camino que se indicaron (la casa, el amparo casero, la cotidianidad...) nos permiten reflexionar sobre lo que plantea el filósofo español Josep Maria Esquirol, donde también existen puntos que surgieron de otros pensadores (Nietzsche, Levinas, Heidegger...) que nosotros rescatamos para que la constelación conceptual tenga contornos más visibles o los puntos del camino orienten en la intemperie.

Muchas veces, la intención de presentar algo novedoso crea un discurso que poco o nada nos orientan. No precisamente innovar, sino repetir, así enseña Sócrates. En una anécdota recogida por Jenofonte, cuenta que Hípias al retornar a Atenas, le pregunta a Sócrates: «¿Todavía sigues diciendo, Sócrates, las mismas cosas que te oí decir hace mucho tiempo?», y Sócrates responde: «Si Hípias, y, lo que es más sorprendente todavía, no sólo digo las mismas cosas siempre, sino que sigo hablando de los mismos tópicos, en cambio tú, como eres un erudito, nunca dices lo mismo sobre las mismas cosas», e Hípias concluye: «Descuida, siempre intento decir cosas nuevas».⁵

Estar al margen, mantener distancia, permiten pensar desde otra constelación o detenerse en otros puntos del camino del pensar. Estar al margen no es desentenderse de la

⁵ Jenofonte. *Recuerdo de Sócrates*. Trad. Juan Zaragoza. Editorial Gredos. Madrid. 1993. p. 176 (IV, 6).

situación, es estar en vigilia para intervenir en el momento oportuno. Resistir, pensar desde la cotidianidad no supone ni intenta ser una victoria frente a la situación de intemperie; la vida no es plenitud ni perfección. Sólo queda resistir, y no debe confundirse con resignarse o desistir, es no ceder, no ser un colaboracionista, por eso es necesario resistir desde la marginalidad.

I. NO HAY NINGÚN PARAÍSO

Masaccio exageró en su cuadro de la expulsión del paraíso. El fresco del pintor italiano que se encuentra en la Capilla Brancacci, en la iglesia de Santa María del Carmine en Florencia, nos muestra a Adán y Eva desconsolados por la expulsión. Rescatamos del cuadro el terreno árido, en contraposición al paraíso. Masaccio nos muestra que estamos al descubierto, desprotegidos, por eso el llanto de la figura de Adán y el lamento de Eva, pero salen juntos, están en compañía; están al descubierto, pero juntos. En ese terreno árido, en la intemperie, en las afueras, es difícil sostenerse de pie solos.

Sostenemos que no hay ningún paraíso, sin embargo, pensemos en el paraíso edénico. Siguiendo con el relato del Génesis, al echarnos se nos sentenció a labrar la tierra: *Con el sudor de tu frente comerás el pan*. En el paraíso todas las necesidades estaban realizadas, su imagen corresponde a la de plenitud y perfección; ahí las necesidades y las cosas estaban hechas. En el paraíso no había mucho que hacer. *Hacer* viene del latín *facio*, esto es, producir, causar, obrar, trabajar. La falta de trabajo lleva al aburrimiento.

«En el paraíso imposible había todo tipo de animales, salvo vacas».

1.1. ABURRIMIENTO

Generar alimento, secarse con el brazo la frente después de trabajar la tierra, el dedicarse, el esforzarse, no pueden ser castigados. No hemos sido expulsados del mejor lugar. En el paraíso había un sentido de la vida dado, hecho, mientras que en las afueras se va generando, haciendo.

En el «paraíso imposible» no había vacas. No las había porque se trata de un animal que asociamos con la leche, y para tener leche hace falta esforzarse; el esfuerzo lo relacionamos con el trabajo, lo que se hace, lo que se genera. Las vacas no formaban parte

del paraíso porque todas las necesidades estaban hechas, dadas; no había que esforzarse. Obviamente, esto es anecdótico, como señala Esquirol, lo importante no es lo que había o no en el paraíso imposible, sino cómo podría ser allí la vida humana.

Continuemos en el paraíso edénico. La falta de trabajo, (no de actividad), sino de *hacer*, puede llevarnos al aburrimiento. Un aburrimiento del vacío, es decir, los pasatiempos, las cosas están ahí, pero no nos ofrecen nada o nosotros somos indiferentes a ellas. Una indiferencia que conduce a una actividad, un estar ocupados, que no requiere ningún esfuerzo. Sin embargo, al ser expulsados, al sentenciarnos a labrar la tierra, ya se nos dio un sentido. Ese sentido es el trabajo, el hacer, que se traduce en dedicación. Un hacer paciente, continuo está lejos de ser simplemente una ocupación.

Lamentablemente un trabajo que se está perdiendo, un trabajo que no sólo se trata de las manos, sino de los demás sentidos, pero sobre todo hacer las cosas con dedicación, dando tiempo al proceso. Mientras el estar ocupados es lo que se daba en el paraíso imposible, esto es, el ocio, un pasar el rato, porque las cosas ya estaban servidas, no había esfuerzo, no se labraba la tierra, ni se ganaba el pan con el sudor de la frente, «no había vacas». Un ocio, como sostiene Esquirol, que decae en el aburrimiento y en el tedio. Define al tedio como la «mínima vitalidad, la mínima pasión, la mínima ilusión», por tanto, prosigue el autor, «en el paraíso no había trabajo, ni esfuerzo, ni pena»⁶. El problema está en la plenitud y en la perfección, que es lo que encontramos en el paraíso edénico, y en situar el centro de la vida humana en el «pasar el rato», que es lo que se da cuando se tiene las cosas hechas, cuando se siente que no falta nada.

Esquirol toma como ejemplo—de una vida plena y perfecta—la obra de Rousseau *Julia, o la nueva Eloísa*, una extensa novela epistolar. En una de las cartas, la protagonista describe a su amado el estado de felicidad en que se halla, no tiene problemas, consiguió lo que se había propuesto, pero, extrañamente siente una incómoda inquietud

⁶ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Acantilado. Barcelona. 2018. p.81

por la vida plena que creía llevar. Dice la protagonista: «Soy muy feliz; pero la felicidad me aburre», y deduce: «Vivir sin pena no es un estado del hombre; vivir así es estar muerto. Aquel que lo pudiera todo, sin ser Dios, sería una criatura miserable, porque estaría privado del gusto de desear».⁷

El aburrimiento puede darse, no estamos exentos, y cuando impregna la vida, nos desgasta. Es más, el aburrimiento disminuye la vida, porque no nos orienta, no tiene ningún objetivo, no es dedicación como el trabajo, es simplemente dejar pasar las cosas. El paraíso edénico viene a ser como el domingo de la vida; imaginemos que, si entre semana hubiese pocas cosas que hacer, el domingo era insoportable, no habría nada que hacer. El pasar el rato, el ocio, es bueno cuando sirve de paréntesis del esfuerzo del trabajo no, cuando abarca todos los espacios. Dejarse absorber por el aburrimiento y el tedio es desgastar la vida, consumirla. «El aburrimiento-tedio es como una enfermedad, que disminuye la vida, la vitalidad, una especie de cansancio del vivir. No se aburre nada en concreto, sino todo y nada. Así que ya no se desea nada, no se anhela nada, no se siente casi nada».⁸

Concluimos mencionando que el paraíso edénico es inimaginable para la vida humana. Etimológicamente también podemos insistir un poco más. Mencionábamos que el verbo «hacer», proviene del latín *facio*, con el castellano se perdió la ‘f’ inicial; el verbo latino *facio* se forma sobre una raíz indoeuropea *de-*, que significa ‘poner, colocar’. El verbo *facio* dio origen al adjetivo «perfecto», el prefijo *per-* expresa ‘totalidad o completitud’ y *-fecto* tiene relación con *facio*, entonces, como significado inicial «perfecto» era aquello que estaba ‘totalmente hecho’. Precisamente esta totalidad se da en el paraíso, aquí totalidad quiere decir, que las cosas son homogéneas, mientras que en las afueras se piensa en la diferencia, en lo similar, y en lo que no está completamente hecho. Lo «perfecto» pertenece al paraíso imposible, y el «hacer» —como infinitivo y no como adjetivo— a las afueras, que es ahí donde se da la vida humana.

⁷ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 82

⁸ *Ibíd.*, p. 84

1.2. EN LA HORIZONTALIDAD

Detengámonos. Una mirada más al cuadro citado de Masaccio. Podemos replantear lo expuesto líneas arriba: quizá la intención del pintor italiano no era exagerar la expulsión del paraíso, sino intuir lo que nos espera en las afueras, entonces tendría más sentido el paisaje desértico y desolador. Seguramente Masaccio quiere caracterizar la situación humana, no como arrepentimiento por lo que se hizo en el paraíso, sino como un estado, un sentir nada fácil para la vida humana. Y aún más, como un sentir, un gesto propio de la vida en las afueras, un llevar las manos al rostro como pesar de un desgaste continuo, de necesidad de cobijo.

La situación o condición humana es la de las afueras, se da en la intemperie, y allí el paraíso es imposible. La intemperie, quiere decir: sobre la tierra y bajo el cielo. Siguiendo con los hechos del Génesis, recordemos que se nos manifestó volver a la tierra, «pues de ella fuiste tomado; porque polvo eres y al polvo volverás». No es el peor destino, es pensar nuestra condición: en las afueras, en la horizontalidad de la tierra y en compañía de los demás.

Pongamos en consideración la palabra «humildad», deriva de *humus*, que significa «tierra». Entonces, en un principio, se podía reducir a tierra o lo que estaba muy cerca de ella o del barro. El escritor romano Marco Terencio Varrón indicaba que *humilior*, «más humilde», es quien está más inclinado hacia la tierra. Surgen expresiones como «casas humildes»⁹, que eran cabañas o chozas bajas de techo, o «volar humilde» que significaba volar a ras de tierra. Pero después, lo humilde se usó para referirse peyorativamente a algo, se lo identificó con la miseria o la ignorancia, con la pobreza. Ese estar en cercanía con la tierra se convirtió para referirse a una baja condición social. Posteriormente, el cristianismo relacionó pobreza con humildad, obteniendo un significado positivo para esta religión. Esto le sirvió a Nietzsche para atacar a la humildad del cris-

⁹ Varrón. *La lengua latina*. Libros V-VI. Editorial Gredos. Madrid. 1998. p. 166

tianismo, en su libro el *Crepúsculo de los ídolos*, escribe: «El gusano pisado se enrosca. Esto es inteligente. Con ello reduce la posibilidad de ser pisado de nuevo. En el lenguaje de la moral: *humildad*»¹⁰. Entonces el humilde para el filósofo alemán es aquel que vive—como gusano—en la tierra escondido para evitar peligro; la humildad para el autor de Zaratustra es cobardía.

Pero, lo que aquí interesa es el significado etimológico de humildad, como cercanía con la tierra, con lo bajo. Ahora, si tenemos que observar las cosas, a los demás, al mundo, ¿cuál sería el mejor lugar para mirar? Desde luego, una montaña, los «miradores» de las ciudades, estar en lo alto nos dan una mejor perspectiva, pues empequeñecemos las cosas, tenemos una «totalidad del mundo», un enfoque más amplio de las cosas. Sin embargo, ¿qué ocurriría si tuviéramos que mirar desde abajo? pues, las cosas ya no se verían pequeñas, nuestra mirada sería más de detalle que general, porque estaríamos más cerca de las cosas. Mencionábamos en la introducción, que la mirada no es de arriba abajo, sino, es una mirada de lado a lado, porque nadie está por encima. Esquirol sostiene que «la humildad ve el mundo desde la horizontalidad de la tierra, desde la altitud cero»¹¹. Nuestra mirada es desde la horizontalidad de la tierra hacia lo alto, es decir, vemos las cosas en su «grandeza», desde lo bajo vemos lo alto, apreciamos los detalles, no vemos la totalidad, lo homogéneo, sino la diferencia, la singularidad de las cosas.

La situación de nuestro tiempo pretende situarnos en lo alto, y esto se traduce en el progreso, mal asimilado. Bien, ¿cómo descender? Mediante el darnos cuenta de nuestra vulnerabilidad y finitud. Profundicemos, según Esquirol, la expresión del lenguaje coloquial «no somos nada», expresa un grado de consciencia, si lo mencionamos con seriedad; de la misma forma, la expresión «no somos gran cosa» pretende lo mismo, dar cuenta de la fragilidad humana. La vulnerabilidad y la finitud constituyen el fundamen-

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial. Madrid. 1992. p. 34

¹¹ Esquirol, Josep Maria. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Gedisa Editorial. Barcelona. 2006. p. 157

to para pensar en nuestra condición: pensar la muerte y el tiempo, detenernos para considerar la brevedad y la fragilidad de la vida humana, recordar que nos convertiremos en tierra y ceniza, son caminos de descenso que ayudan a tener consciencia en contra de la credulidad del ascenso.

Pero ¿hacia dónde nos conduce el descenso? Hacia la horizontalidad, el ser conscientes de nuestra vulnerabilidad y fragilidad humana. Hoy en día entendemos la soberbia o la arrogancia y el orgullo como contrarios a la humildad, también podemos considerar este contraste con caminos de descenso. La soberbia deforma la situación, la realidad, ella es aparente y pretenciosa. El orgullo nace del desconocimiento de sí mismo, al contrario del humilde que es consciente de su posición y de su cercanía con las cosas, porque la humildad, el estar en la horizontalidad, cercanos a la tierra, evita el autoengaño, la creencia en que somos ascenso, subida, y que nuestra posición está en las alturas. El mito de Ícaro es una muestra de autoengaño: creyendo que podía volar como un ave, olvidando que sus alas artificiales estaban pegadas con cera, se elevó demasiado, hasta que el calor del Sol derritió la cera, entonces Ícaro se precipitó al mar y murió; su padre, Dédalo, no pudo hacer nada. O también el mito del castigo de Sísifo: su condena está precisamente en la creencia de que un día la roca, de tanto empujar hasta la cumbre, se quedará clavada en la cima.

La humildad es una mirada atenta, es decir, es tomar en consideración la horizontalidad, la cercanía, la proximidad o familiaridad con los otros, con las cosas y el mundo, porque en esta mirada interior, no sólo se dirige al sí mismo, sino también, a los demás. «He aquí la enigmática y venturosa paradoja: el hombre humilde, porque se ve a sí mismo como “poca cosa”, puede ver y apreciar mejor a los demás»¹². En el reconocimiento de nuestra finitud es posible el descenso.

¹² Esquirol, Josep Maria. *El respeto o la mirada atenta*. p. 163

1.3. ESTAR AFECTADO

Esquirol sostiene que la esencia de la vida humana es la capacidad para quedar herido. Nuestra capacidad de sentir como la primera y más fundamental de todas las certezas, «vivir es sentirse viviendo». No sólo vivimos, sino sentimos que vivimos. Esquirol define esto como el «repliegue del sentir», como aquella reacción de los organismos vivos a los estímulos, precisamente porque sienten. Sin embargo, en la vida humana, en el reino vegetal y en las diversas especies animales, se dan diferentes modalidades e intensidades del sentir.

La vida humana constituida por el sentir ya tuvo sus argumentos Aristóteles añadió el sentir al pensar:

[...] el que ve, siente que ve; el que oye, siente que oye; el que camina, siente que camina, y así en todos los demás casos; hay en nosotros algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza; por eso podemos sentir que sentimos, e igualmente pensar que pensamos; ahora bien: por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos, ya que, como hemos dicho, vivir es sentir o pensar.¹³

Descartes reitera la misma idea:

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar.¹⁴

Con estas referencias podemos continuar con el sentir. El *sentire* latino indicaba tanto la percepción sensible como el pensar. A nosotros nos suceden experiencias por nuestra capacidad de sentir, o sea: «sentimos que sentimos», esto es lo humano, es el

¹³ Aristóteles. *Ética nicomáquea*. IX, 9, en: *Obras*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar. Madrid. 1977. p. 1292

¹⁴ Descartes, René. *Los principios de la filosofía* (I, 9). Trad. Guillermo Quintás. Alianza Editorial. Madrid. 1995. p. 26.

modo del ser del humano, enfatiza Esquirol. La pasividad es sinónimo muy cercano de afectabilidad, de sensibilidad y de vulnerabilidad. La pasividad es la capacidad de recibir, el encontrarse sintiendo. Ser sensible, abierto, pasivo, vulnerable, es lo mismo. Relacionamos regularmente lo pasivo con la falta de movimiento, pero, la pasividad es afección. Lo que nos afecta o hiere ya provoca cambios, transforma, conmociona.

A esta capacidad de recibir (pasividad) se suman los estados de ánimo. Esquirol, desde su lectura de Heidegger, argumenta que los estados de ánimo descubren nuestra manera de ser, nuestra apertura al mundo. «Existir significa *encontrarse* de una manera o de otra, porque no cabe no encontrarse de ningún modo»¹⁵. De la misma forma, los estados de ánimo dan cuenta de nuestra *situación*: «Siempre estamos en situación; siempre nos afecta la situación y nos encontramos de una manera o de otra. Por ello, la apertura del estado de ánimo es la más originaria de todas; es la apertura del sentir»¹⁶. Entonces, si nos detenemos en esa «apertura del sentir», reconocemos que el mundo se da en base al sentir. Las cosas del mundo se dan por nuestra capacidad de sentir. Más sensibilidad se traduce en más apertura. Esquirol menciona tres afecciones: El yo que se siente en la vida breve; la del tú que se ama y que te quiere; y la del mundo admirable que leemos. La afección del yo es la de sentirse vivo, en un tiempo breve, y en diálogo consigo mismo. La afección del tú es la de la no indiferencia, la de la compasión y del amor por el otro, el filósofo español lo compara con la amistad. Y la afección del mundo es la experiencia de estar situado como sujeto y que somos capaces de conocer y transformar. Por tanto, «yo-tú-mundo son experiencias que nos afectan que nos tocan, pero que no dominamos ni controlamos»¹⁷. Podemos resumir de la siguiente manera: el yo que siente la vida, el tú que se compadece, que se ama o que te quiere, y el mundo que se desborda. El «ser afectado» es lo humano.

¹⁵ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 36

¹⁶ *Ibíd.*, p. 37

¹⁷ *Ibíd.*, p. 41

Ahora, ¿por qué la capacidad de recibir, de sentir parece ser exclusiva del ser humano? recurramos a Giorgio Agamben y a la interpretación que hace de Heidegger del libro *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*. El filósofo alemán trata de la relación entre la «pobreza de mundo» del animal con el hombre como «formador de mundo», en otros términos, la relación entre lo simplemente viviente y el *Dasein* (el-ser-en-el-mundo). El hilo conductor de Heidegger es que la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es formador de mundo. Luego de que la piedra (lo no-viviente) es dejada de lado, porque es privada de todo posible acceso a lo que la circunda, Heidegger continúa directamente explicando la «pobreza de mundo». Es necesario aclarar que Heidegger no intenta una jerarquización, dar un valor, o medir en niveles de superioridad e inferioridad los puntos expuestos.

El mundo del ser propio del animal es el aturdimiento, que es el estar-dentro-de-sí del animal. «En cuanto está esencialmente aturdido e integralmente absorbido en su propio desinhibidor, el animal no puede obrar verdaderamente en relación con él: sólo puede comportarse»¹⁸. Lo desinhibidor, término heideggeriano, se puede interpretar como «ambiente». Entonces, porque el animal está aturdido puede comportarse; el aturdimiento es la condición para que el animal se comporte únicamente en un ambiente, y no en un mundo. Heidegger lo ejemplifica: a una abeja que es puesta en un laboratorio delante de una copa de miel, una vez que ha comenzado a libar, se le corta el abdomen, la abeja continúa libando, aunque la miel salga de su abdomen abierto. Heidegger toma esto de Jakob von Uexküll que realizó investigaciones de biología y zoología, fue alumno del filósofo. Se concluye con el experimento que la abeja no verifica la cantidad de miel ni la ausencia de su abdomen, ella continuaba su práctica instintivamente¹⁹. Con este experimento el filósofo alemán, constata que no hay un percibir, sino un comportamiento instintivo; el animal no sólo no percibe, sino que no le está dado la posibilidad. Entonces el aturdimiento es la sustracción de toda percepción de algo. En términos

¹⁸ Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo Editora. Argentina. 2016. p. 97

¹⁹ Agamben, Giorgio. *Lo abierto*. p. 98

heideggerianos, el ente no le está revelado, no está abierto, pero tampoco cerrado, simplemente al animal no le está dada la posibilidad de apertura. El aturdimiento, como esencia del animal, significa: no se encuentra en lo revelado del ente. Ni en el ambiente ni él mismo es revelado en cuanto ente²⁰. Precisamente la apertura sin desvelamiento define la «pobreza de mundo» del animal respecto de la «formación de mundo» que caracteriza lo humano. El animal no está privado de mundo, como la piedra, está abierto en el aturdimiento, en la relación, en el comportamiento con lo desinhibidor (ambiente).

Hasta aquí la lectura de Agamben de Heidegger. Sin embargo, para Esquirol es muy genérico hablar de los animales como lo hace Heidegger, el filósofo español toma otra alternativa que es la función creciente de la pasividad-sensibilidad. Para Heidegger es la angustia la que posibilita la apertura al mundo, mientras para Esquirol, es el «repliegue del sentir» la que comprende el yo-tú-mundo; la afección va ligada al estar «tocado» por el misterio de la vida, por las experiencias del yo, del tú y del mundo. No es que el animal esté aturdido, sino que el cambio en el sentir del ser humano en comparación con el del animal, no sólo es cuantitativo, da un paso a uno cualitativo.

Retomemos la pregunta: ¿Por qué la capacidad de recibir, sentir, es más profunda del ser humano? Una planta, un árbol pueden ser heridos, del mismo modo, otra especie animal, y si esto también se limitase al ser humano, no sería nada exclusivo sostener que la esencia de la vida humana es la capacidad de quedar herido, de ser afectado. Sin embargo, el ser humano solamente puede ser afectado, herido, abierto por cosas que no son cosas, es decir, al ser humano le afecta la consciencia de la finitud: estamos al dictado del tiempo, somos tocados por la muerte; pensar en ellos, *descender*, darnos cuenta de la fragilidad, del desgaste de nuestra condición, de la situación de intemperie, sentirnos asediados por el tedio y el nihilismo. Pensar en el amparo, en los demás, en el *tú* y el *mundo*; en la incertidumbre, en el ser y estar afectados por todo eso, y quién sabe cuántas cosas más, hacen que nuestra capacidad de sentir sea distinta. Precisamente por

²⁰ *Ibíd.*, p. 100

esta vulnerabilidad necesitamos de algún refugio que nos ampare y del cuidado de los demás.

II. AMPARO CASERO

Hemos estado demasiado tiempo afuera. El retorno nos pesará. «¿Lo recuerdas aún qué era una casa?», pregunta el poeta Adam Zagajewski. La premura del retorno a la espera, a lo cotidiano urge. No hay salida sin retorno, sólo que, en esta ocasión, la salida se está prolongando, o quizá ya no se trate de salida, sino de evasión, huida.

2.1. LA CASA

La casa es el lugar a donde se retorna. Podemos ir al parque, al teatro, al cine, a la escuela, pero a la casa no se va, se retorna. En casa se marca un tiempo más sosegado, un pulso de tranquilidad. Superficialmente asociamos la casa con la quietud, sentimos que estando en casa no progresamos. Mientras que afuera está el movimiento, las posibilidades de lo que podemos extender, la prueba de que podemos estar delante de los demás, de ser nosotros centro de atención, de coleccionar miradas, de creer en ser únicos y de superar nuestro miedo al anonimato, y por el contrario no soportamos pasar desapercibidos en el encierro de la rutina. Afuera se da privilegio a lo excesivo, a lo excedente y al derroche. Afuera está el frío continuo, homogéneo; la ventisca que rompe toda relación.

En casa brota la noción de la espera, la *vita contemplativa*. La casa alberga lo necesario, la intimidad, el recogimiento. La casa poco sabe de pretensiones. John Burroughs, ensayista norteamericano y amigo íntimo de Walt Whitman, escribe:

No me gusta la palabra «arquitectura», y me niego a aplicarla a la construcción de una casa, pues la arquitectura, propiamente hablando, no tiene nada que ver con las casas. Jamás he visto lo que se considera habitualmente una vivienda diseñada arquitectónicamente que no sea una monstruosidad. Desde el momento en que un ser humano empieza a pensar arquitectónicamente en su casa, hace llorar a las divinidades más sensibles. La ar-

quitectura es patrimonio de los edificios públicos, pertenece al Estado o a la Iglesia; está inspirada por el patriotismo y el sentimiento religioso, mientras que la casa es fruto del instinto doméstico, está dictada por la necesidad de abrigo, el amor a un hogar propio, a una esposa, a los hijos y a los amigos, y la cuestión del arte, o lo que esconde normalmente la expresión «belleza arquitectónica», debe ser dejada a un lado resueltamente en la construcción.²¹

Más adelante añade Burroughs: «La casa aporta refugio, comodidad, salud, hospitalidad; en ella se come y se duerme, se nace y se muere, y su apariencia debía estar de acuerdo con los usos cotidianos carentes de pretensión». Pero cedimos a la pretensión y al menosprecio de lo que alberga la casa; permitimos el alejamiento de lo que la casa cobija, por el empeño de buscar afuera sentido, por querer abarcar más.

La casa no es una idea abstracta, y su comprensión es más concreta en su infinitivo: «casar», es decir, juntar. La casa no aleja, reúne, en lugar de dispersar, abraza. Es preciso aclarar que la casa no sólo se refiere a lo material, sino que su sentido está, en realidad, en la acción de casar. La casa es un espacio protegido, cálido, y la necesitamos porque vivimos en la intemperie. Las citas de Burroughs expresan lo expuesto: no importan su fachada, tamaño, decoraciones o las habitaciones que tiene la casa, importa que cumpla su sentido: juntar, reunir, dar refugio, hospitalidad, que sea el contorno de la forma humana, es decir, que ampare.

Pensamos en la casa como lo interior, cuando en realidad debería ser lo íntimo. Lo íntimo es lo próximo, lo cercano. Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en 1611, define lo «íntimo» como «lo muy propio y del alma», en contraste con «interior», que es «lo que está dentro de una cosa». Lo «muy propio» que alberga la casa no es posesión, sino identificación con las cosas mismas, los libros, los muebles, las personas que la habitan. Gaston Bachelard sostiene

²¹ Burroughs, John. *Construirse la casa*. Editorial Centellas. Barcelona. 2011. pp. 21-22

que «la casa es nuestro rincón del mundo», es «nuestro primer universo»²². La casa orienta, es un punto de referencia y en la intemperie necesitamos estar orientados.

La casa como refugio es una necesidad para la condición humana, como sostiene Burroughs: «La casa debe estar construida con el corazón, con el amor por un hogar»²³. La casa es una condición básica para tener y formar un mundo. El retorno a casa es el recogimiento y lo previo a la salida. La casa como identidad, orientación y sentido es la aproximación hacia las personas y las cosas. Levinas menciona que «una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, comienzo»²⁴. Entonces, se produce un movimiento de «ida y vuelta»: cuando salimos al trabajo, a la universidad, a la escuela, pensamos que la «vuelta» a casa es la «finalización» de nuestra actividad, sin embargo, el retorno es la condición previa a la «ida»; pues regresamos al punto central, al punto de referencia. El ser humano va hacia afuera desde la intimidad o familiaridad. El tejado de la casa estructuralmente cumple su función de refugio, Esquirol lo llama la «concavidad del cobijo», que es como un cuenco formado con las manos juntas mirando hacia abajo; las palmas serían el cielo raso. Entonces el cielo raso y el tejado, ya sugiere lo primordial de la casa: refugio, y que alberga a las personas que la habitan, diríamos que somos acogidos por la casa y por los otros, dando forma a la morada humana. Levinas habla del «elemento femenino» de la casa, —que no debe ser mal interpretado como un elemento que sólo pertenece a las mujeres—, que define a la casa: su dulzura, intimidad, condición de recogimiento, capacidad de acogida y de consuelo²⁵. «Amparar significa ‘proteger parando o deteniendo algo’. El desamparo consiste en quedarse sin protección, sin ayuda. La casa es la expresión más emblemática del amparar y del abrir para proteger»²⁶. La necesidad de amparo que tiene el ser humano debido a su vulnerabilidad y a su situación de intemperie, des-

²² Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2000. p. 28

²³ Burroughs, John. *Construirse la casa*. p. 28

²⁴ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. p. 170

²⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. p. 173

²⁶ Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado. Barcelona. 2017. p. 49

vela los «movimientos de la existencia humana», en términos del filósofo checo Jan Patočka, es decir, que hay un amparo que viene del otro, que sería el amparo esencial, como una *casa primordial*. Porque es el otro el que se preocupa por nosotros, es un vínculo natural y recíproco, y puede ayudarnos en nuestras necesidades; «los otros son el *hogar originario*»²⁷.

Sin embargo, queremos considerar—y con la intención de complementar lo dicho por Patočka— que el punto primordial es la casa porque a la vez que genera estos movimientos de la existencia humana, la casa da sentido al amparo y es la que posibilita el vínculo con el *otro*, porque la casa une (casar). La casa no sólo es una estructura, sino la que posibilita y la que consolida el amparo. La casa y el otro dan forma a la morada humana.

2.2. CALDEAR LA CASA

El frío deja azulados los dedos, la consciencia, las posibilidades. Nuestros miembros se escarchan, de la misma forma la vida humana con el tedio. Nos esforzamos por contener el calor del cuerpo, pero sólo consume, leña, pensamientos.

Las estufas se utilizan tanto para preparar los alimentos como para caldear la casa. La parte superior de la estufa es el lugar privilegiado de la casa, se suele reservarla a las personas mayores o a los enfermos, para que tengan un descanso cálido. Friedrich Nietzsche necesitaba mitigar el frío. Le escribe a Franz Overbeck el 20 de enero de 1883: «No habrá estufa, este invierno he padecido el frío como nunca». El 2 de septiembre de 1884 a Heinrich Köselitz: «Aquí sin estufa, congelado y con las manos pálidas será difícil que resista por mucho tiempo —debería, desde luego, conseguir una estufa». Nietzsche insiste, desde Niza, el 31 de octubre de 1887 le escribe a su madre «una pequeña carta sobre la estufa», el filósofo sufre mucho a causa del frío, «en estos momentos me pone los dedos azules y me provoca sensaciones horribles». La estufa llega en el transcurso de tres semanas. Nietzsche le escribe a Köselitz:

²⁷ Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Editorial Encuentro. Madrid. 2004. p. 41

Querido amigo,

Disfruto esta mañana de un *gran* alivio: por vez primera se halla en mi habitación un «ídolo del fuego»: una pequeña estufa –confieso que ya he dado a su alrededor unos cuantos saltos paganos. Hasta hoy el tiempo ha sido una helada que hacía tiritar y ponía azules los dedos, bajo la cual tampoco mi filosofía se mantenía sobre los mejores pies. (Niza, 24 de noviembre de 1887).²⁸

Un día anterior le envía una tarjeta postal a Overbeck, donde le comenta que ha disfrutado de un «redoblado calor del sentimiento». Cada día la enciende a las seis de la mañana. Tiene su habitación caldeada.

No sentir frío; resguardarse del invierno. En las costas de Noruega y Suecia la primera nieve puede caer en octubre, pero los preparativos comienzan en agosto. Sacan las embarcaciones a la orilla para protegerlas de las tormentas invernales, cosechan las últimas patatas y las almacenan en un lugar fresco. La gente abandona sus casas de verano, pero sin cerrarlas con llave, para cualquier persona en caso de emergencia pueda proveerse de algunos alimentos y le sirva de refugio²⁹. El invierno se caracteriza por la ausencia: ausencia de calor, de follaje y flores, muchos seres vivos se retiran a sus refugios. Pero la vida humana continúa.

El ensayista español Ramón Andrés nos recuerda que más de una noche Petrarca dejó de leer «atenazado por el frío»; le prometió a su joven amigo Boccaccio legarle un abrigo, porque éste también se lamentaba de las crudas noches. Du Bellay dejaba sus poemas a medias porque sentía «puro hielo en los huesos». Góngora imploraba harina, pero sobre todo madera para soportar las noches. El poeta español Torres Villarroel «bailaba en los rasos mucho antes del alba para sentir las piernas». El poeta checo Vladimír Holan cuenta que una noche, mientras dormía, oyó estallar un nogal vencido por

²⁸ Nietzsche, F. *Correspondencia*. Volumen VI. Editorial Trotta. Madrid. 2012. pp. 75-76

²⁹ Brunner, Bernd. *Cuando los inviernos eran inviernos. Historia de una estación*. Editorial Acantilado. Barcelona. 2020. p. 9

la helada. Solzhenitsin relató que en los gulags más de uno puso los pies en la olla donde hervían los cascotes de mulas como todo alimento. Los pastores mongoles se orinaban encima para calentarse.³⁰

Sin embargo, en las afueras no solamente se trata de un frío meteorológico, hay también uno que mella nuestra condición humana. Y la casa insiste en mostrarse como el más adecuado refugio; una puerta abierta, una sopa caliente, el calor de una manta, la de un abrazo, el estar con los demás, el compartir.

Lo fundamental de la casa es que nos alberga, ampara. El nihilismo es una ventisca que sopla sin conmiseración; erosiona y disgrega; agrieta la vida humana. Nihilismo quiere decir: falta de conexión, de relación, y es posible porque el nihilismo es homogéneo, insiste en la totalidad. Si todo es lo mismo nada tiene sentido; la relación es posible en la diferencia y no en lo igual. El frío está precisamente en la falta de relación; la indiferencia que produce el nihilismo es frialdad.

Un hilo, una cuerda. *Nihilismo* es una forma culta formada sobre la base del latín *nihil*, que se usaba para decir «ninguna cosa». *Nihil* sería la composición de dos palabras, *ne-hilum*, literalmente «sin hilo» (sin conexión, sin nexo). Entonces el nihilismo consiste en ir perdiendo el hilo, el enlace, la relación, porque la homogenización, ver la totalidad, situarse arriba, no notar la diferencia hacen que el nihilismo se sitúe como una fisura en la condición humana. La resistencia frente al nihilismo es la diferencia porque hace posible la relación. El nihilismo es proceso, experiencia, antes que una tesis teórica.

Para que exista relación tiene que haber dos términos y un vínculo, es decir, tiene que haber diferencia y manera de relacionar lo diferente. El nihilismo tiene que ser entendido—y en esto es certero Esquirol—como un *verbo*, más que un sustantivo, por eso se menciona como *proceso nihilista*, es un movimiento, una fisura continua. No se trata

³⁰ Andrés, Ramón. *Puntos de fuga*. Editorial Lumen. Barcelona. 2016. pp. 229-230

de superar o pensar en una victoria frente al nihilismo, lo que queda es resistir, no ceder. El nihilismo se mantendrá como un murmullo constante, una ventisca sin tregua, un aire helado. Por eso necesitamos albergue, refugio. El frío del nihilismo hace posible la construcción de la casa para que ampare la situación humana. La casa tiene un espacio que calienta...

Hay un centro que nos reúne. Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro*, define al «hogar» como «el lugar donde se enciende la lumbre y el fuego, para el servicio común de una casa». Hogar viene del latín *focus*, que es el «lugar de la casa donde se prepara el fuego». Los que habitan la casa se concentran alrededor del *hogar*, donde estaba el fuego, ahí mientras juntaban las manos o las exponían al calor, conversaban, compartían algún alimento o simplemente veían la leña consumirse. Encender el fuego con leña o con algún otro combustible es indicación de cobijo.

El calor del hogar no es para estar despreocupados de lo que sucede en la intemperie, no es un calor que fatiga ni de bochorno. Es un calor que acerca al centro de la casa, donde están los demás. El espacio íntimo para conversar, compartir, leer, reflexionar. Josep Maria Esquirol menciona:

Centro discreto del mundo. La casa centra el mundo y el hogar centra la casa. El hogar es el fuego de una casa, centro que calienta, en el que se hacía hervir el caldero y alrededor del cual se sentaban los de casa para calentarse y para conversar. Este centro, no geométrico sino existencial, reúne y orienta.³¹

Nos soplamos los dedos helados. Cuando la casa, el cuerpo, los pensamientos están caldeados, aparecen los gestos cálidos de amparo; los que están en la intimidad de la casa, alrededor del hogar, salen para procurar, intentar caldear lo que está en las afueras. El gesto para protegerse del frío es juntar las manos y acercarlas al pecho, es un gesto de recogimiento, de abrazo. Comprender la casa, el hogar como el centro, nos

³¹ Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima*. p. 42

remite a los demás, a la cercanía, a la familiaridad, es estar conscientes que necesitamos del amparo de la casa, de los demás que nos ayudan a resistir el frío del nihilismo para no perder la relación, la diferencia.

2.3. COMPARTIR MESA

«En compañía hasta la muerte es dulce», dice el refrán. En la mesa están los olores y sabores, pero sobre todo los demás. *Companio* es el que comparte el pan (*panis*), es decir, el compañero. Covarrubias en su *Tesoro* menciona que entre los amigos y compañeros “no ha de haber pan partido, sino comer de un mismo pan”.

Nos fuimos moldeando, ablandando o endureciendo como la masa del pan, sin advertirlo, nuestra condición humana se fue horneando junto al pan. Predrag Matvejević en su libro *Nuestro pan de cada día*, menciona que el origen del pan se relaciona con la transformación de nómada a sedentario, o la de cazador a pastor.

El nomadismo se sentía más atraído por la aventura, el sedentarismo exigía más paciencia. En las pinturas descubiertas en las cuevas, donde se refugiaban los nómadas prevalecen líneas largas y entrecortadas, que surgen de algún punto y llevan a otro, de lo desconocido a lo conocido. Por otra parte, las pinturas de los agricultores tienden más a un espacio redondeado y vallado, en el que se reconocen el centro y el refugio.³²

La historia del pan es una historia social, o quizá una historia moral, y al mismo tiempo un relato del mundo. El pan conoce de distinciones. Matvejević relata de los distintos panes que había en la antigua Roma. El *panis civilis* era un pan modesto que se lo repartía como subsidio a los ciudadanos. El emperador en su palacio comía el *panis palatius*. Los soldados recibían el *panis castrensis*, los navegantes el *nauticus*, a los

³² Matvejević, Predrag. *Nuestro pan de cada día*. Trad. Luisa Fernanda Garrido y Tihomar Pištelek. Editorial Acantilado. Barcelona. 2013. pp. 8-9

plebeyos se les daban el *plebeius*, a los campesinos el *rusticus*, a los esclavos el *sordidus*, y en el Coliseo se repartía gratis el *panis gradilis*³³. La gente se clasificaba por el pan; quizá hoy en día, eso no ha cambiado mucho. Las clases sociales tenían estómagos distintos, hambres distintas, al igual que ahora.

Matvejević también nos cuenta la relación del pan con los sentidos. El olor del pan es el que más deja huella, perdura en los recuerdos, del mismo modo como lo está el sabor, recuerdos lejanos y cercanos. No olvidamos la corteza del pan con el tacto. La vista se concentra en su aspecto; los comparamos; «los ojos han llorado a menudo por el pan». Entre el oído y el pan es más complejo. El pan es silencioso, aun cuando cae. Solo cuando el panadero sacaba el pan del horno, golpeaba con el dedo la corteza para comprobar su cocción.

El pan también es generoso. Se cuenta que Demócrito, debido a su avanzada edad, decidió quitarse la vida disminuyendo día a día la cantidad de alimento. Las mujeres de la casa le suplicaron que no muriese durante las celebraciones de las Tesmoforias, entonces el filósofo les ordenó que le acercaran donde estaban los panes, únicamente aspirando su aroma, Demócrito recuperó las fuerzas. Se mantuvo con vida un tiempo más.

«No solo de pan vive el hombre», es cierto, pero en él hay más de lo que podemos imaginar. Así como en el pan está la desesperación, la desesperanza, la guerra, está del mismo modo, la bondad, el consuelo, el compartir. «El universo comienza con el pan», son palabras de Pitágoras recogidas por Diógenes Laercio. El pan, un monosílabo que encierra mucho, es imagen, significado, historia, y por supuesto, alimento. Es lo que más se reclama en las plegarias, quizá también por su facilidad, es una de las primeras palabras que aprendemos a decir de niños, junto a la de papá o mamá, todas ellas palabras que protegen, y que necesitamos. El pan no conoce de sistemas filosóficos o de ideologías, el pan piensa desde lo concreto, el pan nos debería remitir a lo cercano, a lo cotidiano, a lo necesario, pero en nuestros días nos remite a lo sofisticado, al derroche.

³³ Matvejević, Predrag. *Nuestro pan de cada día*. p. 55

El pan no se comprende a partir de las grandilocuentes ideas, como el bien, la justicia, sino es más de infinitivos: partir, repartir, compartir.

El plato en la mesa, los alimentos, el pan, nos remite a proximidad, a compañía cotidiana, a calidez humana. Sentarse alrededor de la mesa es compartir gestos, silencios, olores, sabores, palabras, miradas, es resistencia al individualismo tan marcado en nuestro tiempo. El individualismo es aislamiento, no es lo mismo que soledad. Aislarse es desentenderse de las cosas, de los demás, del mundo, mientras que estar solo no significa desentenderse del mundo, es sólo estar al margen. El individualismo es ser indiferente, ver y no notar el cambio de lo que acontece en los demás y en las cosas; la soledad es proximidad desde la marginalidad. Compartir mesa, alimento, no se limita únicamente a eso, claro está, nos alimentamos de lo que dice el otro, de sus palabras, la compañía de los comensales no es de dominio o posesión, sino de mirada y gesto. En la intemperie la vida es difícil; el valor de la compañía puede degenerar con facilidad, convertirse en una mirada *desde arriba*, la mirada que empequeñece al otro; la fisura de la compañía se evidencia en el egoísmo: dejar a un lado el «yo» y tomar el «ego». Esquirol escribe: «El egoísmo es fuerte y radical. Pero la acogida, la vigilia y velar por el otro lo son aún más»³⁴.

En la imagen del compartir mesa está inscrito el *nosotros*, donde la relación nace no de la homogeneidad, sino de la diferencia: «nosotros los diferentes», es decir, «nos y los otros», yo y los otros. El nosotros es proximidad porque nos vincula el *entre* nosotros (yo y los otros). El «entre» es el vínculo, el puente que hace posible la relación. Del mismo modo, la imagen del compartir mesa es el hecho de compartir la misma condición de las afueras: la vulnerabilidad y la finitud, el ser afectados y heridos. La compañía, el *nosotros*, es pensar en el amparo. Amparar, acoger al otro es cuidar de él.

Cuidar del otro es un sentido humano. No obstante, centrarnos únicamente en el propio «yo», peor aún convertir ese «yo» en un «ego», es ignorar la proximidad. Compartir

³⁴ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 153

el ser afectado del otro nos remite a una palabra cuyo significado está un poco olvidado: compasión. La compasión es compartir el sufrimiento del otro, asumir como propios los acontecimientos del otro. Levinas, cuando se refiere a hospitalidad o acogida, menciona que es el primer gesto en dirección al otro, y este es un rostro. Fue certero Levinas al mostrarnos al otro como un rostro, porque en él se expresa el llanto y la alegría, la sorpresa, la admiración, la desesperanza, la preocupación; dado que el rostro no puede pasar desapercibido, entonces el otro deja de ser algo abstracto. Levinas complementa esta idea con la traducción-interpretación que hace del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19,18). Para el filósofo lituano eso quiere decir:

«Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo»; «ama a tu prójimo; es tú mismo»; «este amor del prójimo es tú mismo». ¿Diríais que se trata de una lectura extremadamente atrevida? [...] He aquí, pues, cómo respondería a vuestra pregunta: «ama a tu prójimo; todo esto es tú mismo; esta obra es tú mismo; este amor es tú mismo»

No obstante, la relación con el otro para Levinas es asimétrica, es decir, puede haber o no reciprocidad por parte del otro, únicamente el «yo» tiene que ser consciente que tiene una responsabilidad con el otro; en vez de un «yo soy» está «aquí me tienes». Entonces el «yo» despierta a una llamada—prosigue Levinas—que es un «heme aquí». Ahora ¿el otro no es también responsable con respecto a mí? Levinas responde: «Puede ser, pero esto es asunto *suyo*», y esto es precisamente lo que Levinas llama «relación asimétrica». Y para cerrar su reflexión, Levinas cita a Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros».³⁵

Mencionábamos que el pan conoce de distinciones, su relación con los sentidos y su generosidad, pero también la elaboración de algunos panes era una amenaza, una amenaza que no venía directamente del pan, sino de la desesperación por conseguirlo y calmar el hambre. En las hambrunas del medioevo europeo, fueron frecuentes las epi-

³⁵ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. A. Machado Libros. Madrid. 2000. p.82

demias de ergotismo. Esta enfermedad era causada por la ingesta de pan de centeno contaminado por el cornezuelo, un hongo tóxico, el alcaloide de donde deriva el ácido lisérgico. El centeno era consumido por la gente pobre. Al ergotismo, también se le conoció con el nombre de *fuego sagrado*; fuego, debido a la sensación de calor de las extremidades, cuando se tenía el ergotismo gangrenoso, y sagrado, debido a que se pensaba que era un castigo divino. Los que padecían el ergotismo gangrenoso, sentían lasitud acompañada de dolores en sus miembros. Al transcurrir los días, los pies o las manos aparecían hinchados o inflamados. Seguidamente dolores violentos en los miembros afectados, parecidos a quemaduras, como si se cosiesen los miembros. La fase siguiente era el entumecimiento del miembro y desaparición del dolor, sobre la piel aparecían vesículas rojas o violetas, después la zona se oscurecía y los miembros se desprendían sin que se sintiera dolor alguno, y sin que derramaran sangre. En ocasiones, con una pequeña hemorragia, el proceso se hacía más rápido, y el miembro se podía separar, ya sea de la rodilla o del tobillo. En casos más extremos, se perdían los cuatro miembros que conducían al enfermo a la muerte. Enfermos de ergotismo, tullidos, extremidades amputadas, podemos hallar en *Los mendigos* de Pieter Brueghel el Viejo. En el caso del ergotismo convulsivo, los primeros síntomas eran la pesadez en la cabeza y miembros. Después, entumecimiento en manos y pies, y en algunas ocasiones, sensación como de pinchazos de clavos o agujas en las extremidades. El ánimo de las personas enfermas era melancólico o maníaco, tenían también visión doble y alucinaciones, movimientos y posturas involuntarias, seguidos de convulsiones, episodios epilépticos, que eran indicativos para el desenlace.

En ambos casos los enfermos registraban un síntoma común: la fiebre, que era muy elevada. ¿Qué hacían los enfermos para curarse? La única cura que se conocía parecía ser el peregrinaje a los monasterios de la Orden Hospitalaria de San Antonio, fundada hacia 1095 por Gaston de Valloire, en el Reino de Arlés (sur de Francia). A san Antonio se le relacionó con la enfermedad, de ahí que se conocía la enfermedad como *fuego de san Antonio*. La orden también era llamada *Hopitaux des démembrés*, Hospitales de los desmembrados, porque en su entrada se exhibían los miembros amputados de los en-

fermos como si fuesen exvotos. Por supuesto el rezo, la plegaria eran igualmente recursos de los enfermos, así como llevar amuletos benditos o ingerir infusiones de hierbas, pero la enfermedad seguía avanzando, dejando lisiados y arrasando vidas.

En Isenheim, al sur de Colmar (región de Alsacia, Francia, cerca de la frontera alemana) los antoninos tenían un hospital. El abad Guido Guersi encarga en 1512 al pintor Matthias Grünewald, (el que se decía que «en sus días melancólicos acostumbraba a vendarse los ojos para sentir reclusión y lejanía de toda cosa», como menciona Ramón Andrés), que pintara un retablo. La obra fue ejecutada entre 1512 y 1516. En esa época el norte de Europa, incluyendo Isenheim, sufría epidemias de peste, hambrunas, y amenazaba aparecer de manera epidémica la sífilis. Los suelos eran pobres, un clima lluvioso y frío que favoreció al cultivo de centeno sobre otras como el trigo; la humedad favorecía el parasitismo del centeno por el cornezuelo.

La *Crucifixión*, de Grünewald, un Cristo con un cuerpo con heridas purulentas, sus manos crispadas, los labios azulados, los pies dislocados por el clavo, el *perizorium* andrajoso, desgarrado y ahuecado. Un Cristo hecho a imagen y semejanza de los enfermos de ergotismo que se postraban ante él, pidiéndole en sus plegarias ayuda. Nunca ha sido tan relevante y sentida en ese Cristo las palabras: *Padre, ¿por qué me has abandonado?* Un Cristo comprendido solamente por los gravemente desesperanzados.

El sentido de la hospitalidad de los antoninos es la acogida y el cuidado de los enfermos de ergotismo. La vulnerabilidad, la fragilidad, la situación de intemperie pide protección. En las afueras dependemos de los demás. El enfermo (*infirmus* significa sin firmeza), es aquel que no puede estar de pie, no puede sostenerse por sí mismo, necesita de alguien para poder tener firmeza, un hombro, un brazo en que apoyarse. El enfermo no siempre padece por su cuerpo, también es aquel que padece por el desánimo moral. El enfermo también necesita de alimento para recuperar firmeza. Para estar firmes, en ambas situaciones, es necesario el cuidado y la alimentación que brinda el enfermero. La figura del enfermero es como un «guardián que vela y guarda». Uno de los referen-

tes es la enfermera británica del siglo XIX Florence Nightingale, conocida como la *Dama de la Lámpara* porque a diario, entrada la noche, con una lamparilla en mano visitaba una a una las habitaciones del hospital, por si alguien de los enfermos necesitará algo³⁶. Muchas veces, simplemente el gesto de las personas que están a cargo de los enfermos de abrir la puerta de la habitación e iluminarla un poco ya dan al enfermo ánimos, o quizá las palabras: «buenas noches» ayudan a conciliar el sueño, sentirse protegidos por el gesto y las palabras cuando nos sentimos desfallecer es el sentido del cuidado, del amparo.

En el relato *La muerte de Iván Ilich* de Tolstói, cuando el protagonista cae enfermo no recibe el cuidado de sus más cercanos: esposa e hijos. Únicamente recibe ayuda física y psicológica de Gerasim, uno de los criados de la familia. El enfermo se apoya en él, en su bondad, sin que Gerasim espere ser recompensado de alguna manera, ni siquiera lo hace por obligación ni por reciprocidad. A través de la figura de Gerasim comprendemos que todos podemos ser *enfermeros*, cierto es que se requiere preparación especializada, académica que hacen la práctica más eficaz, pero es necesario recordar y tener en consideración su sentido: cuidar. El médico, el enfermero, y, sobre todo, el yo y el tú (*nosotros*) remiten a lo mismo, al cuidado.

El amparo casero es acompañar y cuidar. La compañía nace de la imagen de compartir mesa, en el centro de la casa, caldeada por la calidez humana. Y el cuidado, de la casa que restablece la firmeza, antes eran las casas de misericordia, y ahora es el hospital, casas al fin y cabo, y esto es: amparar. Ambas, compañía y cuidado son expresiones de la proximidad. Compartir mesa: compañía cotidiana, casera; cuidado: gesto humano.

2.4. DESPEÑAR

Estar sin posibilidades, desfallecer por el desánimo: donde no hay elección se percibe aún más la vulnerabilidad de nuestra condición. Cuando hasta lo necesario se convierte

³⁶ Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima*. p. 82

en ensueño, se da la caída, el derrumbe de una ya precaria seguridad. El alimento es otra ayuda para recuperar nuestra posición. Y, hubo tiempos en que llevar algo de comer a la boca era enfrentarse a una batalla, pues el miedo a morir de hambre era real.

En la Europa medieval no primaba precisamente la abundancia de los alimentos. La gente estaba sometida a los caprichos de la Naturaleza, sequías, malas cosechas, largos inviernos. La desesperación hizo que ya no tenga importancia la sazón de los alimentos, o exigir una precisa cocción, comprobar por el aroma su frescura, por el color imaginar el sabor, y por el tacto intuir cuan jugosos están. Lo que importaba era la acción de llevar algo a la boca. La sensación de tragar era un consuelo. Recurrir a lo que para nosotros ahora es impensable, en aquella época no era sólo producto de la imaginación, era una necesidad real. Comer animales en descomposición, infectados por gusanos, o comer la tierra, y las cortezas de los árboles eran las opciones que se tenían.

La crónica de Raoul Glaber, monje de Cluny, del siglo XI, atestigua:

El hambre comenzó a extender sus destrozos y se temía la desaparición de casi todo el género humano. [...]. Si por azar se encontraba en venta algún alimento, el vendedor podía exigir a su gusto un precio excesivo. [...]. Los viajeros eran atacados por gentes más robustas que ellos, sus miembros cortados, cocidos al fuego y devorados. Muchas gentes que iban de un lugar a otro para huir del hambre y que habían encontrado hospitalidad en su camino, fueron degollados durante la noche y sirvieron de alimento a sus huéspedes. Muchos, enseñando un fruto o un huevo a los niños, los traían a lugares apartados, les deban muerte y los devoraban. Los cuerpos de los muertos fueron desenterrados en muchos lugares y sirvieron igualmente para aplacar el hambre.³⁷

Jean Delemeau en *El miedo en Occidente*, recoge esa crónica. Además, menciona que, en 1637 en Borgoña, las carroñas de los animales muertos eran muy buscadas; los

³⁷ Glaber, Raúl. *Historias del primer milenio*. Consejo superior de investigaciones científicas. Madrid. 2004. p. 218 (IV, 10).

caminos estaban pavimentados de gente, en su mayoría tendida de debilidad y muriéndose... Finalmente, se llegó a la carne humana.

1316, Flandes. Un observador flamenco cuenta: «Las gentes pasan tantas necesidades que es difícil describir su situación. Los quejidos de los pobres que están tumbados en la calle, doloridos y con el vientre abultado por el hambre, podrían hacer estremecer hasta a las piedras». El pan era preparado con lo que se encontraba. En Paris, se les sorprendió a panaderos echando estiércol de cerdo y sedimento de vino en la masa del pan. El hambriento, también padecía del frío, además, los vagabundos contribuían a la proliferación de enfermedades. Flandes perdió entre un 5 y un 10% de su población urbana durante la gran hambruna. Hechos que recoge Brian Fagan en su libro *La Pequeña Edad de Hielo*³⁸.

Hecho curioso de los pintores flamencos y holandeses de pintar abundantes mesas, cuando muchos de ellos tenían vidas muy precarias. Las naturalezas muertas de estos pintores del siglo XVI-XVII eran exquisitas escenas de desayunos y banquetes, variedades de frutas, flores; en muchos casos había piezas de pesca o caza, que eran acompañadas con objetos preciosos, copas de metal, vasijas de cerámicas. Por ejemplo, el pintor Georg Flegel (1566-1638), que tenía muchos hijos, llevaba una vida muy lamentable, el pintor no dejaba de crear lienzos de apetecibles manjares, panes, frutas pintados con mucha maestría. Sin embargo, las naturalezas muertas de Willem Claeszoon Heda (1594-1680) no son mesas repletas de comidas, no prima la abundancia, sino hay restos de comidas, vasos de vino medio vacíos, frutas a medio pelar, restos de tartas, cáscaras de nueces que invitan a reflexionar sobre la fugacidad de los placeres humanos, de la gula sofisticada. De modo similar en las pinturas de los maestros españoles, las de la necesidad, son obras del «tragar saliva» como menciona Ramón Andrés, y

³⁸ Fagan, Brian. *La pequeña edad de hielo. Cómo el clima afectó a la historia de Europa 1300-1850*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2008. pp. 82 – 83.

añade: «Los panes de Sánchez Cotán, los de Zurbarán, parecen verdaderas no sólo por la maestría de su realismo, sino porque aluden a un hambre real»³⁹.

«Sustento común de los hombres», como definió al pan Covarrubias en su *Tesoro*. El tiempo no le dio la razón. Ahora, los sustentos comunes son otros. No nos engañemos, en nuestro tiempo el pan dejó de ser sagrado. Tenerle fe ya no es una necesidad, ya no se teme su falta. Conseguirlo apenas sugiere esfuerzo, su consumo ya no es elevado. Las migas que quedaron en la mesa, ya no son recaudo, son sobras, tirarlas al suelo ya no conmueve. En tiempos pasados era un sacrilegio, incluso derramar la harina, desperdiciarla, era un mal augurio. Nuestro pensamiento es de lo sobrante, de lo excedente.

El endurecimiento del pan lo convierte en algo que ya no apetece, a él el paso del tiempo no le favorece. En ocasiones, remojarlo para ablandar su corteza, no es la mejor opción, ni se ve muy sofisticado, además, pierde su sabor. Rezar aquello que dice: «...danos el pan de cada día», su significado ya nos es indiferente. Y no es que sólo se trate de credos, sino lo explican las penurias que antiguamente la gente padecía por la falta de pan, sumado el acecho de más hostilidades a que estaban sometidas. Se decía: «A bello, peste, peste, et fame libera nos, Domine» (*Señor, líbranos de la guerra, la peste y el hambre*).

Nuestro tiempo se caracteriza por el exceso, lo sobrante y el derroche. La palabra derroche viene del francés *dérocher*, que significa «tirar algo desde lo alto de una roca», es decir, despeñar, precipitarse. Somos caídas. Este despeñamiento no es el de un objeto o cosa, sino el de nuestra propia condición humana. El derroche propio del consumo, responde a la necesidad de la «idea de lo sobrante», el ser humano como materia excedente, «algo que sobra». Al derrochar nos despeñamos por el individualismo que quiere, en su caída, obtener la rebanada más grande, aunque el de al lado se quede sin ella. Derrochar (despeñar), responde a un ideario que es la negación del prójimo, donde no es

³⁹ Andrés, Ramón. *Pensar y no caer*. Acantilado. Barcelona. 2016. p. 19

capaz ni de compartir ni de cuidar. Así como el frío crea zozobra y merma el pensamiento, el hambre, como sugiere Vasili Grossman, «sofoca los pensamientos»:

El hambre extrae, molécula a molécula, la proteína y la grasa de las células del cuerpo, ablanda los huesos, curva las piernas raquílicas de los niños, agua la sangre, hace dar vueltas a la cabeza, consume los músculos, devora el tejido nervioso. El hambre aplasta el alma; ahuyenta la alegría, la fe; sofoca la fuerza del pensamiento; hace nacer la sumisión, la bajeza, la crueldad, la desesperación y la indiferencia.⁴⁰

En el fondo no sólo perdemos firmeza por la falta de pan, sino también por el cese de un espíritu acostumbrado al hartazgo. Ramón Andrés dice que Matvejević cree que se conoce a alguien por «el modo en que coge y corta el pan».

Al compartir, la acción es de lado a lado; partimos y repartimos el pan desde la horizontalidad, no se tira desde lo alto, no precipitamos el pedazo de pan que ofrecemos al compañero. Compartimos el pan sin la intención de ejercer cierto dominio, posesión; únicamente la acción de compartir responde al gesto de dar. Cuando se está aislado no se repara en compartir ni partir el pan. El pan no conoce lo opulento, se remite a lo sencillo, a lo cercano. El pan es un emblema y no precisamente de la abundancia, sino de la pobreza. La vida cotidiana no es del exceso, una vida cotidiana excesiva no podría sostenerse, se despeñaría.

En resumen, la experiencia del desamparo: el frío, la enfermedad, el hambre son muestras de la vida humana en la intemperie, y a la vez evidencias de la necesidad de amparo. Amparar es cuidar de, evitar que algo se malogre, se desgaste, que alguien sienta frío, hambre, cuidar la firmeza de los demás. El amparo es estar en vigilia, —una lámpara encendida como la de Florence Nightingale— para sostener al otro, ayudarle a recobrar la firmeza; el amparo también es cuidar de que el fuego de casa no se debilite ante la ventisca continua del nihilismo. Amparar es no caer, no despeñarnos, es la alar-

⁴⁰ Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2018. p. 709

ma ante el derroche; el amparo avisa de una posible caída si nuestro pensamiento es de lo sobrante. La experiencia del desamparo está a lo largo de toda la vida humana, nos queda resistir, no ceder.

III. EL GESTO COTIDIANO

En la vida humana está el esfuerzo, la confrontación, la dificultad, el sufrimiento, todo esto forma parte de nuestra situación o condición humana de intemperie, de las afueras, imágenes que en cierto modo son equivalentes. En la situación de intemperie compartimos, acompañamos, y en la misma situación, hay enfermedades, violencia, miseria, pero sobre todo hay fraternidad, calidez humana, bondad, generosidad. En las afueras construimos la casa, y acogemos a los demás. No se trata de optimismo o de sentimentalismo, la vida humana en la intemperie es algo vivo. Mencionábamos que compartir, cuidar, acoger, amparar, son infinitivos que intensifican la vida humana, no alargan la vida, pero si le dan sentido. Son gestos de repliegue, de recogimiento. Si los tuviéramos que contrastar con alguna corriente del pensamiento, sería con algunos filósofos del existencialismo, que ponen mucha atención a la idea de proyección, de realización personal, el gesto que los caracteriza es el de expansión, consideran la vida humana como un proyecto que abarca lo singular, lo nuevo, una dirección de exterioridad, de aventura. No intentamos desacreditarlos por completo, sino buscar un equilibrio, donde el gesto predominante no sea solamente el de exterioridad, sino también que tenga cabida el de intimidad, y, por tanto, es necesario considerar el gesto cotidiano.

El gesto cotidiano es una fortaleza ante el desgaste que provoca el empeño en la notoriedad, en estar delante, en el alejamiento de los demás y de lo que acontece en el mundo, puede desembocar en el gesto de expansión. Gesto deriva de *gerere* que significa “llevar”, es una acción, es conducir, no es simplemente una mueca, un movimiento apenas percibido, implica un movimiento amplio, llevar a cabo algo, mostrar, mostrar las actitudes. Lo cotidiano es lo de cada día, lo que es ordinario, pero ordinario no en el sentido peyorativo que le damos ahora como lo vulgar y de poca estimación, sino lo que sucede cada día. Lo cotidiano se traduce también en hábito, lo que hacemos con cierta regularidad. El gesto cotidiano conduce el movimiento de la existencia humana hacia el repliegue, hacia la intimidad y la calidez humana

3.1. «ENSEÑALE LO SENCILLO»

Esquirol escribe: «Quien no perciba lo más sencillo, tampoco sentirá lo más hondo»⁴¹. Y, a la vez, una cultura alejada de la sencillez es una cultura alejada de la profundidad. Este alejamiento de lo sencillo es lo que ocurre en nuestros días. ¿Pensamos en algún momento que lo más interesante o «extraordinario» está en la sencillez de lo conocido y ordinario?

«Enséñale lo sencillo», mencionó Rainer Maria Rilke, ¿a quién deberíamos mostrar lo sencillo? Al ángel—siguiendo el poema de Rilke—, y es el ser humano quien le muestra al ángel no lo «esplendorosamente percibido» porque el ser humano ante el ángel queda como un «novato», sino le debería mostrar lo sencillo, que se ha «formado a través de generaciones», aquello que vive «junto a la mano y la mirada». Rilke insiste, «dile las cosas», y el ángel quedará asombrado, «quieto, con estupor», como el ser humano lo estaba «viendo al cordelero en Roma, o al alfarero en el Nilo»⁴². Rilke nos enseña que evitemos buscar siempre lo extraordinario, y que nos asombremos con lo simple y llano, y que aprendamos a apreciarlo. Esquirol escribe que «apropiarnos (y no en el sentido de la posesión) de la cotidianidad y de la sencillez de la vida, de alguna manera, “nos salva”». Apropiarnos no quiere decir dominar, sino aproximarnos al gesto cotidiano que alberga la profundidad de lo sencillo.

Esquirol cuenta que, en una clase, invita a sus alumnos a buscar en el diccionario el adjetivo *verde*. La primera acepción dice así: «De color semejante al de la hierba fresca». Notamos que no se trata de una metáfora, es simplemente una definición sencilla, la más evidente y la más esencial. Quizá algún alumno haya pensado que es una definición «poco científica», a lo que Esquirol responde que cualquier definición «científica» será secundaria respecto a la primera «aproximación experiencial al mundo de la vida», consistente en señalar lo que se ve o en expresar lo que se vive. «Nos conviene muchí-

⁴¹ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 16

⁴² Rilke, Rainer Maria. *Elegías de Duino*. Trad. Eustaquio Barjau. Ediciones Cátedra. Madrid. 2010. p. 114

simo una renovada fidelidad a lo elemental y a lo concreto»⁴³, escribe el filósofo español. En la renovada fidelidad a lo elemental, a lo sencillo, a la humildad de la tierra, se aprende a escuchar la proximidad de las cosas, de la tierra, del cielo y, sobre todo, del tú.

3.2. LA REPETICIÓN DE LO SIMILAR

La vida cotidiana contiene la vida que se vive la mayoría de los días. La cotidianidad es la repetición y la rutina. En nuestro tiempo, precisamente está en la «repetición» el desprestigio de lo cotidiano, es lo que no soportamos. Entonces, lo que intentamos defender es que lo cotidiano no es una repetición de lo idéntico, sino una repetición de lo similar. Esquirol añade que se trata de «una especie de síntesis entre lo ya conocido y lo ligeramente nuevo»⁴⁴. Por tanto, ya podemos notar el contraste entre lo idéntico (como la «mera rutina» o la «mera repetición») con lo similar (como «las pequeñas diferencias»). En la repetición de lo similar, día a día aparecen variaciones de lo que hacemos, de lo que acontece y se integran en la vida cotidiana. En el día a día, si ponemos la mirada atenta, existen marcadas variaciones, como los días laborables y los días feriados; el trabajo y el descanso. Retomando lo que ya mencionábamos, diríamos que, sólo el tedio o la vida en el «paraíso imposible» convierten los días en una repetición de lo idéntico. El día y la noche son variaciones de lo que acontece en lo cotidiano. El día, generalmente, es el tiempo para el esfuerzo, el trabajo, y la noche para el descanso del desgaste diurno. Los contenidos del día se centran en el trabajo, también en satisfacer algunas necesidades y o mantener las relaciones humanas. Del mismo modo, tenemos variaciones en las dificultades que pueden surgir en el trabajo y en las relaciones entre los demás. Asimismo, debemos añadir al día a día la dificultad de las enfermedades, el asedio de la violencia, el sufrir por las guerras, el acecho de la miseria, la zozobra.

⁴³ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. pp. 17-18

⁴⁴ Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima*. p. 56

A estos contrastes de la cotidianidad se suma el de la *proximidad*. Pero antes, preguntémosnos por qué la vida cotidiana es vista como una vida de segundo orden. Esquirol señala que una de las causas para esto es el «impulso romántico» que exalta la «vida excepcional». «El héroe romántico—se dirá—puede morir joven, pero por lo menos ha sabido sobresalir y escapar de la medianía anónima del común de los mortales»⁴⁵. De alguna manera, la «vida excepcional» de los románticos prevalece hasta nuestro tiempo, y lo podemos hallar en la importancia que la gente le da a la apariencia, en lograr el éxito mediático, en no pasar desapercibidos, en «pantallar» la vida humana.

Del mismo modo, algunos discursos filosóficos contemporáneos han ayudado en el desprestigio de la cotidianidad. Frente a esto Heidegger sostiene que la cotidianidad es un *permanecer* en la cotidianidad, pero existen dos posibilidades de sucumbir: podemos hundirnos en la pesantez de la cotidianidad o bien evitarla buscando nuevas distracciones en los quehaceres. Entonces tenemos, según el filósofo alemán, una doble vía para no «superar» la cotidianidad: hundirse en ella o evadirse de ella. Quedémonos con la segunda para continuar desarrollando el planteamiento de Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* aclara que evadir la cotidianidad es el *incremento* de las distracciones, y que incluso es como una huida, y no huimos de lo inhóspito del mundo, sino de lo inhóspito de nosotros mismos. Una huida podría ser la curiosidad que consiste en querer ver, pero no querer ver para comprender más o mejor, simplemente ver para perder de vista enseguida lo que vemos y continuar buscando algo nuevo, llamativo. Esta curiosidad es una huida *hacia adelante*, pasar de largo. Heidegger acierta al mencionar que la evasión no es evasión del mundo, sino la evasión del propio yo, «de la nada que soy», es curioso, y esto no menciona Heidegger, que la etimología de la palabra aburrimiento venga del latín *abhorreo* que significa «tener horror y miedo de una cosa», pero también de uno mismo (aborrecerse). Entonces la huida, la evasión del propio yo que se da en lo cotidiano viene de un cierto temor a uno mismo, recordemos que el tedio y el aburrimiento serían propios del «paraíso imposible» porque ahí las cosas estaban hechas, era un aburrimiento por la falta de esfuerzo, de generar.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 58

A la «nada que soy yo» mencionada por Heidegger, Esquirol la llama «abismo». Ahora la diferencia entre Heidegger y Esquirol es que el filósofo español toma la cotidianidad no como algo que se deba evadir, sino como una respuesta al «abismo». Para Esquirol, asumir la propia existencia no quiere decir alejarse de la vida cotidiana. La propia existencia consiste en relaciones con el mundo y asumir nuestra vulnerabilidad y finitud, y «dejando aparecer las cosas a la luz de esta misma finitud»⁴⁶. A esa «luz», Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, la llama «claro», es el espacio abierto en el que se presentan las cosas. La existencia se percibe en ese «claro», con el cual sentimos la proximidad de las cosas. Es una proximidad que no es sólo de utilidad ni tampoco de contemplación, sino la «proximidad de la compañía que reúne». Y añade Esquirol, teniendo en cuenta lo escrito por Heidegger en la *Carta*, «la mesa y la ventana y el campanario nos acompañan, pero no nos sentimos como una cosa en medio de otras, sino como la existencia que los reúne»⁴⁷.

La proximidad, sostiene Esquirol, es orientadora: «Proximidad de las cosas, de la tierra, del cielo y, sobre todo, del tú»⁴⁸. Perderse, «perder el norte», es perder la orientación, el transcurso de los días, los gestos y las palabras de amparo, y fundamentalmente el rostro del otro. Desorientarnos es perdernos momentáneamente de todo ello. La orientación no sólo es un «¿dónde estoy?» espacial. La proximidad que señala Esquirol, a diferencia de sucumbir, no es una huida de lo inhóspito de la cotidianidad; la proximidad no evita lo inhóspito. Lo inhóspito queda en la proximidad; permanecer en la proximidad, cuidando más que dominando. El amparo casero que sintetizamos en acompañar y cuidar es expresión de la proximidad, y ésta resulta ser lo más distintivo de la cotidianidad.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 61

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 62

⁴⁸ *Ibíd.*

A pesar de algunas diferencias entre Heidegger y Esquirol, el filósofo alemán no está tan separado de este último, y como menciona Esquirol, el pensamiento de Heidegger terminará siendo un esfuerzo para ir hacia la proximidad. En ese sentido, tomemos una escena que Heidegger rescata de un texto de Aristóteles que, a su vez, se refiere a Heráclito:

Se cuenta un dicho que supuestamente les dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verlos dudar, los animó a entrar invitándoles con las siguientes palabras: «También aquí están presentes los dioses».⁴⁹

Los forasteros se decepcionaron, no esperaban encontrar a un hombre tan sabio haciendo algo que hace la gente común, se imaginaban encontrarlo realizando algo acorde con su excelencia, pues no, encuentran a Heráclito en «un lugar de lo más cotidiano e insignificante», y en una situación muy habitual, calentándose junto al fuego. ¿Qué motivación o inspiración para unos jóvenes curiosos por conocimiento puede provocar esa escena? Los forasteros esperaban algo extraordinario y se encuentran con algo cotidiano, «no se dan cuenta de que la sabiduría de Heráclito nada tiene que ver con situaciones ni con poses raras». Heráclito se da cuenta de la decepción de sus visitantes, y los anima a entrar con las palabras: «También aquí están presentes los dioses». Los forasteros no son capaces de comprender lo que en realidad les enseña Heráclito, que en la proximidad cotidiana habita también lo más admirable; que ahí también anida lo divino. No sabemos si los forasteros después de escuchar a Heráclito entraron y se acercaron a acompañar al filósofo, pero lo que cuenta para nosotros es ese momento, el gesto cotidiano de calentarse junto a un horno. En un lugar tan común y sin atractivo, donde podía estar cualquier otra persona, sin embargo, sucede que allí también «los dioses están presentes». En muchas ocasiones no advertimos de la profundidad que en su sen-

⁴⁹ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2000. p. 290

cillez alberga la cotidianidad. Y precisamente es en la cotidianidad donde lo humano más propiamente lo es. Si retomamos el gesto de compartir mesa, diríamos que lo que más dura de ese gesto es la mesa como objeto, es verdad, pero dura más el gesto de compartir. Nada dura más que la repetición cotidiana.

3.3. LA MUSICALIDAD DE LA VIDA

Retomemos la escena de Heráclito. El filósofo de Éfeso, a diferencia de los forasteros, es capaz de captar el alcance de la cotidianidad, mientras que los forasteros buscan «fuera» y lejos de su territorio lo que aún son incapaces de ver, es decir, no es que en el viaje uno no pueda hallar algo, sino que de entrada ya pasamos de largo lo cotidiano, lo más conocido. Y no se trata de que Heráclito o los sabios como él no viajase, simplemente entendían el viaje de otra manera.

En nuestros días se hizo frecuente la manía por viajar, que seguramente es una respuesta de «evasión» o «huida» de lo cotidiano. Pero ¿nos damos cuenta que mientras más lejos nos vamos para desconectarnos u olvidarnos de nuestra condición, del aburrimiento, de lo cotidiano, en realidad más no alejamos del mundo y de la vida?

Pongamos un ejemplo. Supongamos que un museo de arte recibe por mes a mil visitantes, seguramente muchas personas llegan de otros países, ciudades, etc., para ver las obras de arte. Pero si nos preguntamos con seriedad de los mil visitantes cuántos en realidad «miran» con atención las obras, quizá la cifra no llegue ni a la mitad. La mayoría de los visitantes miran las obras el tiempo que duran en tomarse una fotografía, y en muchos casos, miran las obras directamente en la pantalla de la cámara fotográfica; hecha la foto, pasan a la siguiente obra. La cultura como itinerario de las agencias de viaje, la cultura como entretenimiento poco o nada ayuda a entendernos. Lo único que va teniendo resultado es huir de la repetición. La proximidad se adquiere con tiempo y repetición de lo similar, no resulta de lo inmediato.

Los viajes que responden a la evasión, el turismo para escapar del «abismo», buscar el asombro en lo extraordinario, lo exótico, en fin, todo aquello que hacen posible los avances tecnológicos para acortar las distancias, asimismo, hacen que se pierdan las cercanías. Y no sólo se trata de distancias de un punto a otro. Lo contrario de la proximidad no es la lejanía sino la *indistancia*, como señala Esquirol, que es aquello que no está ni cerca ni lejos. Ya Heidegger advertía que pensar en acortar las distancias, no resuelve la cercanía. La supresión de las distancias no trae ninguna cercanía, porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia ni distancia pequeña no es ya cercanía; sino sostiene Heidegger, haciendo permanecer logramos las cosas unas a otras cerca; acercar es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano, y esto sucede en la medida en que cuidamos y habitamos la cercanía.

Podemos estar lejos de un amigo, de los hijos o de los padres, pero eso no significa que seamos *indiferentes* (la indiferencia es similar con la *indistancia*, la indiferencia es la incapacidad de prestar atención y darse cuenta de las diferencias de las cosas y de las personas). La proximidad tiene que ver con el cuidar, y estando lejos también podemos cuidar. Perdemos proximidad siendo indiferentes porque el indiferente no presta atención, es como un visitante del museo que mira una obra, pero en realidad no ve, pues la mirada atenta es prestar atención, detenerse, tener en cuenta las diferencias.

La repetición cotidiana no es respecto de lo idéntico. No nos estancamos estando «en casa», y menos aún se trata de reclusión. La repetición de lo similar no es monótona ni claustrofóbica. Con la desconsideración de la cotidianidad, la huida o la evasión de la repetición de lo similar perdemos la proximidad con los demás y las cosas. El hábito, que también lo relacionamos con lo cotidiano, deriva de *haber* que significa «tener o hacer algo de manera continuada o regular», por tanto los hábitos dan resultados con la repetición. Esquirol menciona que la repetición da lugar a lo habitable; de ahí la afinidad entre «hábito» y «habitación». En nuestra habitación, muchas veces, nos sentimos mejor que en lugares extraños. La repetición hace brotar lo familiar, lo casero, lo cercano. Los hábitos y la habitación nos proporcionan seguridad, refugio, calidez. Ya nos

advertía Pascal: «He descubierto que toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa: el no saber quedarse tranquilos en una habitación»⁵⁰.

El hábito es el ritmo cotidiano. Es como el ritmo de la música que nos afecta, nos conduce y transporta, por eso al escuchar música tarareamos o seguimos con el pie el pulso. El ritmo de la música nos rodea con su presencia, no ponemos resistencia, entra por los oídos, y los sonidos habitan nuestro interior. De la misma forma, actúa el ritmo cotidiano, nos invade, sin que se trate de esclavitud. Sabemos que hay cotidianidades muy duras, acechadas por la miseria o la enfermedad, y por eso, aclara Esquirol, no defendemos la cotidianidad en su conjunto, o un tipo de cotidianidad, sino se trata de «saber valorar en su justa medida aspectos de la cotidianidad que le dan a la vida una agradable y orientadora base rítmica y que sirven, a la vez, para superar algunos de los siempre inesperados golpes que pueden hacernos daño»⁵¹.

Por tanto, consideramos una cotidianidad que ayude a vivir, que nos oriente en la intemperie de la situación humana y aquella cotidianidad que sugiera proximidad, entender que lo cotidiano no es lo idéntico sino lo similar, el ritmo del hábito que nos da continuidad, el amparo casero, la casa que nos alberga, son referencias en las afueras de la vida humana.

La cotidianidad es como la musicalidad de la vida. Cuando un intérprete de música estudia una obra, trabaja todos los días en la misma obra, y es consciente que una buena repetición, un mecanismo correcto de las manos, de los dedos, hará que la obra vaya adquiriendo sentido, «vida». La monotonía, una interpretación «idéntica», «homogénea», sucederá cuando la obra no tenga inflexiones en la intensidad del sonido, articulaciones, cuando el oyente no distinga las frases y los motivos de la obra, o como suelen decir los buenos oyentes, cuando la obra «suena plana». Entender el sentido de la obra que se está estudiando surge de la consciente repetición, en esa continuidad el intérprete

⁵⁰ Pascal, Blas. *Pensamientos*. Trad. Xavier Zubiri. Alianza Editorial. Madrid. 2015. p. 54

⁵¹ Esquirol, Josep Maria. *El respirar de los días*. pp. 177-178

puede hallar las «pequeñas diferencias» para que la obra vaya adquiriendo sentido. Sólo por mencionar un ejemplo, los maestros del Barroco recomendaban que una nota no suene igual a la anterior, hablaban de una nota «buena» y una «mala», la primera tenía más peso que la nota mala, incluso cuando una nota era la misma repetida dos o tres veces, una tenía más intensidad que la anterior. En ese sentido, el hábito es también generador de las artes o los oficios, «la práctica hace al maestro» y esa práctica no es más que las repeticiones conscientes, las que no huyen ni evaden, sino las que no ceden a lo idéntico y exigen continuidad y paciencia.

Perder el ritmo cotidiano, alejarse, es desorientarse y encerrarse en la indiferencia, y lo aconsejable, lógicamente, sería «salir» de ese «encierro», pero aquí entendemos «salir» como «retornar» al día a día. «Poder volver es verdaderamente una suerte y una bendición, un bien que sólo cuando se ha perdido se le puede valorar de veras»⁵².

La cotidianidad que sostiene Esquirol es diferente a la que criticaban los románticos y algunos existencialistas. Diríamos que, en su conjunto, consideraban como punto central de esa cotidianidad la cultura de masas, de los eslóganes, donde el ser humano se diluye, y se vuelve abstracto. Algo parecido sucede en nuestros días con el consumo, donde uno deja de ser uno mismo, y donde no tarda uno en perderse, sentirse extasiado por la novedad. Esquirol sugiere de distinguir la *circularidad consumista* de la *buena repetición cotidiana*. Esta última nos sostiene y nos refuerza, la primera nos diluye y nos desorienta. La cotidianidad absorbe, sí, pero lo hace de otro modo. El filósofo español lo ejemplifica con el sueño: llega la noche y nos retiramos a dormir. Mientras dormimos ya no somos el centro, nos dejamos conducir. Pasada la noche llega el crepúsculo matutino y nos despertamos para iniciar el día y nuestros quehaceres. El dejarse conducir por el sueño es diferente al dejarse seducir y engañar por los atractivos del consumismo. La noche «te hace salir de ti» para después devolvarte a ti mismo incluso renovado, reforzado, en cambio el consumismo no te devuelve nada, más bien nos debilita y nos desgasta.

⁵² *Ibíd.*, p. 178

La proximidad de lo cotidiano da sentido para considerar la vida humana con detenimiento y acompañar y cuidar a los otros. Tirar las migas, «derrochar» el pan de cada día como si fuese poca cosa por el empeño de fijar la atención en lo ostentoso, y por dejarnos deslumbrar por las luces de lo novedoso, es cuando más desorientados estamos. Insistamos en que la cotidianidad es la repetición, sin embargo, el día a día nunca es previsible del todo. Repetir significa también, *pedir de nuevo, volver a pedir*. Si consideramos este significado, el repetir no se entiende como un «círculo ciego y árido», más bien lo vinculamos como si fuese una plegaria: mientras el día pasa, y agradecemos por el día de hoy, pedimos y esperamos un nuevo día. «No en balde la “repetición” del agradecimiento y del ruego han acompañado y acompañan, en muchas culturas, al presente de la vida o del tiempo»⁵³.

3.4. UN ANIMAL QUE SE ASOMBRA

Cuando Zaratustra se sintió solo y tuvo frío, y también mucho de sus pensamientos eran fríos y solitarios, continuó con su camino por verdes prados y por barrancos, y de pronto sus pensamientos comenzaron a volverse más cálidos y cordiales. Entonces se preguntó qué había sucedido: y que, sin duda, algo caliente y vivo le reconfortaba y que tenía que hallarse cerca de él. Sintió que estaba menos solo cuando vio a los «consoladores de su soledad», ocurrió que eran unas vacas que estaban reunidas en una colina, «su cercanía y su olor habían caldeado su corazón». Las vacas parecían escuchar con interés lo que decía Zaratustra, pero no daban atención cuando él se acercaba. Y cuando Zaratustra estuvo junto a ellas, escuchó otra voz, la de un hombre que salía del medio de las vacas y que ellas prestaban atención a lo que les decía. Zaratustra alarmado pensó que era alguien que necesitaba ayuda, sintió que difícilmente podría servirle de ayuda la compasión de una vacas, pero en realidad el hombre estaba sentado en la tierra, hablando con las vacas, un hombre pacífico y «predicador de la montaña», en cuyos ojos «predicaba la bondad misma», y Zaratustra le preguntó con asombro «¿qué buscas tú

⁵³ *Ibíd.*, p. 182

aquí?», el hombre le respondió que lo mismo que él, «la felicidad en la tierra», y que para lograrlo quería aprender de las vacas, y que «mientras no nos convirtamos y no hagamos como vacas no entraremos en el reino de los cielos», y de ellas deberíamos aprender una cosa: «el rumiar». Aquel hombre reconoció a Zaratustra, le fue a besar las manos, con ojos bañados en lágrimas, se comportaba como alguien a quien de sorpresa hubiera recibido del cielo un precioso regalo y un tesoro, mientras las vacas «contemplaban todo eso y se maravillaban»⁵⁴. Zaratustra y el hombre hablaron de muchas cosas, éste último le decía que el «reino de los cielos está entre las vacas», y mientras ellos seguían conversando, las vacas escuchaban silenciosamente, y se «maravillaron de nuevo».

No es la primera vez que Nietzsche elogiaba el rumiar de las vacas, en *La genealogía de la moral* mencionó que el rumiar de las vacas era algo que «hoy en día está olvidado». Esquirol enfatiza un aspecto que Nietzsche considera que es la diferencia entre el ser humano y las vacas: cuando una vaca te mira, se asombra, se sorprende, al poco rato te vuelve a dirigir la mirada, y su asombro es como si fuera la primera vez. «Parece que la vaca estuviera continuamente absorta en el momento presente y no guardara memoria del pasado, ni siquiera del pasado inmediato»⁵⁵. En cambio, el ser humano recuerda continuamente. Nietzsche, en una carta del 3 de noviembre de 1867 que le envió a Erwin Rohde, le escribió: «Por lo tanto, tengo a menudo la necesidad de rumiar el pasado para sazonar así el presente y hacerlo digerible». Rumiar nuestro pasado es pensar en lo pensado para no perder el sentido y el significado de las cosas, «las cosas significan por su memoria», escribe Ramón Andrés en un poema.

Las vacas son animales amigos del silencio, anota Esquirol, lo evidenciamos en sus movimientos: el hecho de rumiar, la forma de levantar la cabeza y de mirar, el andar calmado a modo de procesión. Y en su silente vida, tranquila, no dejan de contemplar,

⁵⁴ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 2009. pp. 365-367

⁵⁵ Esquirol, J.M. *La penúltima bondad*. p. 131

asombrarse, incluso con una conversación, como lo hacían las vacas de Zaratustra. Resulta paradójico que Nietzsche, elogie el rumiar del rebaño, incluso la domesticación o doma de este: la capacidad del pensador, su mirada y escucha atenta, en ciertos contextos, puede enaltecer de unos animales de rebaño su capacidad de rumiar. «El hombre moderno, ansioso y agitado, debería aprender a masticar mejor, es decir, con más repeticiones y más tiempo»⁵⁶.

El filósofo alemán en su libro *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en referencia a las vacas, destaca aquello que ya mencionábamos, la diferencia primordial entre el hombre y esta especie animal. Imagínate, anota Nietzsche, que estás apoyado en la valla del campo donde pasta el rebaño de vacas, ellas no saben lo que es ayer ni lo que es hoy, corren de un lado a otro, comen, descansan, hacen la digestión, vuelven a correr, y así todos los días, y todo ello sin «melancolía ni hastío». Una de ellas está a pocos metros, nota tu presencia, levanta la cabeza y te mira, y el ser humano que se «jacta de su humanidad», a quien le resulta duro ver todo eso, sin embargo, «mira envidioso la felicidad de las vacas», porque el ser humano lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, «sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal», hasta que le pregunta a la vaca: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?». Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir», pero la vaca «ya olvidó también esa respuesta y se calló»⁵⁷. ¿Buscamos la felicidad de las vacas?, se pregunta Esquirol y responde, «seguramente que no», estamos de acuerdo con la respuesta (es verdad que gran parte de nuestro sufrimiento procede de «sentir la vida como vida personal, y de recordar y mantener presentes los sufrimientos y las desgracias de la travesía propia y de los demás») ⁵⁸... Aun así, «¿podemos aprender algo de la mirada de la vaca? Claro que sí, y es el sentido de saber repetir; de repetir como si de alguna manera fuera la primera vez».

⁵⁶ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez. Alianza Editorial. Madrid. 1972. p. 15

⁵⁷ Nietzsche, F. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Editorial Tecnos. Madrid. 2011. p. 697

⁵⁸ Esquirol, J.M. *La penúltima bondad*. p. 132

Las vacas calmaron la soledad de Zaratustra, dieron calor a sus pensamientos fríos, caldearon su corazón, y a nosotros nos enseñan a asombrarnos como si miráramos por primera vez de aquello que ya no es conocido. Ya sabemos que Platón y Aristóteles entendieron que el origen del filosofar es la capacidad de asombrarse, admirarse. Aristóteles en la *Metafísica I* (982b), menciona que los hombres, al principio, admiran los fenómenos sorprendentes «más comunes». No deberíamos perder la capacidad de asombrarnos.

Josep Maria Esquirol sugiere que distingamos entre el *asombro más auténtico* y el *asombro prefabricado* propio de la *sociedad del espectáculo*. «Hay que distinguir entre el admirarse ante lo valioso y el asombrarse ante lo vistoso»⁵⁹. Descartes ya lo mencionaba: «Pero ocurre mucho más a menudo que admiramos demasiado y que nos asombramos al percibir cosas que apenas merecen consideración y mucho menos que se las admire ni siquiera un poco»⁶⁰. Es muy natural, volvemos a Esquirol, admirarse de lo grandioso y de lo espectacular, como también de lo inhabitual e imprevisto, «pero donde mayor se muestra la grandeza de la mirada y la capacidad de atención es en el admirarse de lo más común»⁶¹. Para sentir asombro no es necesario dirigir la mirada a los acontecimientos extraordinarios—como se imaginaban los forasteros encontrar a Heráclito—. Lo asombroso anida en lo que nos rodea en nuestra vida cotidiana. «Codearse con lo pequeño y asombrarse de lo sencillo, es señal de la mayor clarividencia», anota Esquirol.

Pero ¿Qué nos impide asombrarnos de la repetición cotidiana? ¿Por qué buscamos asombrarnos de lo extraordinario, de lo novedoso y no de la sencillez poética que habita en la cotidianidad? ¿Por qué no sentimos a los dioses en el fuego de Heráclito? ¿Por qué no encontramos sentido cuando nos calentamos las manos junto al horno?

⁵⁹ Esquirol, J.M. *El respirar de los días*. p. 86

⁶⁰ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Editorial Gredos. Madrid. p. 494 [Art. 76]

⁶¹ Esquirol, J.M. *El respirar de los días*. p. 87

3.5. «ECOS AVENTUREROS»

En nuestros días hay mucha agitación por salir de la rutina, de lo cotidiano, pensar que en lo conocido no hay progreso o sentir que nos estancamos, y no nos damos cuenta que mientras más nos movemos más nos alejamos del mundo y de la vida, malestar por la cotidianidad sin proximidad. Hoy consideramos a la aventura como algo contraria a la vida cotidiana, y definimos a la primera como lo extraño, excéntrico y extravagante.

Vladimir Jankélévitch diferencia lo aventuroso y lo aventurero, que son cosas distintas. El hombre aventuroso representa, nos dice el filósofo francés, todo un estilo de vida, mientras que el aventurero es un profesional de aventuras. Para el aventurero, la aventura es sencillamente un medio para un fin, a lo sumo, «un mal necesario». No hay nada en el aventurero digno de atención, solamente «sordidez y mezquindad, porque para él la aventura es un negocio, una empresa». La aventura del aventuroso es el porvenir, y un porvenir ambiguo, resalta Jankélévitch, porque es a la vez cierto e incierto, donde distingue entre acontecimiento y advenimiento. Este acontecimiento es como una fecha en el calendario, pero el advenimiento se anuncia como el «adviento» de un misterio⁶². Esto en nuestros días nos puede sonar más atractivo, acostumbrados e interesados en lo exótico. A propósito de ello, examinemos un poco más el sentido de la *aventura*.

Giorgio Agamben recurre a los poemas franceses del medioevo, y en especial a un poema caballeresco de Chrétien de Troyes, donde el caballero Yvain define el término *aventure* como el «objeto de su búsqueda» y a través de este, también de sí mismo. Agamben recomienda recordar que el verbo del francés antiguo *trover* no significa simplemente «encontrar». En este contexto medieval, para el caballero, la aventura es tanto el «encuentro con el mundo como consigo mismo y, por ello, motivo de deseo y tam-

⁶² Jankélévitch, Vladimir. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Trad. Elena Bernaroch. Editorial Taurus. Madrid. pp. 11-13

bién de desconcierto». El filósofo italiano continúa indagando en la etimología, menciona que es probable que aventura derive del latín clásico y cristiano *adventus* (la llegada de un príncipe o del mesías) y también es posible que derive de *eventus* que define algo misterioso o maravilloso, tanto como positivo como negativo, que le sucede a un hombre determinado⁶³.

La desvalorización de la aventura coincide con el final de la Edad Media y el inicio de la Modernidad. Hegel en sus *Lecciones de estética* menciona que lo que define la aventura «es que en ella el espíritu se refiere al mundo externo» donde se transforma y se embrolla. Hegel, precisamente refiriéndose contra el romance caballeresco y la poesía de finales del medievo, sostiene que la forma de los eventos y las acciones muestra el «carácter fundamental de lo romántico». A propósito, Agamben toma en cuenta lo que sostiene Georg Simmel sobre la aventura: en la aventura «la vida va más allá de sus temas y episodios», pero la aventura en definitiva sigue siendo un «tiempo robado» al proceso de los eventos que constituyen la existencia⁶⁴.

Agamben, después de realizar una exhaustiva exposición del término aventura, regresa al final del medioevo, el punto que para Hegel era el declive de la aventura, para resaltar a Dante. Agamben señala de forma tajante una objeción definitiva a la aventura: Dante nunca usa la palabra aventura, con la excepción de dos veces, en la *Vita nuova* y el *Convivio*. A Agamben le parece curioso que el término no aparezca en los más de quince mil versos que componen la *Commedia*, habiendo sido tan relevante el término en la tradición caballeresca, incluso sostiene, que el poeta italiano lo hizo de forma intencionada. «Para Dante, no sólo la experiencia amorosa sino más en general la vida del hombre sobre la tierra, esa sucesión de acontecimientos que lo llevan al pecado y la pérdida hasta la salvación, no se presenta como una “aventura”»⁶⁵. Dante prefiere usar el término *ambages*, que literalmente significa un «movimiento tortuoso, un girar en

⁶³ Agamben, Giorgio. *La aventura*. Adriana Hidalgo Editora. Argentina. 2018. pp. 18-20

⁶⁴ Agamben, Giorgio. *La aventura*. p. 39

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 43

círculo», que para el poeta italiano resulta ser un término no sólo poético, sino otra intención, actitud que concierne a la propia vida humana.

Rescatemos la «aventura» de la poesía medieval como la búsqueda que se identifica completamente con la vida, y con la búsqueda para encontrarse a uno mismo y a su «ser más profundo» que transforma al propio sujeto. De la misma manera, rescatemos lo señalado por el autor de la *Divina Comedia*: el «movimiento tortuoso» que tiene la vida humana se adapta a la situación de intemperie. Esta «aventura» es la que hubiese elegido Heráclito y los sabios como él, porque responde a un sentido y a una necesidad, no es un «mal necesario» como la exterioridad de nuestros días. Entonces, la vida humana no debería estar acentuada únicamente en la exterioridad, en el movimiento expansivo o proyectivo, como se da en algunos existencialistas, sino también en el movimiento de repliegue y de amparo. La total exteriorización es disgregadora, desgasta, es el «proceso nihilista» que instaura lo homogéneo; al contrario, la proximidad, como lo más propio de la cotidianidad, es una resistencia que adquirimos cuando hay algo que nos domina o al menos tiende a dominarnos. Recordemos: lo homogéneo es inhóspito, y lleva al nihilismo (proceso nihilista que tiene que ver con «lo mismo» y no con «lo similar»). De modo que la resistencia, el no ceder desde la proximidad no sólo es resistencia al proceso nihilista, sino también a lo homogéneo, a lo indiferente (indistante), a lo que domina, a un cierto «totalitarismo».

En todo caso ¿qué pretende la agitación actual al alejarse de la cotidianidad? Simplemente el cimentarse en la banalidad y las apariencias que son propias del empeño de notoriedad, del marcado individualismo que deforma el rostro del otro; el empeño de seguir una dirección que conduce al poder, a la fama, al dominio; el evadir, huir de la «nada» de lo cotidiano en el sentido heideggeriano. Mientras que la cotidianidad que tomamos en consideración de Esquirol no es la apariencia: el poder, la riqueza y la gloria se cifran en la apariencia. Lo cotidiano no excluye a nadie, es mayoritaria y no per-

tenece a ninguna élite. En cambio, la riqueza, el poder, la fama, son siempre minoritarias⁶⁶.

Es curioso que la *rutina* propia de la cotidianidad y de la que nos esforzamos por huir, el «engranaje aburrido y repetitivo que la vida nos impone», como señala la filóloga Irene Vallejo, sea un «diminutivo cariñoso» de «ruta». La explicación, según Vallejo, remonta al lenguaje del campo, a tiempos remotos cuando las pequeñas rutas se desbrozaban cortando la maleza y rompiendo los obstáculos. Además, en otro contexto, la palabra contiene también «ecos aventureros» con la imagen de un viajero en el sendero de un bosque, donde descubrimos en las «antiguas rutinas el placer extraño de lo conocido».

La sencillez de la cotidianidad está vinculada y formada a través del paso de los días y de la experiencia adquirida en lo sencillo y lo conocido. Sencillez no equivale a banalidad. Volver a lo cotidiano significa mostrar que «la comida, el cansancio del trabajo, el momento del descanso, además de ser, como es obvio, cosas relacionadas con la necesidad, forman asimismo parte de la respuesta al abismo»⁶⁷. Nos movemos entre la proximidad y el abismo, y la proximidad es ya una respuesta al abismo.

La vida más «explícitamente reflexiva» que da significado y sentido a la vida humana se asombra de lo sencillo, en lugar de verse como un ir más allá, «más lejos», puede entenderse como un intento de «volver a la proximidad». El pensar y el gesto cotidiano, sostiene Esquirol, van en la misma dirección, saben que «lo más profundo reside en lo más cercano»⁶⁸.

⁶⁶ Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima*. p. 67

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 74

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 75

IV. LA FELICIDAD DE LA INTEMPERIE

En la intemperie difícilmente podremos mantenernos firmes si estamos solos: nuestra condición más que verticalidad es de encorvadura, inclinación, no prima la plenitud, simplemente estamos sobre la horizontalidad de la tierra, bajo el cielo y en compañía de los demás. La intemperie, las afueras, no son afueras de ninguna ciudad, quizá ni siquiera se trata de periferia, simplemente son afueras sobre la tierra y bajo el cielo.

En las afueras no hay centro, y es verdad que un centro puede organizar este territorio llano, entonces qué centro tenemos en las afueras. La misma situación de intemperie la da el centro porque hace posible el movimiento de la existencia humana de amparar la vida de los demás. «Las afueras son la comarca de lo humano»⁶⁹; las afueras nos constituyen y las habitamos. En las afueras, sostiene Esquirol, incluso «el sedentarismo es nómada», es decir, no cabe instalación definitiva: la vida humana no se concibe en términos de perfección o plenitud porque no hay un sentido definitivo, un paraíso, algo acabado.

La casa construida en la intemperie es «centro existencial», y, por tanto, considerando que no hay asentamiento definitivo, es también «centro provisional», hoy diríamos que la casa está construida en un «campo de refugiados». Nosotros buscamos cobijo, refugio, caminamos de un páramo a otro, nos esmeramos para construir afueras dignas, que acojan y cuiden, pero lamentablemente no exentas de sufrimiento. Sin plenitud, sin un centro bien definido, a la intemperie, bajo esta situación ¿podemos pensar en la felicidad?

⁶⁹ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 90

4.1. LA EXPERIENCIA DE LA FELICIDAD

Podemos mencionar que por nuestra situación de intemperie no puede haber un *estado* perfecto y permanente de felicidad. Asumimos que la vida humana está lejos del «paraíso imposible», entonces en las afueras, es difícil referirnos a la felicidad como «estado de plenitud». La confusión acerca de la felicidad anida cuando pensamos que la felicidad es algo que se debe buscar, y del mismo modo, una vez alcanzada, como si fuese una meta, uno podría instalarse ahí. ¿Es posible pensar la felicidad de otro modo? Esquirol responde: «*hay* que hacerlo». Del mismo modo que no hay un paraíso, tampoco puede haber un «estado de felicidad» o algo que se pueda poseer.

Si pensando la felicidad de forma distinta a un estado, es más viable encontrar la primera pista para una consideración diferente de la felicidad. Aristóteles escribió que la felicidad es sobre todo *acción*: «actuar bien es lo mismo que ser feliz» (*Ética a Nicómaco*, 1094a), es decir, la felicidad es como el resultado de lo que hacemos bien y ello nos reportará según ese resultado algún tipo de satisfacción. La acción aristotélica es como un camino, donde alguien en ese camino nos dijera «vas bien». Para Esquirol una segunda pista se presenta cuando alguien o nosotros mismos nos decimos «vamos bien».

Ese «vas o vamos bien» significa que el sentido de la vida no nos está dado, y que tenemos que encontrar un punto de referencia, y mientras reconocemos el camino nos queda ir en dirección correcta o extraviarnos, avanzar o retroceder. «Afianzar el paso en la buena dirección: de ahí surge la felicidad». Confirmar el acierto del recorrido, sentir que «vamos bien» es el sentido del camino. En las afueras el sentido de la felicidad coincide con la orientación. De esa *acción* que menciona Aristóteles surgen «acciones sensatas», es decir, sentidas y orientadas al cuidado, a no desentenderse de los demás y del mundo. La experiencia de la felicidad también tiene que ver con la satisfacción y el deseo, estamos de acuerdo, pero aquella no se desentiende de la dificultad, del sufrimiento de las afueras.

Esquirol traduce la palabra griega *eudaimonia*, que corresponde a «felicidad» como «lo divino de la proximidad» o «la proximidad de lo divino»⁷⁰, en este sentido, ¿es inalcanzable la felicidad? El filósofo español responde que no, es «experiencia común» porque si alguien preguntara cómo podemos saber si la acción va hacia lo divino, recurriríamos de nuevo a la sencillez del «vas o vamos bien». Insistamos un poco más en la etimología de la palabra *eudaimonia*: según Heródoto los testimonios más antiguos de la palabra lo asociaban con «prosperidad», «posesión de bienes», mientras que en Hesíodo parece implicar un estado de paz, de serenidad, de paz interior. En las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles aparece la síntesis del vivir bien y el obrar bien que se concretan en tres formas de vida que el filósofo de Estagira estudia: la vida del cuerpo, la vida con los otros, y la vida con las ideas, con las palabras, con la mente. La felicidad de la vida del cuerpo es el fundamento de las estructuras de la realidad humana, realidad que alberga la cultura y la historia. Aquí Aristóteles podría coincidir con el significado de felicidad para Heródoto, porque Aristóteles menciona que esta felicidad *parece* necesitar también de prosperidad (I, 8, 1099a31-1099b8). La vida con los otros surge como consecuencia de la actividad política, es decir, nace de la sociedad que excluye las aspiraciones del individuo, es como una apertura hacia los demás, de ahí que Aristóteles mencione que es absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con los otros. Y reiteramos algo que menciona el filósofo: la felicidad es una cierta actividad, es algo que se produce, y no algo como *posesión*, y viviendo de esa manera «somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismo» (IX, 9, 1169b17-33). Y de alguna manera, asociamos lo expuesto por Aristóteles con la serenidad y la paz interior de lo que hablaba Hesíodo. Y, finalmente, la vida con las ideas que está vinculada con la contemplación del sabio y «en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud» (X, 9, 117b2-5). Como síntesis, estas tres formas de vida desembocaran en la prudencia (*phrónesis*) unida a la inteligencia.

⁷⁰ *Ibíd.*, 94

La prudencia, dirá Aristóteles, por necesidad es un modo de ser racional, verdadero y práctico, en relación con los bienes humanos (VI, 5, 1140b20-22).

Sigamos con la etimología de *eudaimonia*. El filósofo español Emilio Lledó menciona que la palabra griega arrastra en su semántica no tanto la historia de un sentimiento, una sensación o bienestar, sino algo más complejo. Lledó sostiene que la palabra *eudaimonia* se refiere a aquello que nos da el *daímon* (con esta palabra los griegos se referían al destino individual). El ser humano está perdido en el mundo, su experiencia muestra la fragilidad de la vida, cuando está sometido a la escasez, a la miseria, y lo divino aparece no como una «divinidad» en sentido estricto, sino como «cualidad», es decir, como «algo» pleno, concreto⁷¹. Es posible que por esta vía vaya la definición de Esquirol de *eudaimonia*, algo así como *es feliz quien camina junto a lo divino*.

Dejar de considerar la felicidad como «estado de plenitud» ayuda a no caer en frustraciones, en desengaños asegurados, mientras que si la consideramos como «itinerario orientado» tiene más posibilidades. En este sentido, Epicuro nos devuelve a lo más elemental y cercano cuando afirma que no tener hambre, no tener sed y no tener frío ya empieza a ser suficiente para ser feliz.

4.2. «POCO ES SUFICIENTE»

Un relato de Tolstoi: la hermana mayor fue al campo a visitar a su hermana menor. La mayor estaba casada con un comerciante de la ciudad, y la menor casada con un campesino del pueblo. La mayor le hablaba sobre la vida citadina y de lo cómodo que es la vida en la ciudad. La hermana menor defendió su vida en el campo, mencionando que no cambiaría su forma de vivir por la de su hermana. La vida en el campo puede ser más tosca, pero «no padecemos de ansiedades» y quizás «nosotros nunca seremos ricos, pero siempre tendremos suficiente que comer», mencionaba la hermana menor. Pajóm, el esposo de la hermana menor, escuchaba muy atentamente la conversación de las dos

⁷¹ Lledó, Emilio. *Memoria de la ética*. Editorial Taurus. Madrid. 1995. pp. 241-242.

mujeres, él intervino en un momento para mencionar que la única preocupación que tiene es «que no tenemos suficiente tierra» y si tuviera mucha tierra, «no le tendría miedo ni al mismísimo Diablo».

Así comienza *¿Cuánta tierra necesita un hombre?*⁷², del escritor ruso. Muchas veces asociamos la felicidad con la obtención de posesiones, bienes, y cuanto más logremos abarcar, pues más cerca de situarnos en la comarca de la felicidad estaremos. En este sentido, Pajóm no contento con las tierras que ya tenía fue en busca de más tierras, vendiendo un potro, la mitad de sus abejas, reuniendo la paga del trabajo de uno de sus hijos y obteniendo un préstamo, Pajóm compró una granja donde tenía muy buenas cosechas. Después de un tiempo, vendió la granja y su casa para comprar tierras más extensas, Pajóm «era diez veces más rico de lo que había sido», pero pensó: «ni siquiera aquí tengo suficiente tierra». Hasta que un día escuchó que en otro lugar existían tierras más extensas y más accesibles, le dijeron que para que esas tierras fuesen de él e incluso pudiese elegir la extensión, lo único que tenía que hacer era caminar durante un día y todo lo que abarcare en su recorrido sería de él, pero con la condición de que regresare al lugar de partida antes de que el sol se oculte tras las montañas, sólo así las tierras, sin ningún pago, serían de él.

Pajóm estaba encantado, los ojos le brillaban por la extensión de la llanura, se preparó y partió. Al recorrer las vastas tierras, pensaba: «mientras más lejos se va, mejor parece la tierra». Se sentía fatigado y exhausto por el calor, el regreso ya le pesaba, «si no hubiera cometido el error de abarcar demasiado quizá no estaría así», comenzaba a lamentarse. El sol pronto iba a esconderse, «hay tierra en abundancia, pero ¿me dejará Dios vivir en ella? Perdí a mi esposa, perdí a mi familia», decía el campesino. A Pajóm le ocurría lo que ya mencionábamos: mientras más lejos vamos, más nos alejamos de la vida, del mundo. El campesino, en un último intento, corrió al punto de partida y cayó al suelo, ya sin vida. Su sirviente cogió una pala y cavó una tumba y dijo: «dos metros de tierra, de la cabeza a los pies, era todo lo que necesitaba».

⁷² Tolstoj, L. *¿Cuánta tierra necesita un hombre?* Edición ilustrada. Editorial Nórdica Libros. Madrid. 2011

La felicidad de las afueras no cede a la desmesura, a la pretensión de abarcar, puesto que, para vivir, incluso para vivir bien, no es mucho lo que hace falta. «La situación humana es más de escasez que de abundancia (pese a la apariencia creada por la sociedad consumista)»⁷³, sin embargo, en nuestros días, la sociedad se ha comprometido a transitar vías opuestas. La sociedad contemporánea ha caído en el cepo de «consumir mucho», de abarcar más, de no parar sino de ir cada vez más deprisa, en el derroche: habitamos una sociedad determinada por lo desechable, lo expirado. Abarcar como si estuviésemos en competición, y el ambicionar, trae conflicto y malestar, como vimos en el relato de Tolstói. Un poco de posesión, un poco de posición es suficiente: un lugar de resguardo y un techo que ampare; una posición mínima que permita mantenernos de pie. Pero en las afueras es fácil caer en el afán de poseer, dominar y abarcar.

4.3. NO CEDER

Resistir, no ceder: la felicidad de las afueras no es resignación. Resistir en la intemperie ahonda la vida humana. Pero sabemos que hay situaciones donde el curso fluye y poco o nada podemos hacer, algo parecido al sueño, no podemos resistir al sueño; también hay situaciones de mucha impotencia, por ejemplo, la gente que vive en los campos de refugiados. Sólo nos queda permanecer atentos, la resistencia no es soñolienta ni indiferente, es más de vigilia y marginal sin desentenderse de lo que acontece en el mundo. No se trata de victoria, pero tampoco es una derrota definitiva: «La vida como resistencia no espera una victoria inmediata»⁷⁴.

No ceder quiere decir ni optimismo ni desánimo, sino resistir al dominio de ciertos aspectos de la sociedad contemporánea, como la del consumismo, conlleva a no ceder fácilmente, a no ser un colaboracionista. En nuestra época, sostiene Esquirol, actuamos como si hubiésemos encontrado la solución de la vida humana, y en realidad sólo se

⁷³ Esquirol, J.M. *La resistencia íntima*. p. 107

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 110

trata de evasión, no asumimos las afueras, huimos del compromiso y la responsabilidad. «El resistente no anhela el dominio, ni la colonización, ni el poder. Quiere, ante todo, no perderse a sí mismo, pero, de una manera muy especial, servir a los demás. Esto no debe confundirse con la protesta fácil y tópica; la resistencia suele ser discreta»⁷⁵. En las afueras, existir es no ceder. La resistencia no es algo circunstancial, sino un movimiento de la existencia humana.

Ni la felicidad como proyecto ni la existencia como proyección tienen cabida en la proximidad. La idea de proyección es como una «realización expansiva», pero el movimiento de la existencia humana en la intemperie es el de repliegue, la felicidad de las afueras es más de amparar que de abarcar.

No ceder a la sociedad contemporánea que se nos impone urge, pero no significa que para resistir tengamos que poner zancadillas a los demás, la resistencia: no es egoísta, sino íntima, en cuanto próxima o lo que «sale del alma», recordando lo que mencionó Covarrubias. «La resistencia íntima se parece a la eléctrica en que, paradójicamente, al resistir el paso de la corriente, da luz y calor»⁷⁶, entonces es una luz que ilumina el propio camino más que la meta.

Quien está en las afueras es un resistente. El resistente no desea el dominio ni el poder, no necesita coraje para expandirse sino para recogerse, y así resistir de la dureza de la intemperie. Resistir no es propio de ermitaños, existir es, en parte, resistir. Existir en tanto que resistir tiene su contraste en la afirmación «existir es proyectarse», donde la idea del proyecto incorpora un sentido de construcción y hasta de aventura, y que frente a ella la resistencia se perfila con connotaciones de pasividad. En el fondo, ambas tienen aspectos comunes, como la afirmación del sujeto y la idea de responsabilidad. Lo opuesto no está en «existir es proyectarse», sino en «vivir es realizarse», una frase muy difundida en el ambiente social que difunde la idea de buscar el camino personal y par-

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 9

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 16

ticular hacia la felicidad, entendida frecuentemente como logro o éxito, un camino, además, que no deja espacio al otro. Existir en tanto que resistir, concierne a la felicidad de las afueras, el acento no está puesto en la realización expansiva, sino en el amparo y en el «itinerario orientado»; en la felicidad de las afueras, buscamos ver, afinar los sentidos. La indiferencia, el no ver, no es resistencia. Narciso no es resistente, y lamentablemente no hay un río en que se ahogue.

La atención al propio interior no exige ninguna tendencia narcisista, sino es reflexionar, y el reflexionar es ya un cuidar de sí. La reflexión no es la introspección, entendida esta última como una especie de búsqueda hacia el interior del yo, sino la reflexión sobre el sí mismo, que se realiza sobre la propia experiencia; experiencia al igual que una línea recta que lleva de lo desconocido a lo desconocido, y una experiencia que se transmite día a día, de forma discreta, y no termina nunca: la del viejo al joven o la del maestro al alumno. La experiencia, la reflexión sobre el sí mismo, implican un cambio en la manera de estar en el mundo y en el sentir la vida.

4.4. LA FELICIDAD ENSIMISMADA

En muchas ocasiones, por ese afán de búsqueda, la felicidad como un estado perfecto, como un lugar en el que nos instalamos ahí, puede desembocar en una degradación de la relación con el otro, de estar más cerca del individualismo, que es más egoísta que individual. La felicidad del estado perfecto es como una realización personal donde no importa pasar por encima del otro. La felicidad del estado perfecto se da a costa del otro.

En la obra los *Proverbios flamencos*, del pintor flamenco Pieter Brueghel, encontramos a un hombre que se calienta las manos con el fuego de la casa en llamas del vecino. Esta imagen precisamente queremos resaltar: la búsqueda de la felicidad perfecta, plena, crea seres humanos indiferentes.

Theodor Adorno, en una conferencia titulada *La educación después de Auschwitz*⁷⁷, relaciona la indiferencia con la frialdad. El filósofo alemán menciona que la sociedad actual (la conferencia fue pronunciada en 1966) se funda en la «persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás», es decir, vamos por la rebanada más grande, aunque el de al lado se quede sin ella. Entonces, no únicamente el clima de las afueras es frío (nihilismo), también, en aquel sentido, el ser humano se enfría, y se enfría cuando ha sido convencido de que es «único», indiferente al destino de los demás. Adorno menciona que uno de los grandes impulsos del cristianismo fue el «extirpar la frialdad que todo lo penetra», pero, prosigue el filósofo, ese intento fracasó porque dejó intacto el «ordenamiento social» que produce y reproduce la frialdad. Y que quizás no hubo una calidez entre los seres humanos, salvo durante breves periodos, y que para proteger al ser humano de la frialdad es necesaria la «comprensión de las condiciones que determinan su surgimiento», es decir, procurar que no domine la frialdad y estar vigilantes de las causas que la engendran.

Una vez más nos queda la resistencia, el no ceder. Adorno escribe: «No hay que desistir de indicar posibilidades concretas de resistencia». Debemos resistir a la felicidad indiferente, fría, ensimismada que surge de la intención de «ganar» o de cumplir con la realización personal. Esta felicidad de lo abarcable es de las zancadillas, una decisión definida más por rasgos egoístas, indiferentes, degenera las afueras. Así como lo sucedido a Pajóm que, indirectamente no pensó en su esposa e hijos, en las consecuencias que también les afectaba a ellos.

Recordemos que, para Aristóteles, la condición social—o política en términos del filósofo—del ser humano hace que la felicidad centrada en uno mismo no pueda obtenerse al margen de la felicidad de los demás. No es que sólo defendamos solamente el ser felices en sociedad y dejemos de lado el ser felices en solitario, sino que ambas felicidades no sean a costa de los demás. E incluso podríamos oponer el ser feliz en solita-

⁷⁷ Adorno, T. *La educación después de Auschwitz*. En *Educación para la emancipación*. Trad. Jacobo Muñoz. Ediciones Morata. Madrid. 1998. pp. 79 - 92

rio con el ser feliz aislado: el primero no se desentiende del mundo y de los demás mientras que el segundo es indiferente a lo que acontece. Aristóteles concluirá que para lograr una felicidad con los demás será necesario adquirir virtudes. En el Libro II de la *Ética a Nicómaco* habla de ellas, donde expresa que la felicidad está vinculada al placer y al dolor, pero no siempre el placer y el dolor coinciden con el bien y el mal, y la distinción, según Aristóteles, se deberá corregir con la educación. Por eso la teoría de la virtud está muy vinculada a la *paideia*.

Entender la felicidad del estado perfecto como algo que se deba perseguir y alejarnos del sufrimiento, del dolor porque son amenazas a nuestra estabilidad, consideramos que confunden y desorientan aún más. La felicidad de las afueras no es huida o una mirada de reojo para no ser conscientes de lo que sucede, en las afueras hay cúmulos de sufrimiento, la vida en las afueras es difícil, y esto no significa que para «salvarnos» tengamos que estar a empujones los unos con los otros. En las afueras, sostiene Esquirol, cada persona merece «nombre propio», y comparte la misma condición que las demás. En las afueras cuesta generar algo porque el peligro de degenerarse acecha continuamente, todo puede malograrse, la degeneración está a muy corta distancia.

Quizá algunos consideren que la felicidad del estado perfecto siga siendo convincente, y que la felicidad de las afueras sea más lejana y confusa. Pero ante eso que parece convincente es más aplicable la duda, la duda filosófica es también resistencia. «La auténtica duda filosófica —política y espiritual— surge al cuestionar la supuesta evidencia»⁷⁸: «¿De verdad?», o «¿estás seguro?». Dado que la sociedad o lo que sucede en ella fácilmente se degenera y consideramos que lo que hagamos para generarla será absurdo y en vano, es decir, sacamos provecho de la situación y nos adaptamos. La duda reconoce lo que domina y le es difícil aceptar que eso sea todo. «¿De verdad?» «¿Estás seguro?» es un retroceder, un regenerar lo degenerado.

⁷⁸ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 151

La acción en las afueras es resistir ante la degeneración y regenerar lo ya degenerado, a esto último Esquirol lo denomina «desplegar medio palmo», que es similar a «poco es suficiente», y también añadimos «poco casi todo». El desplazamiento de medio palmo es intensivo más que progresivo, es medio palmo de profundidad. Agamben explica la idea de medio palmo: para instaurar algo no es necesario destruir todo y para dar inicio a un mundo completamente nuevo, es suficiente con empujar un poco. El desplazamiento de medio palmo no tiene que ver con estado de cosas, sino con el sentido, es decir, proceder «de otro modo» allí donde todo parece ya acabado⁷⁹. Ver de otro modo es ya vivir de otra manera.

Esquirol menciona que una *comunidad que vive* no es una «comunidad idílica, ni utópica, ni perfecta, ni angelical, ni paradisiaca, sino la comunidad de las afueras, imperfecta, pero acogedora y curadora»⁸⁰. Es una comunidad de la mirada atenta, del gesto cotidiano, del amparo del uno por el otro. A esta *comunidad* de Esquirol corresponde lo que Jan Patočka llama la «solidaridad de los conmovidos», que es la solidaridad que se mueve por la afección infinita, una afección que se vive a la vez como una especie de exigencia y de responsabilidad.

La etimología de la palabra «solidaridad» viene de la raíz latina *solidus* que significa «sólido», «consistente», «duro», «compacto», en dos contextos diferentes: en la construcción y en la jurisprudencia. Así como una construcción sólida, como el de una casa, nos ofrece seguridad y confianza, su contrario es la construcción débil, precaria. La solidez brinda permanencia, resistencia, características que podemos trasladarlas al ámbito humano.

En la jurisprudencia nos encontramos con la expresión latina *in solidum*, una figura del derecho que designa la relación jurídica de una obligación donde la totalidad de la deuda puede ser demandada por cada uno de los acreedores a cualquiera de los deudo-

⁷⁹ Agamben, Giorgio. *La comunidad que vive*. Editorial Pre-textos. Valencia. 1996. p. 36

⁸⁰ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 150

res, es decir, la figura anula la obligación parcial y ejecuta la obligación total de la deuda. Un ejemplo: si tres personas piden un préstamo bajo esta figura, las tres son completamente responsables, y si por razones personales o económicas uno desiste, las restantes responden por el todo, son responsables de la totalidad de la deuda.

De los significados de solidaridad tanto de la construcción y de la jurisprudencia, ya podemos redondear la idea de solidaridad con lo humano. La solidaridad funciona como esa figura jurídica, cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno. La solidaridad nos remite a la responsabilidad. Solidaridad dura, resistente, como una construcción, y a la vez compacta con todos con responsabilidad⁸¹.

Sin embargo, la sociedad contemporánea está escasa de responsabilidad, y además de compromiso sólido. Es verdad que solemos asociar la responsabilidad como una carga, la atención, el cuidado de los demás es más una preocupación, pero una preocupación llena de sentido. En las afueras nos proveemos de orientación y sentido, y además nuestra capacidad de ser vulnerables conlleva el ser conscientes con los demás, nos acerca a los demás, y si los demás están distantes, uno puede aproximárseles con el cuidado y no con la indiferencia.

⁸¹ Esquirol, Josep Maria. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Editorial Herder. Barcelona. 2005. Cf. Capítulo V

V. LA GENEROSIDAD

«Feliz es el fecundo, el fructífero, el generador»⁸², infiere Esquirol, y esto deriva de tres palabras del latín afines, sólo con diferencias muy sugerentes: *felix*, «beneficiado por la fecundidad»; *fortunatus* significa «lleno de suerte, de fortuna»; y, *beatus*, «rebosante de bienes y de virtudes». *Felix* y *felicitas* indican algo relativo a la felicidad. Feliz es literalmente el generoso. La generosidad es virtud de dar, fuerza de dar; no se da lo sobrante, sino consiste en hacer para dar, en generar para dar, en vivir dando. La generosidad expresa un gesto fundamentalmente—aunque revierte en un yo—hacia los demás. El «itinerario orientado» de la felicidad de las afueras forma parte de la proximidad, y, por tanto, del amparo casero y la generosidad hacia los demás.

Así como necesitamos un techo, la «concavidad del cobijo» para ser hospitalarios, un lugar de resguardo, necesitamos abrir una puerta. Recordemos el «mínimo de posesión» de la felicidad de las afueras, la generosidad requiere ese mínimo desde donde pueda generar. Por ello, creación y generosidad, ambos son refugios que dejan crear y que dejan generar. Precisamente desde una «mínima posesión» ya se puede dar lo que no se tiene, porque se *crea* para dar.

5.1. EL DAR

La imagen del artesano de Platón nos viene bien para explicar que lo que se crea, lo que se da, no viene de la nada, es decir, que cuando mencionamos *dar lo que no se tiene*, partimos en el fondo ya de *algo* y no de una *nada* concretamente. Platón, en el *Timeo*, introduce una figura, la del supremo artesano o Demiurgo. En la traducción ciceroniana del *Timeo*, una palabra que se utiliza para definir a este artesano es la de creador. El artesano, el creador de Platón, no crea algo de la nada, sino «tomó todo cuanto es visible, que se movía en reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desor-

⁸² Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 95

den al orden» (*Timeo*, 30a), es decir, dio a lo que estaba creando «una figura conveniente y adecuada» (*Timeo*, 33b). Así como un artesano moldea una vasija de barro, el barro ya es algo, pero es un algo sin forma, algo «caótico», entonces el alfarero da forma, define. Diríamos que al crear *generamos mundo*, porque *mundus* es lo contrario a caótico, en el latín medieval *mundus* significa limpio, ordenado, definido. Crear es llevar algo «hacia adelante», en este sentido, hacia los demás. El Demiurgo viene de la práctica cotidiana, es decir, de los trabajos artesanales, que ordena, da forma, con la mirada puesta en las ideas, modelos, formas, figuras, definiciones, y este dios-artesano platónico dio pie al mundo, a lo ordenado y definido.

La generosidad, la virtud de dar hace brotar el don. El don es como la «concavidad del cobijo», es como un cuenco formado con las manos. El tejado de la casa se parece a la figura de las manos mirando hacia abajo donde las palmas serían el techo, y que el cuenco del don se hace con las manos juntas hacia arriba. Con el techo se aguarda y se ampara; con el cuenco se da y se ofrece lo creado. Damos en casa y salimos de casa para dar.⁸³

Derrida relaciona hospitalidad y don. La hospitalidad se traduce en acogida y este es el primer gesto en dirección al otro. La acogida determina el recibir, y en cierto sentido, recibir es sinónimo de acoger. Asimismo, Esquirol menciona que saber recibir es una virtud, y de hecho la primera virtud del dar es recibir, del mismo modo que la capacidad de hablar empieza por escuchar. Así, hospitalidad y don se traducen en acoger y recibir. El gesto manual del cuenco es cercano al de recoger. Recoger y agrupar para guardar; dar acogida y refugio para salvaguardar y recogerse para no perderse ni dispersarse. Recordemos: casa equivale a unir. Recoger y replegarse son gestos de quien dona, y también podemos añadir que tanto acoger como recoger viene de una misma raíz etimológica. Recoger es volver a tomar algo, albergarlo.

⁸³ Esquirol, J.M. *La resistencia íntima*. p. 45

Recibir, dar, la generosidad o lo que se genera y se da no es intercambio, es decir, no hay necesidad de recibir para recién dar. Sin embargo, podemos constatar relaciones lejanas, como sostiene Esquirol, respecto a las del *intercambio* y del *mercado*. Nuestra situación de intemperie es precaria, intercambiamos los productos de nuestro trabajo: las verduras a cambio de frutas, lecciones de matemáticas por clases de música... situación lejana, sí, pero el mercado indica en esencia esto: el esmero en trabajar durante la semana para ir algún día a cambiarlas. Esto, escribe Esquirol, no únicamente crea comunidad sino expresa el buen hacer y la honestidad de las personas. Es eso lo que crea el intercambio: comunidad.

Por el contrario, la degeneración del intercambio y el mercado son el fraude, la usura, robo, mercantilismo, explotación, especulación capitalista, consumismo exasperado. En nuestros días, la degeneración, el desgaste del mercado lo abarca casi totalmente y tapa lo genuino del mercado. El mercantilismo, que es la degeneración del mercado en nuestro tiempo, aparenta que tiene mercado, pero en el fondo hay un sistema que lo ha convertido todo en mercancías de consumo, y en especulaciones sobre la nada, una feria donde se oferta lo desechable, lo caduco, lo expirado. En poco tiempo adquirimos lo nuevo, luego lo novísimo, nos lanzamos a las rebajas engañosas para tener «lo último». Hemos pasado de ser ciudadanos a ser clientes, mencionó Ramón Andrés.

5.2. DAR TIEMPO

« ¿Puede haber un regalo mejor que dar tiempo?», se pregunta Esquirol. Dar y darse tiempo quiere decir no precipitarse, no correr; significa dejar pasar el tiempo que haga falta para que las cosas maduren. Para que algo madure necesita del cuidado del amparo casero; así como una planta necesita cuidado para germinar, crecer, madurar y dar frutos, lo mismo en la vida humana: un cuidado acompañado. Y pasar por esas etapas parecidas al de la planta, sugiere entender que necesitamos dar y darnos tiempo. Al parecer, el mejor regalo, el don más generoso es el dar o dedicar tiempo: un regalo curioso, sin embargo, difícil de medir. Dar tiempo equivale a dar vida: «Es éste el regalo más

valioso de todos, porque quien da su tiempo se da a sí mismo»⁸⁴. Lo contrario de dar tiempo no es guardarlo ni acumularlo, simplemente no darlo. Y quien no lo da no es porque se lo guarde celosamente para sí, sino porque no lo tiene, infiere Esquirol. Entonces, en ese sentido, la vida humana no es mensurable, y paradójicamente cuanto más vida se da más vida se tiene.

Dar tiempo puede sugerir que se trata de algo que se puede poseer, y sucede pues que el tiempo, en este marco, no es exterior a la persona porque el tiempo es uno mismo, es decir, la vida de uno mismo. Entonces, si damos tiempo a los demás, nos estamos dando a los demás, y si nos damos tiempo, nos damos a uno mismo. La generosidad no exige intercambio, algo parecido ocurre con el don del tiempo. Muchas veces el dar tiempo no implica reciprocidad ni devolución o como diría Levinas, ninguna relación «económica»: es algo «gratuito», es decir, no *se da para*, sino solamente *se da*.

Cercano al dar tiempo está el dejar tiempo. El dejar tiempo implica generosidad y paciencia. La paciencia es una forma de dar tiempo, tal como nos recuerda la imagen de la planta. Dejar tiempo es respetar al mundo y a los demás, implica comprender los procesos. Incluso dejar tiempo aleja al propio egoísmo que intenta situarnos en el centro de todo. Por tanto, dejar tiempo permite que el mundo y los demás tengan su privacidad; dejar tiempo es dejar vivir.

Mencionábamos que lo contrario de dar tiempo es no darlo, aquí lo contrario de dejar tiempo es apresurar. La serenidad, menciona Esquirol, es condición tanto de dar como del dejar tiempo. Para hacer o dar, se necesita tiempo para hacerlas bien. Por el contrario, la prisa nos aleja de las cosas, únicamente alcanzamos la superficie, y lo que se debería hacer es cultivar la hondura. Desde luego, el pensar o «pararse a pensar» es una forma de dar y darse tiempo, y esto implica el hacernos preguntas, y que quizás no podamos contestar ahora, por eso es preciso mantenerlas y dejarles tiempo.

⁸⁴ Esquirol, J.M. *El respirar de los días*. p. 90

El dar y también el dejar tiempo también nos alejan de la indiferencia. La indiferencia, como ya habíamos mencionado, es la incapacidad para prestar atención y para darse cuenta de las diferencias. Al indiferente todo le da igual por su mirada rápida, pasa de largo. Mientras que la mirada atenta, el dar tiempo, generan, cuidan y acompañan, son un don del tiempo sin manecillas. Sin embargo, en nuestra época, tenemos los aparatos más eficaces y precisos para medir el tiempo, pero ocurre que no tenemos o nos falta tiempo.

5.3. GESTOS DE GENEROSIDAD

La generosidad tiene una extraña lógica, pues nada se pierde ni disminuye sustancialmente por el hecho de dar, y, asimismo, no dispersa ni debilita al «yo», sino que lo concentra. Dar, dejar, darse tiempo, y también el dar acogida... son gestos que van dirigidos hacia los demás. Hay pequeños gestos que ya son un don; los gestos generosos no responden a una posición social, a una «buena educación», sino a una actitud existencial. Ilustremos, entre lo más elemental: «ceder el paso» o preguntar «¿cómo estás?», o despedirnos diciendo «cuídate»; estas palabras y frases cotidianas ya indican protección y amparo; en otras situaciones, decimos «que te vaya bien o que tengas suerte» como expresiones que manifiestan deseos favorables. Amparar, acoger mediante estas expresiones en el fondo no son banales, aunque muchas veces su uso resulte tan mecánico, pero literalmente son «saludos»—de encuentro o despedida—, es decir, palabras que desean «salud». La palabra hace a veces de abrigo: «¿Cómo estás?», «¿cómo te encuentras?», «cuídate», son expresiones de amparo y acogida. Decir con franqueza «¿estás bien?» es ya cuidar del otro. Los gestos amables, sostiene Esquirol, tienen ya de entrada la virtud de excluir sus opuestos: *el abrazo* aleja el temor; *la mano abierta*, el odio; *el masaje*, el dolor; *las caricias*, el llanto...⁸⁵.

Muchas personas consideran que la filosofía no sirve para nada. Sería sobrante, gratuita, además, la filosofía, muy poco o nada nos serviría para manipular las cosas, para

⁸⁵ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 102

obtener poder y dinero. Aunque en los libros o en las clases de la universidad exista algunos tipos de transacciones comerciales de tipo académico, lo esencial de la filosofía, del pensar, va en otro sentido. Platón en el diálogo de *Eutifrón* menciona el encuentro de Sócrates, de camino hacia los tribunales, con Eutifrón, quien era como un sacerdote portador de una aureola que él mismo construyó. Sócrates se dirige a él:

Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio, yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente.⁸⁶

La figura de Eutifrón es extravagante, sólo se jacta de sí mismo, en cambio Sócrates es generoso. Un filósofo debe ofrecer a los demás lo que sabe: si no fuera generoso, no sería filósofo⁸⁷.

Esquirol sostiene que hay un tipo de generación natural y espontánea como la del sol, genera luz y calor para todos, asimismo genera energía que nadie utilizará y se perderá. Lo que nos lleva a pensar que, si mirásemos la vida en función de lo útil, entonces la energía o los esfuerzos que no «sirven» para nada, serían malogrados. En ese sentido, la vida humana se entendería como expansión, como ocupación de más espacio y acumulación de poder y de posibilidades. Por el contrario, la generosidad humana rebasa lo útil y lo inútil. Por ejemplo: el sacrificio por alguien que a pesar de la ayuda no salvará la vida parece un sacrificio inútil, pero tiene todo el sentido del mundo, porque en muchos casos la bondad no se puede medir por su utilidad. Incluso una generosidad que parece renuncia o retirada, algún bien hace a los demás.

⁸⁶ Platón. *Eutifrón*. Vol. II. Editorial Gredos. Madrid. 2002. pp. 220-221.

⁸⁷ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 163

5.4. LA BONDAD COTIDIANA

«Generosidad y bondad se identifican, porque la bondad siempre da»⁸⁸. En la novela de Vasili Grossman *Vida y destino*, el autor resalta la bondad y denuncia la idea del bien. Así como la Justicia o Dios, el Bien ha causado más confusión y sufrimiento. El don no es sólo cosa de santos o héroes, asimismo la bondad no está en las grandes ideas, sino en los gestos y acciones cotidianos. Grossman sostiene que el bien, ha estado muy fragmentado, el bien de los primeros cristianos que abrazaba toda la humanidad dio paso a un bien sólo exclusivo de los cristianos, sin percatarse que junto a ellos existía el bien de los musulmanes, el bien de los judíos. Con el paso del tiempo, el bien de los cristianos se escindió y surgió el bien de los católicos, el de los protestantes y el de los ortodoxos. Existía a la par, el bien de los ricos y el bien de los pobres; el bien de los amarillos, de los negros y de los blancos. Y esa fragmentación continuó dando lugar al bien de una secta, una clase, una raza. Los que no entraban en esos estrechos círculos quedaban excluidos. Y a veces el concepto mismo de ese bien se convertía en un látigo, en un «mal más grande que el propio mal».

«¿Qué es el bien?» pregunta Grossman, se dice que es un propósito, y unido a ese propósito, una acción que conduce al «triunfo de la humanidad, o de una familia, una acción, un Estado, una clase, una fe». Aquellos que luchan por su propio bien tratan de presentarlo como el Bien, hacen que ese su bien sea un bien absoluto, entonces asumen una universalidad engañosa para justificar su lucha contra todo lo que ellos conceptúan como mal.

Grossman refuta el pasaje bíblico donde se menciona «no juzguéis, y no seréis juzgados, [...]. Amad a vuestros enemigos; bendecid a los que os maldicen, haced el bien a los que os aborrecen, y rogad por aquellos que os ultrajan y os persiguen [...]» (Lucas 6, 37). «¿Qué aportó a los hombres esa doctrina de paz y amor?»: La iconoclastia bizantina, las torturas de la Inquisición, la lucha contra los herejes, contra el protestantis-

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 95

mo y catolicismo, el yugo al que fueron sometidas durante siglos la ciencia y la libertad, las persecuciones cristianas de la población pagana de Tasmania, «provocó sufrimientos mayores que los delitos de los bandidos y criminales que practicaban el mal por el mal...». Ese es el destino de «la más humana de las doctrinas de la humanidad».

La crueldad de la vida engendra el bien en los grandes corazones, afirma Grossman, y estos llevan ese bien a la vida, estimulados por el deseo de cambiar el mundo a imagen del bien que vive en ellos. Por tanto, la idea misma del bien se hunde en la vida, poniéndose al servicio del día a día. Por más que existan buenas intenciones de querer el bien de la humanidad o apoyar a un «bien eterno» que nunca será vencido por el mal, —en el fondo ese mal es eterno y nunca será vencido por el bien— cada vez que apoyamos a ese bien eterno, «mueren niños y ancianos, corre la sangre».

Entonces, ¿acaso la vida es el mal? El bien no está en la naturaleza, tampoco en los sermones de maestros religiosos ni de los profetas, no está en las doctrinas de los grandes sociólogos y líderes populares, argumenta Grossman. «Son las personas corrientes las que llevan en sus corazones el amor por todo cuanto vive; aman y cuidan de la vida de modo natural, espontáneo. Después de una jornada de trabajo prefieren el calor del hogar a encender hogueras en las plazas»⁸⁹. Lo que llevan en sus corazones las personas corrientes es la bondad cotidiana de uno hacia otro, una bondad sin testigos, pequeña, sin ideología. Grossman a esa bondad la denomina «bondad sin sentido»: «La bondad de los hombres al margen del bien religioso y social». Esta bondad sin sentido, particular, casual es eterna, sostiene Grossman, «se extiende a todo lo vivo, incluso a un ratón o a una rama quebrada que el transeúnte, parándose un instante, endereza para que cicatrice y se cure rápido»⁹⁰.

La bondad sin sentido, pese a estar en la intemperie donde los Estados se atacan, los seres humanos se arrastran hacia los barrancos, despeñándose, pese a todo eso la bon-

⁸⁹ Grossman, Vasili. *Vida y destino*. p. 517

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 518

dad se mantiene firme. Es una bondad que no deberíamos temer, «temerla es lo mismo que temer a un pez de agua dulce que por casualidad ha caído del río al océano salado»⁹¹. Esa bondad, añade Grossman, es lo más humano que hay en el hombre, lo que lo define, y en este sentido la vida no solamente es el mal. Hay que cuidar a la bondad sin sentido, dejarla en el «corazón humano», resistir para que no se convierta en «instrumento y mercancía en manos de predicadores» ni en «moneda de santidad». La fuerza de la bondad sin sentido está en el «silencio del corazón humano». Quizás la podríamos considerar como algo impotente, y nos tendríamos que preguntar cómo podríamos transformar su fuerza sin echarla a perder, sin sofocarla, a lo que Grossman responde: «La bondad es fuerte mientras es impotente», es decir, si tratamos en transformarla en fuerza, languidece, se desvanece. ¿La bondad sin sentido puede hacer desaparecer el clima adverso de la intemperie? No. Pero es la bondad la que sostiene lo humano, y no hay nada más vivo que ella ni nada más esencial que la generosidad que vive. Y si la bondad desapareciera del mundo, lo humano se despeñaría.

Marcel Schwob, en la *Cruzada de los niños*, se basa en la historia real de una niña llamada Allys, que, por algunas circunstancias, ella y su amiguito del mismo barrio, llamado Eustace, que era ciego, habían huido de casa para juntarse a otros jóvenes que querían llegar desde las costas de Francia a Jerusalén, para liberar la ciudad santa, hacia el año de 1212. Después de muchos días de camino, se embarcan en un precario barco. De ese acontecimiento, el escritor francés realizó una recreación literaria. Ya al final de la aventura, Allys se dice a sí misma:

Ya no puedo caminar bien, porque estamos en una tierra ardiente, a la que nos han traído dos hombres malos de Marsella. Y antes de llegar, el mar nos zarandeó, en un día negro, bajo los fuegos del cielo. Pero mi pequeño Eustace no tuvo pánico, porque no veía nada y yo le cogía de las manos. Lo quiero mucho y he venido hasta aquí por él. Porque no sé adónde vamos⁹².

⁹¹ *Ibíd.*, p. 519

⁹² Schwob, Marcel. *La cruzada de los niños*. Trad. Pablo Martín Sánchez. EDA. Málaga. 2012. p. 51

En la pequeña Allys se aloja lo que sostiene Esquirol: «el gesto humano más humano de los gestos: amparo y generosidad»⁹³. En la intemperie, en un mundo muchas veces muy hostil, donde la «bondad sin sentido» no puede con todo el clima adverso, resulta inverosímil que la bondad se muestre con tanta viveza. Por eso mencionábamos que la bondad sostiene el mundo, como Allys que, sin poder caminar bien, en una tierra ardiente, sin saber adónde va, sostiene el caminar inseguro de Eustace. Esquirol se pregunta: «¿Qué explicación tiene el gesto de sacrificio de Allys?» ella cuidaba a Eustace porque es buena y porque lo quiere. Y es buena porque es buena, y lo quiere porque lo quiere. La bondad cotidiana de las personas, la bondad en las acciones de unos hacia otros, es lo que salva el mundo, sostiene Esquirol. Es lo que encontró Grossman en la bondad—y Esquirol también va en ese sentido—, esa bondad «muda», «instintiva», «ciega», mientras más sin sentido sea, añade el escritor ruso, más grande es.

Cuando Dostoievski fue deportado al sur de Siberia, escribió, en su presidio, *La casa de los muertos*, en unos de sus capítulos nos habla de la «bondad infinita» de una viuda que se había propuesto socorrer a todos los presidiarios, sin la necesidad de conocerlos, hacía por ellos «cuanto podía; si bien podía muy poco, pues a su vez era muy pobre». La viuda, cuenta el escritor ruso, ni era vieja ni joven, ni bonita ni fea; era difícil, hasta imposible, saber si era inteligente e instruida. «En cada uno de sus actos era donde se manifestaba una bondad infinita, un irresistible deseo de complacer, de consolar, de hacer algo satisfactorio».⁹⁴

Asimismo, en *La provincia del hombre*, Elías Canetti nos habla de la bondad, se pregunta qué quiere decir bondad. Se refiere a un «espíritu vigilante», escribe Canetti, a una desconfianza absoluta ante cualquier utilización de seres humanos, a una curiosidad por la gente a la cual comprende e involucra. La bondad es un sentimiento de gratitud

⁹³ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 22

⁹⁴ Dostoievski, F. *La casa de los muertos*. Trad. Augusto Riera. Editorial Biblok. España. 2018. pp. 117-118

hacia quienes nos salen al encuentro, nos ven y tienen palabras que decirnos (aquellas palabras de saludo y despedida). Bondad quiere decir asombro, pero también preocupación. No quiere decir grandeza, ni presunción, ni excelsitud, ni autoendiosamiento, ni tampoco la dureza y el orden con los que se subyuga a los demás. La bondad que sostiene Canetti, no se refiere a la bondad que logra algo, sino a la que, de pronto, se queda ahí con las manos vacías.⁹⁵

Retomemos el capítulo del «mendigo voluntario» de *Así habló de Zaratustra*. Zaratustra había oído hablar de él, y le preguntó si era en realidad aquel mendigo voluntario «que en otro tiempo arrojó lejos de sí una gran riqueza, que se avergonzaba de su riqueza y de los ricos, y huyó a los pobres para regalarles la abundancia y su corazón», pero ellos no lo aceptaron, a lo que el mendigo responde que sí, era él, y por ese rechazo vive con los animales y las vacas. Zaratustra le interrumpió constatando que el mendigo aprendió que «es más difícil dar bien que tomar bien, y que regalar bien es un *arte* y la última y más refinada maestría de la *bondad*»⁹⁶.

Esquirol sostiene que la figura del mendigo voluntario puede ser Francisco de Asís. Nietzsche, seguramente, conocía las anécdotas y las leyendas que se contaban sobre la vida del santo y afirmaba que fue «el único auténtico discípulo de Jesucristo». Lo que Zaratustra relata es uno de los episodios más conocidos de Francisco: había nacido en una familia rica de comerciantes en el pueblo de Asís, a finales del siglo XII, pero pronto renunció a sus privilegios y a su vida acomodada para estar junto a los pobres. De ahí surgió la orden franciscana, a la que Esquirol califica como: «la orden de quienes voluntariamente se hacen pequeños y abrazan la *minoridad*»⁹⁷.

En ese pasaje Zaratustra y el mendigo coinciden en que entre los ricos no se puede estar, pero tampoco, entre los pobres; el mendigo voluntario menciona: «me escape le-

⁹⁵ Canetti, Elías. *La provincia del hombre*. En Apuntes I. Obra Completa VII. Editorial De Bolsillo. España. 2016. pp. 381-382

⁹⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. p. 367

⁹⁷ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 136

jos, cada vez más lejos, hasta llegar a estas vacas»⁹⁸. Zaratustra se percata del tono duro de la voz del mendigo, y le advierte: «para tal dureza no están hechos ni tu boca ni tus ojos, incluso ni tu estómago, [...] tu estómago reclama cosas más suaves; tú no eres un carnicero». El consejo de Zaratustra consiste en decirle que no abandone su esencia, su bondad. El mendigo, más tranquilo, es invitado por Zaratustra a su caverna a conocer a su águila y a su serpiente, «despídete de tus vacas—le dice Zaratustra—, de tus amigos y maestros más cálidos». El mendigo encantado por la invitación, le dice a Zaratustra: «Tú mismo eres bueno, y mejor incluso que una vaca», pero la reacción de Zaratustra es inesperada: « ¡Vete, vete! ¡Vil adulador! ¿Por qué me corrompes con esa alabanza y con miel de adulaciones?», Zaratustra le amenaza con su bastón mientras el mendigo huye corriendo. ¿Cómo interpretar la reacción de Zaratustra?, él creyó encontrar servilismo en la actitud del mendigo, pero no hubo tal cosa, ningún falso halago por parte del mendigo, simplemente agradecimiento, sin sumisión. Zaratustra no supo *recibir* el gesto sincero.

Un cuidadoso lector de Nietzsche, Eugen Fink, afirma que cuando el pensamiento de Zaratustra se revela, tiene mucha fuerza, estremece, pero el mismo Zaratustra languidece cuando muestra su diario vivir. Es decir, mientras Zaratustra habla y piensa, es poderoso; pero pierde intensidad en el tipo existencial de Zaratustra. A Nietzsche le cuesta que su personaje disfrute de su saber o que goce de su soledad. Percibimos que Zaratustra, menciona Fink, no llega a sobresalir de la misma manera que sus pensamientos.⁹⁹

Esquirol se permite suponer qué habría ocurrido si Zaratustra hubiera sabido recibir bien el gesto de agradecimiento del mendigo voluntario. Zaratustra habría encontrado en el mendigo voluntario una grata compañía y un espíritu afín. Si Zaratustra hubiera sabido recibirlo bien, habría estado a la altura de lo que mencionó en otro pasaje: «rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que

⁹⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. p. 368

⁹⁹ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 1966. p. 170

hace regalos es la virtud más alta»¹⁰⁰. El dar, hacer regalos, he aquí lo más elevado, enseña Zaratustra. Si dar es la virtud más alta, ¿qué es lo más bajo? Nietzsche menciona: «Decidme, hermanos míos, ¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿No es la *degeneración*? Y siempre adivinamos degeneración allí donde falta el alma que hace regalos»¹⁰¹, además añade el filósofo alemán en boca de Zaratustra: «un horror es para nosotros el sentido degenerante que dice: “Todo para mí”». Lo magnífico es la generación, el don, pero lo más bajo, la degeneración. En esto coinciden Zaratustra y el mendigo voluntario.

Esquirol supuso que Zaratustra supo recibir bien el gesto del mendigo, e imagina que Francisco invita a Zaratustra a visitar su convento. Lo que pasaría: Zaratustra aceptó, salieron de la caverna y bajaron hasta el llano, en la Porciúncula, donde los frailes vivían en cabañas hechas de ramas y barro. Los frailes menores recibieron a Zaratustra, entraron a una casa, se sentaron en círculo, un fraile ofreció algo de comer a Zaratustra, otro le recibe con un abrazo sin pronunciar palabra alguna. «Todo lo que había que decir estaba dicho en las sonrisas, la taza de caldo y el abrazo»¹⁰².

A media tarde los frailes despidieron a Zaratustra y Francisco le acompañó durante un rato en el camino. Hablaron de la alegría, dijeron que los hombres lo que buscan es la «felicidad del bienestar» y no la «felicidad de la alegría». Francisco le agradeció a Zaratustra cuando él se mostró enojado. Francisco le decía que él quisiera ser capaz de la alegría, la que permanece aún en momentos de dificultad. Francisco sube a la montaña, pero vuelve a la llanura. Zaratustra sube a la montaña, es el hombre de las alturas, de los picos más fríos. Francisco es el hombre del hogar y fraterno del llano. Zaratustra lo es del aire gélido de la cumbre; es un relámpago. Francisco una llama, como la de una vela. El rayo es la luz fría y cegadora. La llama caliente, luz de nuestras afueras. En la llanura, el sol caliente. En la cima, incluso el sol aparece frío. Zaratustra y Francisco

¹⁰⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. p. 138

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 123

¹⁰² Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 141

se despiden, éste último le dice «gracias por haberme regalado tu compañía. Dile a la hermana águila y a la hermana serpiente que volveré». Zaratustra camina hacia su caverna, pensando en la palabra «hermano»¹⁰³. También Zaratustra es enemigo de las abstracciones, de los mundos ideales:

¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! [...]. Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando—sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!¹⁰⁴

Del mismo modo, Francisco habla con fraternidad y proximidad, habla del hermano sol, de la hermana luna y las estrellas, del hermano viento y del aire, de la hermana agua, del hermano fuego, de la hermana Madre Tierra. Incluso Francisco llega a hablar de la hermana muerte. No son objetos representados ni elementos genéricos, son cosas que acompañan nuestras vidas. Francisco sabe que no se toman las cosas en conjunto y en abstracto, él no habla de «la naturaleza» sino de cada una de las criaturas, no habla del bosque indiferenciado, sino de los árboles. «El hermano debe ser alguien *concreto*, no algo general o abstracto»¹⁰⁵. Nosotros, en cambio, no cesamos de abstraer y de confundir todo en un Todo.

«Mal que, pese al ecologismo actual, hay que darse cuenta de que Francisco no era un amante de la naturaleza, sino de las criaturas del mundo»¹⁰⁶. No «la naturaleza», sino estos cipreses, estas golondrinas, estas nubes, este cielo que nos acompaña, esta agua que bebemos. En el capítulo del *Méndigo voluntario* de Nietzsche, Zaratustra no recibió en ese momento el regalo del mendigo voluntario, pero pasado unos días, Zaratustra

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 143

¹⁰⁴ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. p. 125

¹⁰⁵ Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad*. p. 146

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 146

estuvo compartiendo mesa con todos los hombres superiores como invitados suyos, incluido el mendigo voluntario.

5.5. EL AGRADECIMIENTO

«La comunidad que vive es una comunidad de personas agradecidas»¹⁰⁷, sostiene Esquirol. El agradecimiento es un don sobre un don, es la generosidad que es respuesta a otra generosidad. En este sentido, se dan no sólo «cosas», sino también gestos, palabras, miradas, silencios. Lo relevante es el gesto, el acto de dar que lo que se da. La generosidad, la bondad, se dan para amparar y cuidar. Mencionábamos que saber recibir es una virtud, la primera virtud de dar es saber recibir, entonces quien recibe el don, también da. Da en forma de agradecimiento. Esquirol sostiene que el agradecimiento constituye una excepción a la lógica del intercambio y del mercado (a la lógica de *quid pro quo*: una cosa por otra). No es comercio, no hay regla. Simplemente hay un primer don, y un don que viene después. Podría no darse ni el don ni el agradecimiento, y nadie denunciaría nada por tal carencia. Son gestos que se llevan a cabo «con gracia»; hay que tener la gracia de dar y la gracia de agradecer. Goethe, en su *Fausto*, celebra a las divinidades de Las Tres Gracias, habla de la gracia de dar, de la gracia de recibir, y de la gracia de agradecer.

El don no como posesión de expansión o de compra, sino el don como verdadera generosidad: dar retirándose. Esquirol menciona que la interpretación técnica del «principio de razón» aplicado a la sociedad podría traducirse como la ejecución de la fuerza y del poder, es decir, como la *ejecución de las posibilidades en sentido extensivo*. Si puedo comprar una isla, la compro; si puedo vivir a costa de los demás, lo hago; si puedo ganar una guerra, la declaro; si puedo acaparar «todo», lo acaparo. Entonces el dar es una excepción a esa ejecución porque ambas acciones, dar y recibir, no procuran lograr más para uno mismo, sino conseguir que el otro sea más. Ayudar al enfermo a sanar, al discípulo a saber más... son excepciones a la extensión, donde el yo que da gana algo, y

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 158

no en el sentido de la extensión ni del dominio. Nietzsche sospechaba de eso porque creía ver las sombras de la debilidad y la sumisión. Como respuesta a Nietzsche, Esquirol recurre a la filósofa francesa Simone Weil que menciona que es absolutamente imprescindible que quien reciba no vea al donador como poderoso ni como alguien que ofrece limosna desde su superioridad, sino como a *alguien que da*. Entonces para no caer en una apreciación relativa, tiene que existir algo en el donador, y Weil recurre a la *minoridad* franciscana, que es, según ella, una vacuna contra todo tipo de sumisión, de altivez y de rebajamiento, es decir, va en contra de la mirada de abajo hacia arriba porque todos estamos *aquí*, en la horizontalidad de la tierra, donde compartimos la misma situación de intemperie y de vulnerabilidad (el médico será paciente; el fuerte débil; el joven viejo; el alegre triste...) ¹⁰⁸. Según Weil es la *ausencia de superioridad* lo que permite agradecer sin ningún tipo de servilismo ni de sumisión. Quien agradece ve en el otro generosidad; en cambio el desagradecido, similar al indiferente, no advierte lo que pasa, no tienen capacidad para generar. «El desagradecido es egoísta por definición y en lugar de crear comunidad, la mina» ¹⁰⁹.

Heidegger mencionó que la gratitud es la respuesta al don recibido, y al igual que Esquirol, el filósofo alemán infiere que la gratitud no consiste en pagar un don con otro don, como algo mercantil, la gratitud simplemente es en pensar aquello que propia y exclusivamente hay que pensar, y ¿qué es aquello que debe ser pensado? Heidegger responde en lo «gravísimo», «lo más serio», «lo difícil y peligroso». La gratitud es el pensar, y la ingratitud es la irreflexión. A los niños al recibir algo, los padres les dicen «¿qué se dice?», y responden: «Gracias». Eso muchas veces tan automático es necesario que vaya siendo sustituido por la cordialidad. La gratitud cura y regenera. La gratitud acaba siendo generadora de la calidez humana, suaviza las relaciones, debilita las tensiones.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 161

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 161

EN LAS AFUERAS

Siempre hemos estado en las afueras, en la intemperie, en la horizontalidad de la tierra, bajo el cielo y en compañía de los demás. Compartiendo la misma situación o condición de intemperie, lado a lado, donde cada uno es alguien concreto. En las afueras, el paraíso es imposible; allí, hay generosidad y degeneración, vida y muerte, está lo humano y lo inhumano—ya que sólo el humano puede ser inhumano—, la proximidad y la indiferencia¹¹⁰. En las afueras, no hay plenitud ni perfección, sino afección infinita. No ceder, resistir, cuesta muchísimo, al igual que la perseverancia para movernos medio palmo en la buena dirección, hacia la comunidad que vive.

En las afueras, hay zonas muy áridas, desérticas, donde casi nunca llueve, pero cuando lo hace, cada gota da paso a un brote de hierba y genera. No estamos sólo a la espera de esa gota generadora ni a la espera de un paraíso, sino a la espera de calidez, de abrazo, cuidado¹¹¹; a la espera del otro para compartir mesa y conversar alrededor del hogar. En las afueras, somos enfermeros, médicos, porque la curación, el cuidado, no concierne únicamente a lo profesional, es algo humano. En la intemperie, la vulnerabilidad y la herida son infinitas, por eso necesitamos del amparo.

La casa, como imagen de la intimidad, hace que el mundo no sea dispersión y vincula con la exterioridad. Lo importante no es la dicotomía entre intimidad y exterioridad, porque la existencia casi siempre es expuesta. La cuestión está en la relación. Asimismo, una cosa es el consumismo que nos conduce a una intimidad predispuesta para la dispersión, y otro bien distinto la comunicación con los otros y la generación de mundo.

La cotidianidad y percibir lo sencillo ayudan, en el mismo sentido en que ayuda la casa, a nos dispersarnos y *generar mundo* desde una mínima posición y posesión. Sen-

¹¹⁰ Esquirol. *La penúltima bondad*. p. 7

¹¹¹ Esquirol. *Ibíd.* p. 184

cillez no equivale a banalidad ni la vida cotidiana tiene una mirada estetizante o de postal. La cotidianidad es un saber discreto. Mirar bien lo que hacemos cuando hacemos algo nos acerca a la forma de ese saber. Pastor, ebanista, agricultor, panadero, maestro... todos ellos son oficios sabios, nacidos a través del paso de los días y de la experiencia adquirida, es decir, del hábito, de la repetición de lo similar. «Hacer bien las cosas» se dirá en la sabiduría discreta; todo depende de *cómo se hagan* las cosas. A esto también se le ha llamado «sentido común», aliado natural de la vida cotidiana, y no sería desacertado llamarlo *sentido cotidiano*¹¹², porque está forjado en cada uno de nosotros por el paso de los días, y también es «existencialista» por eso valora el hoy y lo cercano. Si cada día es como el último, hay que cuidar lo que tenemos a mano, sin que se convierta en algo precipitado y egocéntrico.

El *sentido cotidiano* junto a lo sencillo resisten ante el discurso pretencioso, resaltan la estabilidad de la letra minúscula, y sugieren que lo humano no espera manifestarse sólo en la región de lo extraordinario y lo novedoso. La vida cotidiana es también vigilia para no correr el riesgo de simplificar.

La cotidianidad, el retorno a casa, el amparo casero y la generosidad son caminos hacia las acciones sensatas, sentidas y orientadas. El frío del nihilismo, su continua ventisca nunca desaparecerá completamente, porque forma parte de la situación humana. Y por eso la proximidad nunca significará un mundo feliz ni pleno ni perfecto. Quizá alguien la juzgue demasiado modesta, precaria, pero al menos no es un engaño, y muchas veces, poco es mucho; lo suficiente ayuda, con lo necesario se está cumplido, salva. «¿Qué puede salvarnos?» se preguntaba Heidegger: No sólo un dios, no sólo la creación artística, no sólo la oratoria política, también *la proximidad*.

En la intemperie, es fundamental que cuidemos del otro, alejados de una situación narcisista. La resistencia, también hace frente al discurso de superación, a la retórica de la realización personal. Resistir a la tendencia narcisista significa tener experiencia de

¹¹² Esquirol. *La resistencia íntima*. p. 70

las afueras; Narciso no tiene experiencia, queda encerrado y asfixiado en su propia imagen. La imagen del egoísmo no solamente es el reflejo de Narciso, también representa al ser humano como un fuste torcido sobre el yo difícil de enderezar.

La resistencia es el nombre de una experiencia, propia de la cotidianidad (proximidad), es estancia habitual, y no visita de un día. Pero hoy cuesta quedarse en ella. La proximidad no se mide en metros, su opuesto no es la lejanía, sino la *indistancia*, la indiferencia.

La resistencia es perseverancia, pero se sabe que a veces uno no puede resistir, como uno no puede resistirse al sueño, hay que dormir, y no por eso se pierde la partida. También se dan situaciones de mucha impotencia: el guardián del faro quisiera salvar a los naufragos en medio de la tempestad, pero no puede, y sólo le queda no abandonar su puesto, permanecer atento. La resistencia podrá conseguir algunas victorias, siempre provisionales, no conoce la victoria ni la derrota definitivas. En cualquier caso, la resistencia no habrá sido en vano: La vida, como la resistencia, no espera una victoria inmediata.

Para poder dar sentido a la existencia humana, aclara Esquirol, bastaría con dar una pista, incluso pequeña, y, una pista puede ser: pensar desde la cotidianidad, que significa prestar atención a la repetición de lo similar, al saber discreto, intentando permanecer cerca del otro, cuidando más que dominando. No es necesario que dispongamos de una teoría definitiva, pues algo así no está a nuestro alcance. La cotidianidad permite situarse al margen, y no por eso se desentiende de lo que acontece en el mundo. El sentido cotidiano permite «volver» a la vida y las exigencias del día sugieren recuperar el norte y una cierta confianza. La casa, el otro, la cotidianidad, el cuidado, la compañía, la generosidad son elementos de la proximidad que han reconocido al proceso nihilista y a la intemperie como experiencias fundadoras. Estos elementos se dejan integrar en el sentido de la resistencia, y la gente sencilla sabe que va la pena resistir. La reflexión filosófica reconoce que siempre ha formado parte de la resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. *La educación después de Auschwitz*. En *Educación para la emancipación*. Trad. Jacobo Muñoz. Ediciones Morata. Madrid. 1998

Agamben, Giorgio. *La aventura*. Adriana Hidalgo Editora. Argentina. 2018

Agamben, Giorgio. *La comunidad que vive*. Editorial Pre-textos. Valencia. 1996

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo Editora. Argentina. 2016

Andrés, Ramón. *Pensar y no caer*. Acantilado. Barcelona. 2016

Andrés, Ramón. *Puntos de fuga*. Editorial Lumen. Barcelona. 2016

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. IX, 9, en: *Obras*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar. Madrid. 1977

Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2000

Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Editorial Taurus. España. 2001

Brunner, Bernd. *Cuando los inviernos eran inviernos. Historia de una estación*. Editorial Acantilado. Barcelona. 2020

Burroughs, John. *Construirse la casa*. Trad. Fernando Ortega. Editorial Centellas. Barcelona. 2011

Canetti, Elías. *La provincia del hombre*. En *Apuntes I. Obra Completa VII*. Editorial De Bolsillo. España. 2016

Cirlot, Victoria y Garí Blanca. *El monasterio interior*. Fragmento Editorial. Barcelona. 2017

Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid. 1611

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Trad. Mauro Armiño. Editorial Taurus. Madrid. 1989

Descartes, René. *Los principios de la filosofía (I, 9)*. Trad. Guillermo Quintás. Alianza Editorial. Madrid. 1995

Dostoievski, F. *La casa de los muertos*. Trad. Augusto Riera. Editorial Biblok. España. 2018

Esquirol, Josep Maria. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología* Gedisa Editorial. Barcelona. 2006

Esquirol, Josep Maria. *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Editorial Paidós. Madrid. 2009

Esquirol, Josep Maria. *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Acantilado. Barcelona. 2018

Esquirol, Josep Maria. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado. Barcelona. 2017

Esquirol, Josep Maria. *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Gedisa Editorial. Barcelona. 2011

Esquirol, Josep Maria. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Editorial Herder. Barcelona. 2005

Fagan, Brian. *La pequeña edad de hielo. Cómo el clima afectó a la historia de Europa 1300-1850*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2008

Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 1966

Giannini, Humberto. *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1987

Glaber, Raúl. *Historias del primer milenio*. Consejo superior de investigaciones científicas. Madrid. 2004

- Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Trad. Marta Rebón. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2018
- Hadot, Pierre. *No te olvides de vivir*. Trad. María Cucurella Miquel. Ediciones Siruela. Madrid. 2010
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2000
- Jankélévitch, Vladimir. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Trad. Elena Benarroch. Editorial Taurus. Madrid. 1989
- Jenofonte. *Recuerdo de Sócrates*. Trad. Juan Zaragoza. Editorial Gredos. Madrid. 1993
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo. Ediciones Paidós. Barcelona. 1993
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. A. Machado Libros. Madrid. 2000
- Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodel. Caparrós Editores. Madrid. 1997
- Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*. Editorial Taurus. México. 1998
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002
- Lledó, Emilio. *Memoria de la ética*. Editorial Taurus. Madrid. 1995
- Matvejević, Predrag. *Nuestro pan de cada día*. Trad. Luisa Fernanda Garrido y Tihomar Pištelek. Acantilado. Barcelona. 2013
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia*. Volumen VI. Editorial Trotta. Madrid. 2012
- Nietzsche, F. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Editorial Tecnos. Madrid. 2011

- Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial. Madrid. 1992
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez. Alianza Editorial. Madrid. 1972
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 2009
- Pascal, Blas. *Pensamientos*. Trad. Xavier Zubiri. Alianza Editorial. Madrid. 2015.
- Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Editorial Encuentro. Madrid. 2004
- Platón. *Eutifrón*. Vol. II. Editorial Gredos. Madrid. 2002
- Rilke, Rainer Maria. *Elegías de Duino*. Trad. Eustaquio Barjau. Ediciones Cátedra. Madrid. 2010
- Schwob, Marcel. *La cruzada de los niños*. Trad. Pablo Martín Sánchez. EDA. Málaga. 2012
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Trad. Teresa Rocha Barco. Ediciones Siruela. Madrid. 2006
- Tolstoi, León. *¿Cuánta tierra necesita un hombre?* Edición ilustrada. Editorial Nórdica Libros. Madrid. 2011
- Varrón. *La lengua latina*. Libros V-VI. Editorial Gredos. Madrid. 1998