

De senectute
Envejecimiento y paciencia del tiempo

Diego Fonti

...tota philosophorum vita commentatio mortis est
Cicerón, *Disp. tusc.* XXX, 74

...pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos
y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras.

Jn 21, 18

El persistente estoicismo

Toda comprensión se enmarca en el horizonte epocal de quien comprende. Toda época muestra alguna comprensión particular de la muerte y del período tras el cual se torna inviable describir un deceso como prematuro, la senectud. Y al mismo tiempo que epocalmente ubicada, la comprensión de la vejez y la muerte está también marcada por las huellas de los sentidos que sirvieran con anterioridad para abrir los significados posibles de estos “fenómenos”. Esos significados han sido abordados desde los más diversos aspectos de la vida de las culturas, incluido el modo de pensamiento habitualmente llamado “filosofía”. Ya la matriz cultural de la filosofía, el mundo de los mitos griegos, demuestra un interés por el destino póstumo de los héroes, destino íntimamente ligado a su rol en las generaciones futuras de ciudadanos.¹ La *athanasia* heroica, su fama y la honra que le es debida tienen un sentido más cercano a la política que a la metafísica. El héroe griego que ha logrado la inmortalidad es aquel que

¹ Cf. Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona 1993, p. 23; Jaeger, W., *Paideia*, FCE, México, 1987, pp. 42 y 1054.

precisamente se ha dejado despersonalizar, aquel que paradójicamente ha logrado la soledad máxima, el forjamiento pleno de su carácter y su personalidad única mediante el abandono de sí. Ese abandono es al mismo tiempo imposición del sí-mismo al género, pero en esa aparente imposición lo que impera es la comunidad, y el individuo enmudece y desaparece. El sí mismo heroico se muestra sin hablar, permanece mudo, pues si se comunicase abandonaría ese rol y le pondría en riesgo, así como cobraría un valor distinto que aquellos que se comunican. El héroe sucumbe trágicamente, pero con ello se vuelve inmortal como ejemplo que será preconizado generación tras generación. Y al mismo tiempo que no existe comunidad y comunicación genuina entre los vivos y los inmortales, y en el mismo momento que el inmortal adquiere la plenitud de su individualidad oclusa, también se disuelve todo aquello que fuera quizás significativo para él mismo en su vida pero no elevable al estado heroico.²

Este primer sentido expuesto en los mitos y tragedias es receptado y elaborado por la filosofía. Esto muestra que lo que hoy se denomina “biopoder” o “biopolítica”, o sea, la operación del poder político sobre la vida (tanto en cuanto *bios* como en cuanto *zoe*), ha estado desde siempre ligado al quehacer filosófico.³ Todo esto se condensa en la afirmación ciceroniana sobre la totalidad de la vida de los filósofos como una larga meditación sobre la muerte, afirmación válida tanto para quienes toman a la muerte como punto de partida del filosofar y clave de la estructura de la existencia, como para aquellos que sostienen que los filósofos simplemente han de evitar pensar en ella – como han de evitar, por otra parte, el temor y la esperanza.

El pensamiento filosófico, coherente heredero de la tradición mítica, ve en la decadencia y muerte un no-ser que difícilmente condice con el ser. Es un no-ser que ha de ser desmentido. Esta negación, consolidada en

² Cf. *in extenso* Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 95-97 y 103-124.

³ A modo de ejemplo vale recordar que los honores que Platón considera socialmente debido a los ancianos sólo es pertinente en caso de que los mismos hayan tenido descendencia. Caso contrario ni les es debido esa honra, ni les corresponde el derecho de mandar, cuyas condiciones son: ser progenitor, noble, y el de más edad (*Leyes* 721d, 690a).

la historia de la metafísica, teologizada con el cristianismo e influyente hasta la modernidad y sus epígonos, está ligada a una comprensión del tiempo sobre el trasfondo de la eternidad: “el ser es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin”; “nada hay ni habrá fuera del Ser, ya que el Destino lo encadenó en una totalidad inmóvil. No es, por tanto, más que puro nombre todo lo que los mortales instituyeron persuadidos de que era verdad: nacer y perecer, ser y no ser”.⁴ El campo del movimiento deja insatisfecho al pensador por su mutabilidad. Esta sólo es significativa desde la eternidad, que al mismo tiempo que la hace comprensible, niega y refuta lo mutable. Y esa eternidad del ser está ligada al destino. No hay irrupción posible de algún tipo de novedad o libre intervención que rompa la secuencia preestablecida. La sabiduría consistiría así en reconocer el estado-de-muerto en el presente, en negar las mociones que influyan sobre la calma del sabio. El llanto, la angustia y la indignación significan caer víctimas de la apariencia del estado de casi-muerto, que se hace patente en los momentos de agonía y final de la vida. Esta experiencia anticipa el aislamiento del carácter solitario del héroe o bienaventurado inmortal, ya que la muerte siempre es solitaria. Y la experiencia misma, sin embargo, parece ajena debido a su no-ser, o dicho con Vladimir Jankélévitch, la profundidad de la tragedia personal es finalmente “escamoteada”.⁵

Negar el no-ser significa también reconocer la nada de la vida y obrar en consecuencia. En su *Gorgias*, Platón retoma la pregunta de Eurípides: “¿Quién sabe si vivir no es morir, y morir vivir?”, no sólo en vistas del argumento dualista o de la persistencia de las almas, sino fundamentalmente por la limitación del deseo que caracteriza al sabio. Se trata de una radical inmanencia donde inmortalidad y mortalidad se entrecruzan: “Los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo aquéllos la muerte de los otros, y muriendo los otros la vida de aquéllos”.⁶ Sea por la intuición de una vida eterna *post mortem*, sea en la conciencia del instan-

⁴ Parménides, “Sobre la naturaleza”, VIII, 5 y 35, en Parménides-Heráclito, *Fragments*, Orbis, Buenos Aires, 1984.

⁵ Jankélévitch, V., *La muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp.241-245.

⁶ Heráclito, *Fragm.* 62, en en Parménides-Heráclito, *Fragments*, op. cit., p. 223.

te y la libertad interior ante el devenir *que no es*, en ambos casos se opera un movimiento que caracteriza al estoicismo y prevalece en occidente en las más diversas vertientes: la negación de la seriedad de la muerte como horizonte de la vida, la desvalorización de ambas, y la eliminación de la cuestión de una trascendencia radical.

¿Cómo enfrentar, entonces, con argumentos filosóficos al progresivo envejecimiento y a la muerte como horizonte final? ¿Cómo abordar la experiencia de la vejez, a la cual “todos se esfuerzan en alcanzar y, una vez conseguida, todos la culpan”?⁷ La respuesta estoica es atender a la naturaleza y lo que ella conlleva. Natural es el final que caracteriza esencialmente a todo lo finito; al mismo se le debe reconocer, cuidando de vivir una vida en conformidad suya. Obedecer a la naturaleza “como a un dios”, o sea, tomar sus leyes como voluntad de un ser superior y omnisciente, conector de las necesidades y bienes que corresponden a todos los seres individuales, incapaces de ver la totalidad del sentido y la dirección del todo, es el mejor camino para evitar la angustia y limitar el deseo de algo que finalmente frustrará al deseante. Ese final es “necesario” y el sabio acepta lo ineluctable de su propio final “con serenidad”.⁸ A partir de estas premisas, Cicerón plantea implícitamente una admonición para quienes no han alcanzado la senectud: la causa de las lamentaciones por lo infructuoso de la vejez, el malestar por los propios deseos insatisfechos, no se deben a la vejez misma – incluso la prolongación de los años en nada cambiaría ni el fin mismo ni el modo cómo se llega a él – sino a una vida inmoderada desde su juventud. Sin desconocer la necesidad de una base material y económica imprescindible, Cicerón afirma que la mejor defensa para una vejez que signifique la realización de una vida “son las artes y la puesta en práctica de las virtudes cultivadas a lo largo de toda la vida”.⁹

Estos argumentos sirven además para dar respuesta a las cuatro causas que hacen que la vejez sea considerada un estado gravoso: la vejez aparta de los negocios, es un progresivo debilitamiento de la salud, priva de casi todos los placeres, e indica indefectiblemente la cercanía de la muer-

⁷ Cicerón, *Sobre la vejez* II, 4, Tal-Vez, Madrid, 2005, p. 5.

⁸ Cicerón, *Sobre la vejez* II,5, op. cit., p. 7.

⁹ Cicerón, *Sobre la vejez* III,9, op. cit., p. 8.

te. A lo primero responde Cicerón que la vejez sólo aparta de los negocios que requieren de ciertas destrezas físicas, pero que el tipo de intervención social conciliar del anciano es indispensable para una sociedad. Además, un agregado de Cicerón es el rol de la memoria en los ancianos: no sólo en el sentido explícito del texto, o sea, que la prueba de una memoria eficiente es sinónimo de cordura y sabiduría práctica, sino también porque recordar y recitar lo vivido lo hace presente a otros y les permite a sucesivas generaciones formar su juicio. Respecto a la salud, también esta depende del agotamiento o acumulación de fuerzas que se haya hecho en la juventud, y en esto nuevamente se evidencia la intención admonitoria del estoico. Se han de acumular fuerzas con previsión en cada momento de la vida, y al mismo tiempo se han de olvidar las inquietudes del período subsiguiente.¹⁰ Ni es sabio adelantar la vejez, ni es sabio descuidar cuerpo y virtudes. El cuidado de sí incluye una sostenida dietética, que atiende a los alimentos y al movimiento del cuerpo. Este cuidado está ligado con la tercera impugnación de la vejez, la decadencia del placer. Sucede que el goce no controlado por la razón genera un deterioro de la salud, y en ese sentido la vejez y la merma de concupiscencia significan la posibilidad de facilitar la templanza del carácter. El carácter sin templanza no carecerá de la inquietud del deseo, aunque redirigirá su goce a otros placeres que no requieran del vigor juvenil. Pero el carácter que fuera virtuosamente cultivado, descubrirá también otros placeres sublimes, como la conversación.¹¹ La conversación del anciano porta consigo una posible autoridad. Claro que no es una autoridad argumentativamente justificable sino, en línea con lo antes expuesto, ganada por el largo ejercicio.¹²

Finalmente la vejez es cercanía del deceso. Pero el anciano sabio debe despreciar la muerte. El dominio del pensamiento puede ocuparse de olvi-

¹⁰ Cicerón, *Sobre la vejez* X,32, op. cit., p. 16.

¹¹ Cicerón, *Sobre la vejez* XIV,46, op. cit., p. 21.

¹² Desde otra perspectiva que la estoica, pero con una exposición análoga, Levinas recuerda que en la labor de maestro la profesión, lo profesado y quien profesa son una sola cosa. La palabra docente une al concepto con el testimonio vital del maestro. Cf. Levinas, E. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Œuvres d'Emmanuel Levinas, Grasset-IMEC, Paris 2011, p. 146.

darla, y cuando eso ya no sea posible, lo sabio será deseársela. “Si la mente está ausente, la muerte se ignora totalmente, si la muerte le conduce a una situación terminal debe ser incluso deseada”.¹³ El sabio considerará que la muerte es posible en todo momento de la vida, y que en eso no se distingue a la vejez de los demás periodos. Y ante la observación de que lo que distingue a la vejez también es que ya no es de esperar otro período ulterior, el consejo ciceroniano es reconocer el beneficio que porta la vejez, pues significa que efectivamente se ha logrado sobrevivir a las etapas anteriores. Cicerón hace una afirmación característica de toda ética que se base en una noción metafísica del ser: la naturaleza es buena, y si sus dictados incluyen a la muerte, esta es por deducción también buena. Y acaba con una alusión a la inmortalidad, pero esta es menos argumento para el sosiego que acicate para la virtud. Es menos importante la cuestión de la supervivencia personal que el modelo que quien muere apaciguadamente deja a los sobrevivientes.

Jankélévitch analiza el principio insoslayable de toda esta línea de pensamiento filosófico: el sentido de la vida, como “significación” y “dirección”, se buscará infructuosamente desde el no-ser de la muerte, desde el no-sentido y la no-dirección.¹⁴ Así, la “meta” que aniquila niega al mismo tiempo todo el valor del movimiento mismo, y relativiza en función a ella todo deseo y moción. Han habido diversos modos de devolver un sentido a ese movimiento sin sentido, que pueden resumirse en dos: por una parte ligar el sentido con un modo de vida supraindividual (que puede ir del *nous* agente aristotélico hasta la inmortalidad individual monoteísta), y por otra recuperar el sentido en el intervalo intra-vital a la luz de intereses

¹³ Cicerón, *Sobre la vejez* XVIII, 66, op. cit., p. 29.

¹⁴ Jankélévitch, V., *La muerte*, op. cit., p. 179. Sería válido pero excesivo en este punto una elaboración sobre la cuestión del sentido desde la perspectiva de H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz/Wien/Köln 1986, pp. 178-195, para quien es cuestionable la pregunta por el sentido de la vida, pregunta que no sólo demuestra la enfermedad de quien la plantea (Freud), sino que es ella misma enfermante. Esta pregunta conllevaría además la pregunta – históricamente devastadora por sus efectos – sobre el “valor de la vida”. Vidas sin sentido y vidas sin valor serían afirmaciones equiparables, de terribles efectos sociales, históricamente visibles por ejemplo en planes de exterminio. Claro que sería imprescindible cuestionar al sentido así comprendido como una comprensión reductiva de “sentido” y “valor”.

ajenos a la continuación cronológica. Ambos modos confirman el sinsentido vital mediante la proyección del sentido a otro modo de continuidad, o por la concentración del sentido en una experiencia que se sabe pasajera. Por eso el envejecimiento es sólo acentuación de esos modelos de racionalización del no ser de tiempo y muerte. “Es el tiempo en estado puro lo que nos envejece”, afirma Jankélévitch, y entiende por ello la experiencia psicológica de hastío y la física de debilitamiento y declinación.¹⁵ El tiempo puro es la esencia de la senescencia, una entropía que desgasta el caudal o stock de fuerza, vitalidad y sentido con que se nace. Nuevamente la naturaleza es modelo de la vida humana, esta vez en su principio de agotamiento, y su tiempo es el avance de la decadencia, la confirmación de lo irreparable. Nuevamente el devenir se ve a la luz del ser, del que se está apresado de modo ineludible, sin evasión posible, al que se está enfrentado como una conciencia de sí insomne que no puede abandonar su concentración sobre sí. Y esa experiencia de lo ineludible ligada a ser y naturaleza muestra otra paradoja: “La vejez es la enfermedad de la temporalidad, y por consiguiente es a la vez normal y patológica”.¹⁶

En el fondo la angustia ante la muerte de aquel ser vocado sólo a su propio fin, capaz de vivir y proyectarse a la luz del mismo, corresponde al mismo movimiento de quien “aprovecha el día” relegando al olvido la muerte siempre latente. Se trata de un modo de realización de la inmanencia, en cuyo seno se mantiene – para usar un término de Rosenzweig – el “pensador pensante”, o sea, aquel que aún se relaciona consigo y con el mundo de modo solipsista. Y ese solipsismo caracteriza también al modo de inmortalidad heroico o platónico, que de ningún modo significa una trascendencia. Sucede que la temporalidad que subyace a estas comprensiones es la de la naturaleza en su eterna inmutabilidad y aparente movimiento, cuya continuidad en el fondo es repetición y prolongación del mismo instante. De alguna manera se cumple por vía inversa la afirmación de Rosenzweig: quien no parte de un pensar hablante sino de un pensar pensante, o sea, quien no parte de la experiencia de la comunica-

¹⁵ Jankélévitch, V., *La muerte*, op. cit., p. 180.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

ción efectivamente acaecida y se toma en serio al tiempo y al otro, tampoco reconoce la alteridad de la muerte ni la realidad y exigencia de la vida. Rosenzweig no invalida sino que confirma a la muerte como punto de partida del pensar, pero la enmarca en otra comprensión que la estoica. Y es que nuestro persistente estoicismo tiene dificultades para comprender la experiencia del deseo, la experiencia del deseo de la alteridad, y la experiencia de la responsabilidad por esa alteridad allende la propia limitación subjetiva. Por eso también tiene dificultades para comprender la experiencia misma de la temporalidad. La *ataraxia* no es sólo la inmovilidad propuesta para los imperturbables estoicos, sino también el modo de *serenidad* exigido a todo proyecto que se forje en la inmanencia.

La pregunta es si este modo de serenidad, este modelo de relación con el tiempo y su expresión más clara en el envejecimiento, es el único modo de relación con el tiempo. El tiempo se muestra siempre ineludible, toda negación de su ser se ve refutada por *el tiempo en estado puro que nos envejece*. Pero tomar en serio ese tiempo y la muerte que lo delimita significa atender a otro modo de concebir la temporalidad: “Si el hombre no se apercibiera de la molesta irreversibilidad del tiempo cotidiano, la muerte de alguien se encargaría de recordarle el carácter irreparable de la huida de las horas. En esto la muerte nos ayuda a tomarnos el tiempo en serio”.¹⁷

La ruptura del ciclo: el tiempo que envejece

Existe otra línea de comprensión que también se inaugura en el mundo mítico. Esta línea de comprensión va ligada a la técnica como respuesta humano-divina a la inmutabilidad cíclica de los elementos: el don de Prometeo. En boca de éste pone Esquilo la siguiente afirmación: *All' ekdidás-kei panth' ho ghéraskon chronos*, “el tiempo va envejeciendo y enseñándolo todo”, o “el tiempo que envejece acaba enseñándolo todo”.¹⁸ *El tiempo envejece*, no es un renacer continuo ni una ficción. Posee cierta reali-

dad y esa realidad deviene al modo del envejecimiento. Ese tiempo que envejece porta consigo la posibilidad de un modo de sabiduría, y un origen del pensamiento filosófico está en el amor de la misma. Por eso, la respuesta de Hermes a Prometeo indica que la totalidad de conocimiento que el tiempo que envejece ha conseguido es insuficiente sin el trabajo personal y el modo de relación con el conocimiento denominado sabiduría: “Y, sin embargo, todavía no has aprendido tú a ser prudente”. Sucede que la técnica, noción que sintetiza el don de Prometeo, permite un modo de temporalidad en el cual la finalidad no es sinónimo ciclo con un fin o acabamiento, perfección que da inicio a un nuevo ciclo. Umberto Galimberti contrapone este modelo de finalidad que caracteriza al naturalismo griego y al mecanicismo moderno, donde la obra total aparece en tanto que cumplida, con el tiempo del proyecto humano.¹⁹

Mientras en el tiempo de la naturaleza no hay añoranza, remordimiento ni esperanza, sino cumplimiento del pasado en el presente, el tiempo del proyecto humano es persecución de un objetivo que se anticipa en el futuro. Proyectar ese futuro y dirigirse a él es realizar el tiempo en su envejecimiento. El tiempo que envejece significa una ruptura con la eternidad entendida como eterno e inmutable presente, pero también con la eternidad comprendida como aquella sumatoria indefinida de fragmentos temporales iguales. La sabiduría requiere de tiempo, y el tiempo mismo es pasivo de envejecimiento. Es el lugar de manifestación de la acción y materia de la pasividad más extrema.²⁰ Hay una tardanza que indica un modo de *acción* y un modo de *paciencia*.

Las condiciones que determinan la *acción* o el obrar en el tiempo y el límite final de toda obra muestran en primera instancia que todo proyecto humano se enmarca en la finitud. La finitud o el “ser relativamente a la muerte”, en términos de Heidegger, significan la posibilidad de un “poder

¹⁹ Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 57-60.

²⁰ Un fragmento extraordinario de Eurípides, *Orestes* 420, Oxford University Press, Oxford 1995, señala esa ambigüedad y la muestra en las diversas traducciones, cuando Menelao pregunta a Orestes si no ha recibido ayuda del dios, y éste responde según las diversas traducciones “lo hará” o “se demora”, y la explicación es “pues esa es la naturaleza de lo divino”. Lo divino obra demorándose, en la tardanza se manifiesta su acción.

¹⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸ Cf. Esquilo, *Prometeo encadenado* 981-982, *Tragedias Completas*, Edad, Madrid, 2003, p. 64.

ser total". La autenticidad de una existencia que resueltamente se proyecta hacia su fin, que ejerce su capacidad de cuidado de sus posibilidades mediante el despliegue de las mismas, se da "precursando" el trayecto que va del presente hasta la muerte. También aquí el sentido se da a partir de un no-ser, de la imposibilidad de la existencia. También aquí la muerte no es "algo" que sobreviene al existir, sino constitutiva del fundamento del ser total del ser-ahí.²¹ Esta disposición resistiría tanto al ciclo anónimo del eterno retorno como al "progreso" indefinido del modo técnico de proyección del futuro. Aun de cara a la nada que señala la muerte, este modo de ser significa una ruptura con la indiferencia y desinterés propios del estoicismo. Pero también mostraría los límites de un futuro abierto como sentido de la historia y como trascendencia hacia otro.

Heidegger entiende a la muerte como la más propia de todas las posibilidades. Con esto rechaza una primera caracterización meóntica estoica, confiriéndole el modo de ser de la potencia. Ciertamente rechaza los modos de "disponibilidad" de esa posibilidad tanto como "detenerse" ante la misma. No se transitan ya las respuestas habituales del estoicismo. La muerte es una posibilidad, la más peculiar de una existencia. Pero esta posibilidad no se extiende más allá del fin: este carece de referencia y es irrebasa-ble.²² Pero el *ethos* que configure para sí quien viva su vida y el envejecer de su tiempo a la luz de esa, su posibilidad más propia, será siempre un *ethos* centrado en el cuidado *de sí*. El ser junto a las cosas y junto a los demás traerán consigo sus demandas, pero siempre en función del propio ser. De alguna manera se reedita el estoicismo, pues se da una proyección en la inmanencia y una "pérdida" del tiempo recuperable al modo de proyecto.

La pregunta que surge inmediatamente es si el proyecto es la explicación definitiva del tiempo subjetivo. La postura estoica es que la vida es siempre vida moribunda, pero la contracara de esa afirmación es que la vida es siempre "tener tiempo", y la misma esencia del tiempo es la conciencia de "tener tiempo".²³ Esto es, ser aún posible. Envejecer sería

entonces la esencia misma de la posibilidad. Pero se trata entonces de una posibilidad irrecuperable por el acto, incluso por el acto estético. A diferencia de Proust, no hay acción artística que pueda recobrar el tiempo. La memoria como recuperación y recreación de impresiones, a las que luego la inteligencia une otorgándoles un sentido, es para Proust el modo de recuperar el tiempo.²⁴ Y la vejez sería al mismo tiempo el momento perfecto para hacerlo – el tiempo se ve colmado de experiencias – y el más frágil – pues la muerte amenaza siempre la obra. La escena final de *En busca del tiempo perdido*, en la fiesta en que él se reencuentra con sus antiguas relaciones, sólo muestra la posibilidad de fijar el tiempo literariamente, pero el tiempo se ve en los estragos corporales de sus conocidos. Pero todo esto no afecta al artista, que sabe "que morir no era algo nuevo, sino que por el contrario, desde mi infancia me había muerto ya muchas veces".²⁵ Una vez más reaparece la idea estoica de la vida como flujo de pequeñas muertes, y su escamoteo de la muerte.

Aunque la conciencia del tiempo sea "tener tiempo" y ese "tener" se experimente más vívidamente con el paso del tiempo, no por eso se distingue en el instante presente de otros momentos. La experiencia difícilmente pruebe la experiencia de muerte, pues es imposible experimentar la muerte. La experiencia supone siempre un modo de recuperación, de reducción de la multiplicidad a cierta fijeza conceptual o de la palabra. Pero si "experiencia" es entendida en el sentido más antiguo, entonces es un ponerse de camino hacia el límite, exponerse a una alteridad desconocida y conceptualmente irrecuperable. La experiencia del tiempo que envejece yendo hacia su límite excede tanto la nihilización estoica como las posibilidades del proyecto. La acción descubre su fundamento en la *paciencia*. Es la contradictoria *experiencia de la pasividad* que abre, por un lado, a un modo de pasado sin inicio cronológico, y por otro a un modo de futuro de la *obra* que excede al sentido dado por quien opera.²⁶

²¹ Cf. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 331-337.

²² *Ibid.*, p. 287.

²³ Cf. Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 183.

²⁴ Cf. Proust, M. *En busca del tiempo perdido*, Tomo 4: "El tiempo recobrado", Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1995, p. 344.

²⁵ Cf. Proust, *En busca del tiempo perdido*, Tomo 4: "El tiempo recobrado", op. cit., p. 336.

²⁶ Levinas, E. *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 111.

Fenomenología de la casi-nada

La fenomenología existencial del Dasein expone a la muerte como la más propia y final de las posibilidades de una existencia, la condición de posibilidad de un proyecto de una existencia auténtica, el punto de partida para pensar la vida y su tiempo. Ante esa aseveración, Levinas contrapone otra: la muerte como imposibilidad de toda posibilidad. Sucede que una doble imposibilidad está atada con la existencia en vistas de la muerte: la imposibilidad de evadirse del ser y la imposibilidad de recuperar a la muerte como posibilidad. Es que la posición de Heidegger, que da primado al futuro, sigue también atada a la noción hegeliana de muerte como *perfección* o realización acabada de la conciencia y la existencia humana. Esa muerte es el móvil de la autocreación que asegura dinamismo al proyecto y la libertad final.²⁷ Paradojalmente, la finitud genera una especie de satisfacción, garantiza la posibilidad de una realización total de la existencia. De este modo, la existencia se centra en su propio existir puro, que es “irremisible”,²⁸ o sea, carente de “perdón” por no poseer las tres condiciones del perdón: *a priori* ser evitable y *a posteriori* enmendable (o al menos factible de una acción en ese sentido) y pasivamente recibido como don por parte de otro.²⁹

En cambio, si la relación con el tiempo y la muerte es un vínculo en que además de la existencia subjetiva incluye esencialmente al otro y su demanda, entonces es preciso reformular la fenomenología del ser para la muerte. La muerte ya no puede ser pensada al modo de la nada, pero evidentemente tampoco se ubica en el conjunto de los entes. La muerte es un modo de acontecimiento que no es provocado por el sujeto, sino que le aborda sin mediación voluntaria. En este sentido es que Levinas ve a la muerte en directa analogía con el tiempo y el otro. La muerte no es lo

²⁷ Cf. Kojève, A. *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2001, p. 89.

²⁸ Levinas, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 84.

²⁹ Es cierto que Heidegger ya piensa la estructura del “ser-deudor” vinculada con la invocación. Pero la piensa como estructura fundamental ontológica, no surgida del encuentro con otro. En todo caso, los encuentros a nivel óntico no hacen sino poner a la luz esa estructura ontológica. Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 104-114.

máximamente apropiable, sino una alienación. Ser-enajenado de sí no tiene necesariamente una interpretación meramente negativa. De hecho, la enajenación de lo propio – en el sentido ético de un llamado a responder por otro que excede las capacidades y voluntad propias – es condición de constitución de la propia identidad.

Si la muerte ha de analizarse desde un punto de vista fenomenológico – aún sabiendo que éste en estado “puro” es imposible, ya que la “cosa misma” siempre se da y se recibe en un horizonte hermenéutico situado – es preciso dejar momentáneamente de lado las experiencias que habitualmente se ligan a la misma, como la de la esperanza.³⁰ Es posible ver a la angustia ante el pensamiento de la muerte como motor de temor o esperanza, incluso como condición de todo proyecto, pero la angustia tampoco es la cosa a exponer. En palabras de Jankélévitch: “La razón es que la angustia, sentimiento inmotivado si se quiere, la provoca no aquello que *existe*, sino aquello que *adviene*, no la *cosa*, sino el advenimiento del acontecimiento”.³¹ Ante la inexistencia de un ente denominado muerte, y ante la angustia que esa inexistencia provoca, los filósofos han optado por modos de aniquilar su nada: el entrenamiento en morir, la meditación sobre la muerte, o el franco y directo olvido e inatención provocados. Pero no hay “algo” para lo que se esté entrenando, una meta del “paso”, una lección sacada del “aprendizaje”. Desmintiendo estas nociones, Jankélévitch recuerda que la “agonía” no es un “combate” contra algo. Por eso afirma que en realidad la muerte siempre es nada, pero es una nada ligada al tiempo y al modo de *su* nada. Si éléatas y megáricos experimentaban una perplejidad ante la imposibilidad de explicar los dos fenómenos relativos al tiempo que son la *moción* y el *momento*, era porque su opción vinculaba a las respectivas alternativas con la nada. En cambio, el *in-stante* se muestra como tránsito o “casi-nada”, y “por la gracia de ese *Casi* hay un mundo y una distancia infinitamente infinita entre el *Instante* y la *nada*”.³²

³⁰ No se trata de rechazar ni afirmar la esperanza, sino de verla como la delimitación radical de toda ontología. Cf. Fink, E., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, pp.69-79; Scheler, M., *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001.

³¹ Jankélévitch, V., *La muerte*, op. cit., p. 255.

³² *Ibíd.*, p. 254.

En términos de Levinas, se trata de evitar la alternativa tradicional que demandaba pensar la muerte como alternativa de ser y nada.³³ En esta comprensión el tiempo va ligado al conato irremisible de ser. De ahí que ese tiempo y ese conato sean convertibles con el bien y el ser de la metafísica. Pero ese es sólo un nivel de comprensión, que puede superarse. El tiempo ligado con el ser que debe justificarse ante la seriedad del tiempo y del otro no es el de un bien natural, sino que su bondad debe ganarse *en el ser mediante* el intento de romper el conato del propio ser. Esa ruptura no es negar su valor sino pensar desde otro. No se trata de negar ni existencia ni bondad al ser. Pero sí se trata de destituir su inmanente autosuficiencia, de lograr una redención posible del tiempo. Para ello se debe reconocer su an-arquía, o sea, su inicio fuera de la conciencia subjetiva y la propia donación de sentido y recuperación del tiempo, y al mismo tiempo se debe ver su apertura a un futuro profético: el imposible bien plenamente realizado y la posible pequeña bondad. Por eso no se piensa ya tiempo y ser a la luz de la muerte, sino ser y muerte a la luz del tiempo que es relación con otro. Esta relación es al mismo tiempo secuencia cronológica e irrupción siempre posible: instante.

Numerosos pensadores han meditado sobre el *instante*, esa recuperación y apertura siempre posible en el tiempo. Los estudios del tiempo inmanente y la función primaria de la memoria en Husserl, la posibilidad del *Augen-blick* en Rosenzweig y Benjamin, las nociones de *intervalo* e *instante* en Levinas, son todas ellas expresiones que intentan mostrar la posibilidad de irrupción de lo nuevo y de comprensión de la continuidad. El vínculo con la muerte mientras ésta no ha acaecido es la atención – *attente*: espera y atención agudizada – a esa casi-nada. Y el tiempo pasado, particularmente en la vejez, es el casi del casi. Ante esta “experiencias” – del tiempo transcurrido y del final del tiempo para un sujeto – cobra una relevancia ineludible el modo cómo un sujeto establece esa tensión. Sucede que ya con Heidegger el tiempo fue desformalizado, y ese proceso de desformalizar la secuencia en función de otros sentidos alien-

³³ Cf. Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 26; *Totalidad e Infinito*, op. cit., pp. 245-250.

de la cuantificación es continuado por Rosenzweig y Levinas. En estos, la desformalización se explica por la tensión inherente al antiguo adagio: *festina lente, apúrte despacio*. Y la vejez se muestra como lugar filosófico privilegiado para exponer esa tensión.

Paciencia del tiempo y los tiranos del Reino

Husserl formula sus análisis del tiempo a partir de un modo de subjetividad trascendental, capaz de retener y dar unidad a todas las vivencias. El *ahora* actual porta siempre una nueva materia que se inserta en el horizonte de un yo, que es él mismo en esa continuidad la forma primitiva de toda conciencia. Y sin embargo el momento siempre es posibilidad de novedad, aun cuando la misma sea finalmente absorbida por ese yo. Ante todo porque la “protoimpresión” que es la materia fundamental del tiempo y que permite ser retenida y constituir los objetos inmanentes y dar unidad al recuerdo en el flujo, siempre es “originaria”, y en ese sentido no es aun fenómeno.³⁴ El presente es un punto límite. Pero Husserl ve también algo más que corresponde al campo pre-intencional: las actividades preintencionales de conciencia, que remiten a formaciones temporales y afectivo-asociativas. Husserl estudia la receptividad y su pasividad como origen de toda posibilidad de conciencia. Es un modo de “experiencia” pre-predicativa y pre-conceptual. Husserl presta atención a lo pre-dado, o sea, aquello que antecede y excede a la conciencia y su donación de sentido. En ese sentido, en términos husserlianos lo que se recepta en la “síntesis pasiva” no es aun “dado”, o sea, constituido por un sujeto activo. El tiempo que corresponde a este proceso pasivo es fundante de toda otra experiencia.³⁵ Ambas nociones son reinterpretadas por Levinas a partir del rol que él mismo otorga a la pasividad. Y la síntesis pasiva es el vínculo que permite abrir el sentido del tiempo y del envejecer.

³⁴ Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959, p. 115.

³⁵ Cf. Husserl, E., *Analyses concerning passive and active synthesis*, Kluwer, Dordrecht, 2001.

Levinas piensa que el sujeto surge a partir de un encuentro con otro que no se da en un punto cronológicamente situable, en una fecha. Por el contrario, toda fecha puede ser momento de descubrimiento de ese encuentro desde-siempre-ya dado e irrepresentable. Por eso es un pasado diacrónico, que no corresponde ni al tiempo cronológico ni al subjetivo. Es un pasado que no puede ser asumido. Utilizando un término rico y filosóficamente aun inexplorado – y con reminiscencias del *Ereignis* – vincula al *pasar* del tiempo con el *pasar* del sujeto: “‘Pasarse’: preciosa expresión en la que el *sí mismo* se dibuja en el pasado que *se* pasa como envejecer sin ‘síntesis activa’”.³⁶ No hay actividad que pueda recuperar el pasar, pero tampoco se puede prescindir de esa actividad, ya que ella nace del traumatismo del encuentro del otro que reclama. Ese encuentro es “deserción o derrota de la identidad del yo”.

El pasar del tiempo sin una síntesis que activamente lo recupere muestra como característica que el ser y el conato de ser son ineludibles, y en ese sentido son *a pesar* del sujeto. Pero también *a pesar* del sujeto es el modo de trascendencia que le es posible, a partir de la respuesta al otro que descentra a la subjetividad. “El *a su pesar* marca esta vida en su propio vivir. La vida es vida a pesar de la vida, por su paciencia y por su envejecimiento.”³⁷ La pasividad que se expresa como envejecimiento, y el pasar final en la muerte, son señales de la pérdida inherente a la vida.³⁸ Hay lo irrecuperable, pero no ya en el sentido antes expuesto de una plenitud original en decrecimiento constante. En cambio, lo irrecuperable del pasado y su paciencia son la posibilidad misma del vínculo con el bien, la imposibilidad de disponer del mismo y su traumatismo siempre vigente y demandante. La tradición monoteísta le ha llamado “Reino de Dios”, que debe entenderse de un modo totalmente distinto a un modo de presencia.³⁹

³⁶ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 59.

³⁷ *Ibid.*, p. 104.

³⁸ *Ibid.*, p. 105. Ver también la relación que Scheler propone entre muerte, sufrimiento y sentido en términos de “sacrificio”, pero sin partir del vínculo con el otro, en Scheler, M. “El sentido del sufrimiento”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 49-114.

³⁹ Levinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 106.

El tiempo señala un modo de exposición que conlleva la misma estructura que la exposición al otro. La paciencia del tiempo y del otro no indican ni la obsecuente resignación ni el pertinaz rechazo. No hay evasión posible del ser, pero esto no significa que el ser esté por ello ya justificado. La versión positiva de la imposible evasión es que el sujeto es *nominado*, y al ser llamado por su nombre comienza un camino del que es imposible separarse, ni siquiera respondiendo con el rechazo. En la “temporalidad diacrónica del envejecimiento es donde se produce a su pesar la respuesta a la llamada”, y esta “paciencia del envejecimiento no es una posición tomada a la vista de su muerte, sino una laxitud; se trata de una exposición pasiva al ser sin asumirlo, exposición a la muerte que, por esto mismo, es siempre invisible, prematura y violenta”.⁴⁰ La pasividad no es mera posibilidad no alcanzada aun por el acto, no mera descomposición de la materia o pérdida vital, sino un modo de exposición al otro. Asumir esa exposición es la paciencia, particularmente al modo de la obsesión por la responsabilidad por el otro.

La vejez señala lo irrecuperable del tiempo, no ya como observación naturalista de imposibilidad de un período subsiguiente que repare lo fallido, sino como bondad que puede gastarse, y en ese gasto confiere al sujeto la plenitud de su nombre. El envejecimiento muestra la condición del sujeto de estar al mismo tiempo fuera del tiempo: El sujeto “no está *en* el tiempo, sino que es la diacronía misma en la identificación del yo como envejecimiento de lo que jamás ‘se recuperará’”.⁴¹ Hay algo irrecuperable que ninguna muerte, por plena que sea, cierra y satisface. Esta tensión de paciencia y necesaria respuesta activa pretende ir contra los límites de la inmanencia. “lo humano que no es simplemente lo que *habita* en el mundo, sino lo que *envejece* en el mundo, que se retira de otra manera que por oposición – que se retira por la pasividad del envejecimiento (retiro que confiere, quizás, a la muerte misma su sentido en lugar de pensarla a partir de la negación que es un juicio)”.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

⁴² Levinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, E. Vrin, Paris, 1982, p. 141.

Hay, por fin, una tensión en la temporalidad que excede al proyecto propio: “el alma en la síntesis pasiva del envejecimiento y del porvenir, en su vida, sería la pregunta originaria, el a-Dios mismo. Tiempo como pregunta”.⁴³ La pasividad del envejecimiento y la muerte no se explicarían totalmente con una referencia individual, ni siquiera apelando al cuidado por la vida futura individual *post mortem*. Al contrario, se mantiene cierto desinterés al respecto.⁴⁴ La tensión instaurada por el deseo y el reclamo del otro no se satisface con una seguridad o esperanza respecto de sí. La muerte signa los límites del sujeto pero no los límites de su obra ni de su responsabilidad. En ese sentido Levinas alude al “ser para más allá de la muerte”. Esto no le quita seriedad a la muerte. Por el contrario, con Rosenzweig puede pensarse que “por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”.⁴⁵ Pero mientras que el movimiento filosófico intenta rápidamente eliminar la angustia mostrando la nada de la muerte, la muerte persiste y obliga a otro pensamiento. Es, por un lado, compleción pero no acabamiento, en el sentido que el anhelo de dar una respuesta la trasciende. La tradición judía ha visto en la afirmación de Dios en el sexto día: “ved, muy bueno”, una referencia directa a la muerte.⁴⁶ La muerte es la limitación de toda posibilidad, al igual que el otro lo es: presencia siempre reclamante y responsabilidad siempre inasumible.⁴⁷

⁴³ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁴ La tradición judía ha des-individualizado sistemáticamente la noción de inmortalidad, incluso en autores en los cuales la misma tiene un rol esencial. Es el caso, por ejemplo, de Hermann Cohen, quien no entiende la inmortalidad ni como supervivencia de una sombra ni como mera perduración de la especie – que serían herencias del paganismo – sino como reunión con los padres y persistencia de un pueblo. No es una perspectiva escatológica sino mesiánica, o sea, no se trata de una interpretación metafísica sino ética: el Reino de Dios no es el ultraterreno reino de los cielos, sino que el Reino de Dios demanda superar la limitación del tiempo terreno y desarrollar todas las tareas que conducen a la santidad humana. Estas tareas realizan a la vez a la humanidad completa. El movimiento es ex céntrico, porque tampoco se trata de una lógica de retribución o mérito, pues siempre el “mérito” corresponde a otros (“los padres”). Cf. Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 233-264.

⁴⁵ Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁷ Cf. la interpretación de este pasaje de Rosenzweig y su vínculo con Levinas aportada en Casper, B., *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de E. Levinas*, EDUCC, Córdoba, 2008, pp. 29-32.

Lo inasumible que la paciencia porta genera sin embargo el deseo de responder. La respuesta total sería el Reino mesiánico, que nunca puede verse aquí o allá. El deseo de concreción es lo que apura a la paciencia. Esta puede ser traicionada, como sucede con los “tiranos del Reino”, que creen que pueden apurar su llegada. Por eso escribe bajo el título de la tercera parte de *La Estrella: in tyrannos*, contra los tiranos. La frase alude a los impacientes que quieren hacer llegar al Reino por la fuerza. Ese movimiento de deseo impaciente es esencial al modo de paciencia antes formulado, que sostiene atentamente y activamente la espera del bien, pero en su mismo movimiento puede traicionarse. De todos modos, ofrece una alternativa al coherente estoicismo tanto de quienes formulan la necesidad de que el sabio no piense en la muerte (que como a todo lo demás no ha de criticar ni insultar sino sólo comprender), como de quienes quitan seriedad al asunto postulando rápidamente una continuación de cierto estado de cosas luego de un tránsito por el óbito. Pero las palabras portan consigo sentidos inmemoriales. La muerte u óbito es más que el obituario o certificación y enumeración de decesos. Es *obire*, ir-hacia; una tensión que no resuelve la respuesta “hacia-dónde”.