

01058



Universidad Nacional Autónoma  
de México

3

Facultad de Filosofía y Letras  
(División de Posgrado)

*Reflexiones Filosóficas sobre la Senectud.  
Aportaciones a los derechos humanos en la  
Tercera Edad*

T E S I S  
Que para obtener el título de  
**Maestro en Filosofía**  
P R E S E N T A

José Carlos García Ramírez



Director de Tesis: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Ciudad Universitaria, México, 2000

276851



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Dedicatorias**

**Agradecimientos**

**Introducción**

## **PRIMERA PARTE**

***De la genealogía de la ancianidad a la gerontología***

### **CAPITULO PRIMERO**

**La función ética de los ancianos en las cosmovisiones del neolítico**

1.1 La longevidad en los seres cuasihumanos	11
1.2 La función ética de los ancianos en las cosmovisiones del neolítico	16
1.2.1 En el África bantú-egipcia	16
1.2.2 En el Oriente chino	24
1.2.3 En Mesoamérica: los aztecas	30
1.2.4 En el Altiplano maya	36
1.2.5 En el Altiplano andino.	42

### **CAPITULO SEGUNDO**

**La gerontología y las ciencias biomédicas**

2.1 Delimitación conceptual de la gerontología y la vejez	49
2.2 Hermenéutica biológica del envejecimiento	53
2.2.1 Análisis fisiológico	54
2.2.2 Análisis de las teorías evolutivas	57
2.2.3 Análisis de las teorías celulares	59
2.2.4 Análisis de las teorías metabólicas	62
2.2.5 Otras teorías medico biológicas	64
2.3 Psicogerontología: pulsionalidad y sexualidad (un abordaje freudiano)	68
2.4 Neurogerontología y reproducción de la vida	76
2.4.1 La depresión senil: ¿prejuicio o destino?	83
2.4.2 Geriatría y emotividad	92

**Notas y referencias bibliográficas** 97

## **SEGUNDA PARTE**

***Hacia una filosofía de la senectud***

### **CAPITULO TERCERO**

**Visiones sobre la vejez (desde el Judaísmo palestino a la Cristiandad)**

3.1 La concepción de la vejez en los semitas	109
3.1.1 Creación, temporalidad y vejez	113
3.1.2 Los ancianos y las instituciones normativas	115
3.2 Concepción negativa de la vejez: el mito genético griego	116
3.2.1 <i>Intermezzo</i> : la vejez y la muerte de Sócrates	119

3.2.2 Platón y la utopía de la gerontocracia	121
3.3 Cicerón y Séneca	125
3.4 San Agustín o las trampas de la vejez, Tomas de Aquino y la dignidad de la persona	132

## **CAPITULO CUARTO**

### **Análítica existencialista de la vejez**

4.1 La exégesis del sujeto racional y el olvido de la estructura existencialista de la vejez.	138
4.2 ¿Cómo llegar a la elucidación del ser anciano?	144
4.3 Los dramas existencialistas: temor, angustia y caída	149
4.4 La espacialidad (el repliegue)	158
4.5 La temporalidad (el despliegue)	161
4.6 La espera: el anciano como ser-para-la-muerte	167

## **CAPITULO QUINTO**

### **Ética de la senectud**

5.1 La afirmación: el anciano como ser-para-la-vida (visión del "primer" Schopenhauer)	175
5.2 Alteridad y Coexistencia	181
5.2.1 ¿El anciano como el otro-objeto?	184
5.2.2 La otredad del anciano como persona	187
5.3 Dignidad y esperanza	194
5.3.1 El rostro	204
5.3.2 La memoria	206
5.3.3 Creatividad y responsabilidad	211
5.3.4 <i>Qualis vita finis ita</i> : la trascendencia	216

<b>Notas y referencias bibliográficas</b>	221
---	-----

## **CONCLUSIONES**

### **Los olvidados de la tierra**

6.1 Pertinencia y determinación del problema	234
6.1.1 Consideración formal	237
6.1.2 Consideración concreta (¿qué significa ser anciano en México?)	239
6.2 Liberación: afirmación y derecho a la reproducción de la vida de los ancianos	247

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	254
---------------------	-----



**“Qui n’a pas l’esprit de son âge de son âge a tout le melheur (Quien no tiene el espíritu de su edad tiene todos sus defectos)” (Voltarie, M.: *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Paris, 1955, V XXVII, p. 77).**

**“daß wir die este Voraussentzung aller menlichlichen Existenz also auch aller Geshichete konstatieren nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ‘Geschichte machen’ zu Können. Zun Leben aber gehört vor allem Essen und Trincken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der mittel zur Begriedung dieser Bedürfnisse die Produktion des materielen Lebens selbst, und swar ist dies eine geschichtliche Tat, eine muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten (Debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también de toda historia, es que los hombres se hallen, para, ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico, es por tanto, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que los mimos que hoy que hace miles de años necesita cumplirse todos los días y a toda hora, simplemente para asegurar la vida de los seres humanos)” (Marx, K y Engles, F.: *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 24).**

**“Cursus est certus aelatis eta una via naturae, eaque simplex: suaque cuique parti aetatis, et senectitis maturitas naturale quiddam habeat, quod suo tempore precipi debeat (...) ita enim senectus honesta est si se ipsa defendit, si jus suum retinet, si nemini mancipata est (La vida tiene un curso determinado y es uno solo el camino que la naturaleza sigue; a cada etapa de la vida se le ha asignado su tiempo propio; y así como la debilidad es propia de los niños, la intrepidez de los muchachos y la gravedad de la edad viril, así la vejez posee su madurez natural, que a su debido tiempo fructifica (...) Una vejez es respetable si sabe defenderse a si misma, si mantiene sus derechos, si a nadie se esclaviza)” [Ciceron: *De Senectute dialogus* (“Les auteurs latins”), Paris, 1900, X, 33, XI, 38].**

**“La vejez no es una enfermedad sino una etapa más en la vida del ser humano (...) Defender los derechos de los ancianos de hoy, es defender los derechos de los ancianos de mañana” (Don Fernando, “El Jarocho”).**

# DEDICATORIAS

*A la Casa del Jubilado Democrático in memoriam de Fernando González Martínez.*

*Al Movimiento Unificado de Pensionados y Adultos Mayores "Eduardo Alonso Escárcega".*

*A la memoria de mi padre José Hamlet García Uribe.*

*A mi madre Manuela Ramírez Sánchez, vox temporis y guía con corazón de jade.*

*A mis hermanos y hermanas, especialmente a Blanca Irma por su generoso apoyo.*

## AGRADECIMIENTOS

*A los profesores Mtra. María del Carmen Rovira Gaspar, Dra. Lizbeth Sagols, Dr. José Manuel Vidal Gual, Dr. Alejandro Herrera Ibañez, por haber aceptado alegremente fungir como jurado ante la defensa de esta tesis y quienes con sus rigurosas observaciones contribuyeron al enriquecimiento de la misma.*

*Al Dr. Enrique Dussel, asesor de la presente y quien con su entusiasmo y paciencia me ha sabido mostrar el otro rostro del mundo.*

*Al Dr. Mark Platts por sus sinceras orientaciones y motivaciones para seguir continuando en las reflexiones de este tópico.*

*Al Departamento de Investigación Geriátrica del INSEN, especialmente a la Dra. María de Jesús Moreno y al Dr. Raúl Falcón por las facilidades otorgadas.*

*Al R.P. Rafael Ávalos. O.P. y Javier Olvera con quienes reflexioné sobre el anima mundi y la cruz de plata en lengua de anciana.*

# **PRIMERA PARTE**

*De la genealogía de la  
ancianidad a la gerontología*

# Capítulo primero

*La función ética de los ancianos en las  
cosmovisiones del neolítico*

Poco común es transitar por las “sendas perdidas (*Holzwegwe*)” que no han sido recorridas en el bosque. Reflexionar sistemáticamente en el mundo de la actividad filosófica sobre la vejez humana, es tarea inusual. Hasta hoy en día a las palabras “vejez”, “ancianidad” o “senectud”, no se les ha dado el nivel categorial (filosófico, antropológico, político—económico) que merecen. Es sólo en el campo cotidiano de la opinión (la *dóxa* platónica) donde se revelan dichas palabras (con sentido positivo o peyorativo) y en los dominios médico—biológicos donde son “puestas” sobre la mesa para *su* observación, experimentación y diagnóstico. La psicología, a lo sumo, sólo ha intentado explicar los diversos mecanismos conductuales y procesos internos que se desarrollan en aquellos sujetos denominados “pacientes ancianos”. La sociología, por su parte, ha estudiado los roles sociales de éstos y sus efectos en las tasas poblacionales. La geriatría, como parte de la ciencia médica, se ha enfocado, de manera más especializada, a diseñar y aplicar formas terapéuticas de habilitación, rehabilitación y dosificación de medicamentos (alópatas). Como resultado de los esfuerzos y las preocupaciones de la medicina, la psicología, la sociología y la geriatría, nacen la gerontología y la neurogerontología como ámbitos analíticos que intentan explicar de una manera total y orgánica el fenómeno de la vejez.

En cuanto a la reflexión filosófica, ésta no ha indagado seriamente en dicho fenómeno humano. La vejez como una etapa de la vida (biológicamente) pero, ante todo, como un “modo de realidad” (filosóficamente), es uno de los momentos más dramáticos del devenir del ser.

Revisando el itinerario de las ideas filosóficas, son escasos los textos que hablan analíticamente sobre la vejez. A no ser los pocos párrafos, las referencias colaterales a ésta y los breves opúsculos dedicados a ella. Por ejemplo, Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Schopenhauer, Freud, Heidegger, Levinas, Bobbio, han tocado el tema de la senectud pero no han ahondado suficientemente en él (a excepción de los “diálogos” y comentarios apologéticos que realizaron Séneca y Cicerón y el

reciente libro de Bobbio, *De Senectute*). Algunos filósofos “clásicos” (Platón, Kant, Hegel, Schopenhauer, Levinas, Bobbio) fueron personas “senectas” muy prolíficas en la producción de ideas. Muchos de ellos son vistos como filósofos y se les considera como tales por sus discursos pero nunca se alude al modo concreto y existencial en el que enfrentaron y vivieron sus vejezes.

En este sentido, la vejez sería el presupuesto existencial, el hontanar *no pensado desde donde se proyectan los “éxtasis temporales”*; “tengo que realizar esto hoy (tiempo del adulto) para que mañana (tiempo del anciano) no padezca”, “tengo que terminar mi obra –decía Rufino Tamayo– antes de que enferme y envejezca”. Pero ¿qué sucede con aquellos longevos que, sin pena ni gloria, sin obras y sin renombres, deambulan por la vida de manera anónima?, ¿quién habla de los millones de ancianos que mueren diariamente de hambre, soledad y olvido?

Digna es la tarea de “pensar” sobre esa “gran desconocida” que *todos llevamos dentro* (la vejez): ésta como la única posibilidad posible o sea, como punto de llegada a un “modo de realidad” humano inaplazable. Pensar es ya una manera de ocuparse de ella que, además, no sólo es un interés meramente cognitivo –como pensaba Kant– sino, ante todo, es una exigencia que demanda la ética de la “responsabilidad histórica (*Geschichtsebezogen*)” –como diría Karl–Otto Apel–. En efecto, bien decía Karl Marx: “no puedo dar la espalda (como el animal) a los sufrimientos de la humanidad” ya que “todo lo humano me compete”. Y, efectivamente, como también decía Heidegger que, aunque pasen los años por la vida de cada ser, éste nunca dejará de ser lo que es: un ser *también* para la vejez (*Sobald ein Mensch zum Leben Kommt sogleich ist alt genug zu sterben*). Ésta no debe ser interpretada como “algo” decrépito y negativo, sino como un modo existencial, abarcante, ineluctable, inaplazable, como lo es cualquier otra etapa de la vida humana (a pesar de que las pragmáticas de la industria cosmetológica de hoy en día se obstinan por “demostrar” que a la vejez se le “teme”, se le “rehuye”, se le “detesta” o como también señala o “aconseja” la axiomática mercantil del libre mercado que la vejez es lo “improductivo”, lo “desechable”, lo “innecesario”).

Por tal motivo, la presente investigación pretende profundizar, tematizar y elucidar, lo que a través de los siglos se ha denominado “ancianidad”, “vejez”.

Para tal efecto recurro a los instrumentales de la ontología, la metafísica, el mito, la biología y la medicina, para descubrir y comprender el proceso del envejecimiento y los modos de ser anciano en sus facticidades concretas, materiales. En ese sentido, utilizo los conceptos de “anciano”, “senecto”, “longevo”, “personas de edad avanzada”, como sinónimos referentes a una misma realidad existencial.

He de aclarar la diferencia entre “viejo” y “anciano” que a veces se utilizan indistintamente. “Viejo” se refiere a la edad biológica; “anciano” a las atribuciones humanas (dignidad, sabiduría, sensatez). Hegel hablaba de las “cualidades del espíritu” y Rousseau decía que el anciano es quien porta el “espíritu de su tiempo”. El viejo tiene achaques y el anciano experiencias. El primero es raro, extravagante, gruñón y egoísta; el segundo es discreto, prudente, previsor, militante, luchador, esperanzador. El viejo es censor de la juventud; el anciano es *su* guía, *su* maestro. La vejez se teme: la ancianidad se venera. Un viejo puede ser ruin, criminal, corrupto, impío, perverso; el anciano es *siempre* virtuosos, ejemplar. Sin embargo, así como hay jóvenes viejos, también hay ancianos jóvenes. Bien señalaba Schopenhauer que la vejez no sólo es un proceso biológico sino, también, un estado mental, espiritual, una *actitud ante la vida*.

Pero el problema central de esta tesis no es hacer de la vejez o de la ancianidad una leyenda rosa (positiva) o una leyenda negra (negativa) sino, ante todo, comprender el sentido real que enfrentan las poblaciones longevas (especialmente de México pero también válido para Latinoamérica, África, Asia) que en su mayoría son pobres (económicamente), marginales, excluidas. Pues lo que está en juego es la vida o la muerte de dichas poblaciones. Pero, también, lo que está de por medio es el futuro de las generaciones jóvenes y adultas. Lamentablemente, existe poca preparación y poquísima “toma de conciencia” sobre el “qué será” de la vida humana al pasar los años. Desde el nivel óptico existe un total desconocimiento del *cómo* asumir la vejez; no hay interrogantes del *por qué* del envejecimiento y, peor es aún, *para qué éste*.

En el plano de la “comunicación intergeneracional” la nota esencial es la incomunicabilidad. En el terreno de la facticidad concreta, el prójimo ya no es



aquel próximo “a mi”, sino lo más lejano y abstracto. Así también, muchas veces la vejez y el anciano son vistos como “algo” lejano y sin importancia. En las universidades de Francia, por ejemplo, actualmente existen programas de estudios donde aparecen la materia de “intercambio intergeneracional”. En Japón, jubilados ancianos han formado pequeños “clubes” de asesoría industrial para trabajadores taiwanenses y coreanos. En México, la Fundación Betsie Hollants ha formado grupos de ancianas y ancianos que hoy en día brindan asistencia (médica, alimenticia, en materia de derechos humanos) a grupos sociales marginales. En efecto, esos ejemplos son, a modo de contrafactuales, una manera distinta del acercamiento responsable de los *ancianos-a-otros* (a pesar de la lejanía e indiferencia mostrada de esos otros hacia éstos).

Las ancianas y los ancianos son uno de los sectores más vulnerables de la sociedad. No solamente enfrentan, en el mundo de hoy, desafíos trágicos como son los prejuicios culturales contra ellos, el maltrato y el repudio, sino ante todo, problemas de hambre, marginación, pensiones y jubilaciones ridículas. ¿Será ese desafío trágico un destino inevitable?, ¿será deseable ese destino?, ¿cuál será el panorama futuro que *enfrentaremos* las generaciones presenectas? Por tales motivos es fundamental transformar las instituciones, crear nuevas estrategias político-económicas y culturales y, en efecto, generar nuevas formas de interpretar y comprender filosóficamente el “fenómeno” de la vejez.

Ante tales circunstancias, la presente tesis sólo intenta comenzar a transitar por aquellas sendas que, aunque están “abiertas”, *aparecen* como caminos “cerrados”. Uno de los principales motivos que determinaron mi aventura por transitar sobre el tema de la senectud, fue mi experiencia vivida con los más variados grupos de longevos. No solamente aprendí a “mirar” sus rostros marcado por el tiempo, a comprender sus diversos modos de enfrentar o huir, aceptar o rechazar, la historicidad específica que les ha tocado vivir, sino, ante todo, a *saber sentir* sus microinfinitos universos plegados de afectos y emociones. Tiene razón Heidegger cuando decía que el ser humano *debe* comprenderse a través de los afectos o también cuando Levinas advierte que para ocuparse del *otro* ha de hacerse a partir de las emociones y actitudes concretas. A través de mi

experiencia con ellos he sabido *escuchar* sus voces aparentemente ancladas en el pasado, detenidas en la habitación del recuerdo que, muchas veces, no solamente reviven situaciones y momentos vitales para ellos, sino también, comprendí que sus palabras tienen la magia suficiente para trasladar, “imaginativamente”, aquel que realmente *tenga* “oídos para escuchar”. Son voces que muchas veces esclarecen el presente pero, en ocasiones, trasladan al mundo de la genealogía, del mito, el símbolo y el sueño; son voces que pueden brindar ayuda al desarraigado, al desmemoriado, al renegado de sus raíces, de su tronco, de sus ancestros.

Pero, ¿mirar un rostro aventajado y cansado o, quizás jovial, no es ya una forma de interpelar el tiempo y el espacio futuros que serán quienes impongan las huellas de la vejez? Me decía una anciana: “como te veo me vi, como me ves te verás”, porque el tiempo mundano es, finalmente, la alternancia de los rostros humanos desplegada en las distinciones y en la unidad: un sólo rostro con múltiples devenires.

Reflexionar filosóficamente sobre la vejez es tarea que aún no se puede dar por concluida. Analizar dicho tópico implica observar con “ojos críticos” el panorama actual que enfrentan las poblaciones longevas. Existen 45 millones de “Adultos Mayores” a nivel mundial de los cuales el 65% sufren de carencias materiales las cuales impiden la reproducción y desarrollo de sus vidas, mientras que el 30% restante padecen de soledad y abandono. Se estima que para el año 2020 la tasa promedio de personas senectas en todo el mundo será de 80 millones. Para ese entonces si *este mundo* “globalizado” continúa con la tendencia destructiva de la naturaleza y excluyente con la mayoría de la población mundial ¿cuáles serán las expectativas de vida para esos ancianos?, ¿de que vivirán?, ¿habrá asistencia médica para ellos?, ¿dónde dormirán?, ¿habrán manos compasivas que calmen sus angustias y sus dolores?

Ante tales problemáticas la presente investigación plantea argumentos que contribuyen al rescate “genealógico” de la misma. En primer lugar, recorro a los instrumentales y registros que proporcionan la arqueología y la antropología física para ahondar en el desarrollo o proceso de las expectativas de vida que tuvieron

los primeros seres “casi-humanos” o “monos antropoides”. En un segundo momento analizo las funciones ético-sociales (bajo el esquema familiar-comunal) de los ancianos en las grandes civilizaciones del neolítico. Ahí señalo la importancia hermenéutica de los mitos y símbolos que son un tipo de discursividades o categorías pre-filosóficas que ayudan a comprender el origen de las eticidades históricas y de sus contenidos a partir de las relaciones prácticas de los sujetos senectos. Como tercer momento arribo al nivel de los estudios y explicaciones que hoy en la actualidad proporcionan las ciencias médico-biológicas acerca de los procesos del envejecimiento humano. Es de suma importancia hablar de la “génesis” de la ancianidad y de las explicaciones que ofrecen las ciencias médicas (por lo menos a partir del siglo XVII en adelante) acerca de la misma porque, independientemente de las “formas de lenguaje”, “marcos imperativos”, “instrumentos técnicos” (caso de la geriatría) distintos, los objetivos son comunes, es decir, ambos niveles interpretativos (el de las categorías pre-filosóficas ético-míticas y el médico-biológico) pretenden elucidar, tanto las funciones prácticas y la génesis mítica (de los ancianos(as)), así como el por qué del envejecimiento humano: distintos niveles argumentativos para un mismo fenómeno. Como cuarto momento reconstruyo, a partir de la historia de las ideas filosóficas, el concepto de “vejez” o “ancianidad”. Como punto importante de dicha reconstrucción retomo, como parte del método del análisis, los materiales explicativos que proporciona la fenomenología heideggeriana\* especialmente, interpreto el “fenómeno” del “ser anciano” como una *realidad* específica de “ser en el mundo” (con sus vericuetos, intrigas, éxtasis y destino). Descubriendo, en efecto, las peripecias existenciales por los que éste atraviesa (angustia, soledad,

---

\* Recorro a Heidegger porque independientemente de que pueda acusársele de un filósofo críptico en su discurso, sin embargo es uno de los pensadores que no cayó en el dualismo antropológico. El “ser en el mundo” del “ser ahí” –el sujeto humano ontológico– se abre a dicho mundo a partir de la captación total de las experiencias existenciales de la vida humana en su conjunto: “mi mundo”, “nuestro mundo”. Gracias a ciertas categorías heideggerianas como son “ser con otros”, “mundo”, “comprensión”, “angustia”, “temor”, “existenciarios”, “tiempo”, “espacio”, “afecto”, “muerte”, “ser para la muerte”, es posible interpretar y conocer las múltiples experiencias cotidianas de las personas senectas. Experiencias que reflejan los estados existenciarios e, incluso, psicológicos o neurológicos de éstos. Se trata de situaciones concretas en un mundo concreto que afectan la inmediatez corporal de la persona anciana o del “ser ahí” anciano.

temor, espera y muerte). Como quinto momento invierto la lectura pesimista y/o negativa que se obtiene del mundo de la vejez a partir del análisis heideggeriano a una visión distinta y/o alternativa en tanto que posibilidad de "otro modo de ser". Es decir, a partir de la importancia de *afirmar la vida*, los "adultos mayores", como cualquier otro ser humano, *tienen* el deber y el derecho de *exigir* una "vida con calidad". "Calidad de vida" significa reproducción de la vida concreta satisfaciendo las necesidades fundamentales que todo ser humano tiene (alimentación, hogar, educación, atención médica, pensiones justas, albergues suficientes y decorosos). Sin embargo, las sociedades actuales, consideran que dicha exigencia es una pugna *insostenible* que no es posible garantizar. Los Estados nacionales, las tecnocracias internacionales y las oligarquías locales, reconocen la inviabilidad de satisfacer las demandas de las poblaciones longevas, más aún las consideran como "innecesarias" ya que son "improductivas" y nada "rentables": hablar de una justicia económica distributiva en ancianos(as) jubilados y pensionados bajo ese esquema es una quimera.

En ese sentido y ante tal problemática es necesario empezar a tomar conciencia de la situación que hoy en día enfrentan los "adultos mayores", "senectos" o "ancianos" y del desafío que enfrentarán las *futuras generaciones longevas*. Finalmente concluyo (parcialmente) con la importancia fundamental que tiene el reivindicar ciertos códigos ético—filosóficos como son, por ejemplo, la responsabilidad, la solidaridad, la justicia social, la autonomía, la esperanza, la dignidad de ser persona, que son condiciones necesarias para que la vida\* y el amor por vivir una *vejez digna* se conviertan en las condiciones necesarias y fácticamente suficientes para poder vivir como seres humanos.

He de aceptar y reconocer las posibles limitaciones interpretativas y conceptuales que pudiesen acompañar la presente. Sin embargo, también he de

---

\* La *vida* a la que me refiero es la vida humana. Esta última es la vida del ser humano en su nivel físico—biológico, histórico—cultural, ético—estético y aún místico—espiritual, siempre en un ámbito comunitario. La vida humana es un "modo de realidad"; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica (Dussel). Es por eso que esta tesis

## 1.1 La longevidad en los ancestros del ser humano

Recurriendo al instrumental conceptual y a las interpretaciones acerca del origen del ser humano que brindan la paleontología, la arqueología y, en especial, la antropología física, no sólo se ha determinado y se han levantado registros sobre el origen, la transformación y la evolución de la vida en general: de la composición geológica y sus variaciones a lo largo de los años; de las características de los distintos entornos naturales que abarcan las interrelaciones de sistemas simples y complejos (bacterias y microorganismos, plantas y animales, etcétera); de objetos y utensilios fabricados por seres cuya morfología era similar a lo que hoy en día se denomina "ser humano"<sup>(1)</sup>, sino que también, se han dado a conocer hipótesis y métodos de investigación <sup>(2)</sup> que explican y cuantifican el tiempo de vida biológico de aquellos "seres" que habitaron el planeta tierra en el periodo denominado "prehistoria"<sup>(3)</sup>.

Uno de los métodos que han acogido los arqueólogos y antropólogos para enunciar juicios hipotéticos referentes a la aparición y longevidad de los primeros seres cuasihumanos, es la Prueba de la Semitransformación del Radiocarbono ( $C_{14}$ ) y cuya aplicación en el tiempo comprende de  $5570 \pm 30$  años (cabe mencionar las limitaciones teóricas y prácticas –comunes en toda teoría– de dicho método, ya que se considera una metodología falible).

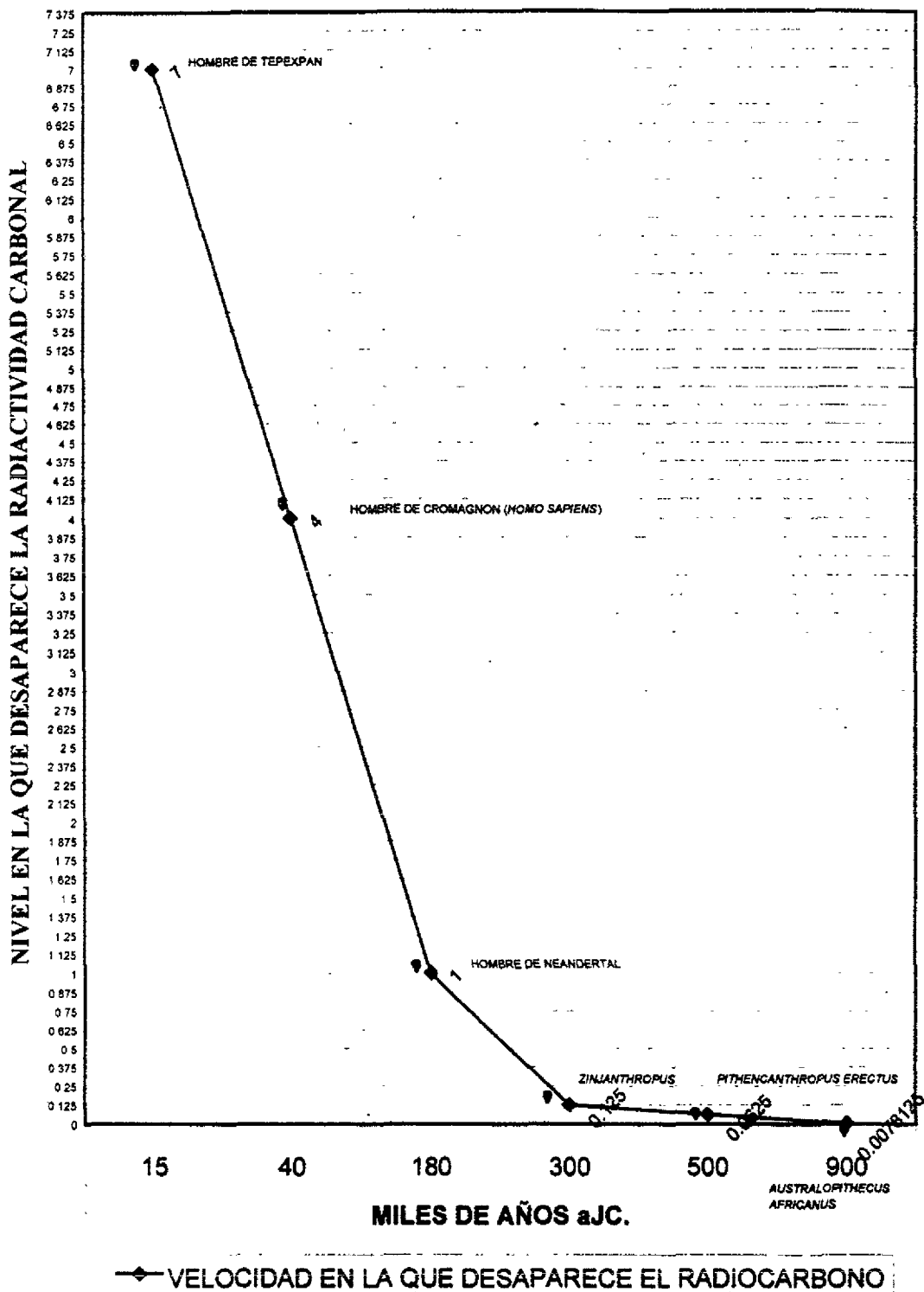
El paleontólogo y antropólogo alemán, Von Eickstedt, estudioso del carbono  $14^*$ , amplió el margen temporal de  $5570 \pm 30$  años a  $1000000 \pm 30$  años y al mismo tiempo gráfico la ubicación histórica de la existencia de los "ancestros" del ser humano para, después, señalar la longevidad de dichos seres:

---

\* El carbono  $14$  beta- activo es una arma útil de investigación en el estudio de la fotosíntesis, del metabolismo del azúcar en el hombre y de otras reacciones bioquímicas. Debido a su presencia natural y su periodo (5570 años) se ha determinado la edad arqueológica de objetos hechos de materia orgánica. En ese estudio carbón de restos y osamentas de algunos seres de la prehistoria, se han utilizado radioisótopos que se producen por exposición de isótopos que se producen por exposición de isótopos no radioactivos a la irradiación de neutrones en los reactores nucleares. La medicina, la biología, la arqueología, la agricultura, etcétera, han recibido una ayuda tremenda con el uso de núclidos radiactivos sintéticos que han permitido descubrir la edad biológica de seres vivos.

# GRÁFICA DEL RADIOCARBONO

PERIODO DE SEMITRANSFORMACIÓN= 1000000 + 300 AÑOS



El método de la Semitransformación del Radiocarbono aplicado en cráneos prehumanos, ha revelado la longevidad de esos seres cuyos resultados han sido los siguientes:

a) Mono antropoide o también denominado "primate". Se ha señalado que el "mono" y el "hombre", siguiendo las tesis evolucionistas darwinianas, comparten un antepasado común, es decir, los monos antropoides y el ser humano descendieron de una misma especie de la cual todos los animales vivientes evolucionaron de un organismo unicelular habitante de los mares primitivos hace millones de años. El análisis morfológico del mono antropoide, señala que era un ser que poseía tórax amplio, cerebro desarrollado con ciertas habilidades (aprehender objetos o frutos, surcar sobre las ramas de los árboles, etcétera), pelaje corto, dedos grandes y cuyas extremidades delanteras siguen siendo mucho más largas que las traseras y, en ocasiones, usaban sus cuatro extremidades apoyándose sobre nudillos y el borde extremo de las plantas de los pies. Se alimentaban de frutos y mantenían interrelaciones grupales.

Algunos antropólogos lingüísticos, caso del alemán, E. Zyhlarz<sup>(4)</sup>, proponen que la longevidad del mono antropoide estaba determinada por la información genética, así como también, por las condiciones naturales. Indican también que los grupos de primates portaban ciertas claves de interrelación y cuya figura principal era el *antropoide mayor*, o sea, el más "viejo". En él se depositaba la decisión de cuándo había que comenzar las travesías migratorias. La presencia del antropoide viejo permitía la cohesión de los primates del clan.

b) Por su parte el Australopithecus u *homo habilis* (retomando los descubrimientos de los paleontólogos, Raymond A. Dart y Robert Broom, acerca de los cráneos de primates localizados en las islas de Tuangs, Sudáfrica, en 1924 y 1936) tenía una duración de vida que comprendía de los 20 a los 30 años. El aumento de la expectativa de vida del *homo habilis*, en comparación con la del primate se debió, en buena parte, a la fabricación y manipulación de ciertos objetos y utensilios rudimentarios que le permitió el precario control de elementos naturales, como por ejemplo, la fabricación de puntas de piedra para autodefensa y conservación. Según Zyhlarz, el cráneo encontrado por Robert Broom, en 1936,

corresponde al de un *Australopithecus* "adulto viejo"<sup>(5)</sup>. Eso presupone la existencia de *seres viejos* en clanes primitivos de ese genero. Probablemente, los más viejos eran abandonados, por su vejez, a la suerte y deriva de las fuerzas naturales.

c) *Pithencanthropus erectus*. Siguiendo las explicaciones que ofrece el paleontólogo y médico holandés, Eugenio Dubois, en el siglo XIX, en su obra célebre *El pithencanthropus erectus de la isla de java, forma transitoria antropomorfa*, explica el modo de vida del "hombre mono erguido" y cuyos rasgos generales de su modo de vida eran la recolección de frutos, raíces y tubérculos. Cazaban animales pequeños y su edad de vida oscilaba entre 30- 40 años.

Conforme avanza la evolución de los primates y se descubren las características anatómicas de aquellos seres predecesores al ser humano las expectativas de vida de esas formas de existencias cuasihumanas se fueron alargando paulatinamente. Eso se debe, en gran medida, al desarrollo de sus capacidades de adaptación y de control del medio natural, así como también, de la evolución y perfeccionamiento de la estructura y funcionamiento cerebral. En efecto, Dubois fue uno de los pioneros en las pruebas de (C<sub>14</sub>), y al que se deben los resultados referentes al cálculo de vida de aquellos seres de la prehistoria:

El cráneo de cualquier animal vivo contiene, en poca o mediana cantidad, ciertas moléculas carbónicas, las cuales pueden proporcionar pruebas para determinar el tiempo de vida biológico<sup>(6)</sup>.

d) Siguiendo la metodología del (C<sub>14</sub>) se ha encontrado que, tanto el *Zinjanthropus* u hombre de Pekín como el hombre de Neandertal, respondieron a cierto estándar común de existencia biológica. El hombre de Pekín data, aproximadamente de la primera fase glacial del Pleistoceno inferior. Se le adjudica ser el descubridor del fuego. Se alimentaba de carne, frutas y hierbas. Debido a la variedad alimenticia, su longevidad fue mayor en comparación con los anteriores seres cuasihumanos. Su edad osciló entre los 34 – 45 años. En cuanto al hombre de Neandertal se supone que fue el primer fósil "humano" reconocido como tal. Existen vestigios de éste en casi toda Europa. Perteneció al tercer periodo interglacial. Su forma de vida era de tipo nómada y se agrupaba en pequeños clanes.



Existe un dato importante que señala que el hombre de Neandertal acostumbraba a sepultar a sus muertos con ofrendas. Las ofrendas mortuorias eran dedicadas a los más "ancianos" (7). No se sabe si este tipo de ritual poseía un significado religioso. Algunos cráneos encontrados en Swanscombe y Steinheim, Alemania, fueron sometidos a las pruebas del (C<sub>14</sub>) en las cuales se determinó que la edad de éstos fluctuaba de los 35 – 45 años<sup>(8)</sup>.

e) En cuanto al hombre de Cro-Magnon, se le considera como el origen, en su sentido estricto, del ser humano. Es catalogado como el primer *homo sapiens* y el primero *homo faber*. El grupo de los Cro-Magnon perteneció al tipo llamado caucásico. Pobladores "atrapados" en las últimas glaciaciones. Aunque los Cro-Magnon de Combe Campelle—Brün habitaron las riberas de Grimaldi, esos ribereños no pertenecieron al tipo caucasoide, sino al tipo "negroide". Sus estándares de duración biológica se encontraban entre los 45 – 55 años (tal fue el caso de la osamenta encontrada en Tepexpan, Estado de México, cuyo resto se trató de una mujer "anciana" de 55—60 años de edad, aproximadamente).

En suma, ¿qué significa todas esas diferencias y registro tendientes a elucidar la longevidad de los seres cuasihumanos y humanos de la prehistoria?, ¿para qué recurrir a las investigaciones de arqueólogos, paleontólogos y antropólogos que describen y explican los modos de vida del periodo prehistórico?, ¿qué importancia juega el desarrollo y evolución del ser humano? Indudablemente, las respuestas pueden ser multívocas pero en el fondo de esas cuestiones subyace un principio material indiscutible: el proceso finito de todo ser viviente, o sea, la existencia de todo ser vivo estuvo y está sujeta al nacimiento, desarrollo y extinción pues todo proceso vital, tanto de bacterias, células, organismos vegetales, animales y del propio ser humano, está determinado por la reproducción del ciclo natural de vida. Más aun, en lo concerniente a la cuantificación de la vida del hombre, las determinaciones convencionales de "cantidad" (expresada en años) permite comprender el proceso biológico, existencial, espiritual e histórico de la vida humana pero, especialmente, permite acercarse y formular cuestiones científico—medicas y antropológico—filosóficas. Por ejemplo, ¿qué significa el proceso de envejecimiento?, ¿acaso la vejez no

constituye un proceso natural de la vida que debe ser considerada como un momento específico de la dimensión total de la persona humana?. ¿cómo ha sido definida e interpretada la vejez en distintos momentos histórico—culturales? Veamos.

## **1.2 La función ética de los ancianos en las cosmovisiones del neolítico**

### **1.2.1 En el África bantú—egipcia**

“Dichoso el que practica la equidad para el dios que allí habita, porque él concede el *don* de la vejez que así obra” (*El libro de los muertos* (Anónimo), versión de José M.B. Martínez, Madrid, 1984, cap. 183, p.365).

Hace seis mil a siete mil años, cuando acabó la vida nómada del hombre como cazador y recolector, dando inicio a la vida sedentaria <sup>(9)</sup> sirviéndose de la agricultura y ganadería, África ya estaba poblada por los antepasados de los cuatro grupos raciales, reconocidos como “indígenas”<sup>(10)</sup> en tiempos históricos: bosquimanos y pigmeos, negros y caucasoides “hamitas”.

Sin embargo, en los márgenes septentrionales y meridionales de la selva ecuatorial, al norte del desierto de Kalahari, se estableció un grupo de cazadores, pescadores, trabajadores del hierro y horticultores, denominados “bantúes”<sup>(11)</sup>, durante el séptimo milenio antes de la era cristiana. Las características más sobresalientes del África—bantú estriban en las relaciones comunales y de parentesco. No hay que olvidar que la familia bantú no era idéntica a la llamada familia nuclear del hombre moderno occidental. La organización comunal bantú se sustentó en la unidad familiar conformada por la triada: *abuelos—padres—hijos*. Cada uno de esa triada cumplía funciones específicas que posteriormente mencionaré. Después de esa triada se desprendía otra relación que cumplía una función secundaria en la cohesión familiar. Esto es la “relación comunal” <sup>(12)</sup>.

La comunidad estaba conformada, a su vez, por los “*nkulunt* (cabeza vieja)”, las familias, agricultores, pescadores, recolectores y una autoridad nombrada por la comunidad. En ese sentido, las interrelaciones familiares implicaban la unidad comunal <sup>(13)</sup> y, por ende, la cohesión de la comunidad permitía la interacción de ésta con los eventos naturales, dando origen a las llamadas “cosmovisiones”.

Ahora bien, ¿qué papel jugaron los más viejos o *nkulunt* en el contexto cultural? Son tres las respuestas fundamentales:

1) Desde el punto de vista gregario, los más viejos fueron el nexo o “cordón filial” que permitió a los descendientes identificar *su* génesis grupal, testimonial, cultura e histórica (en el sentido de la raíz ancestral de la “familia” bantú)<sup>(14)</sup>.

2) Desde el nivel mítico–religioso, los *nkulunt* representaron el antecedente más inmediato de *los antepasados*. Ellos ocuparon una posición privilegiada porque constituyeron el vínculo entre la comunidad de vida y *sus* antepasados muertos: fueron ellos los portadores de los “secretos”<sup>(15)</sup> ancestrales. Dichos “secretos” no eran sino las exhortaciones reivindicadas por los viejos en el sentido de orientar las acciones de la comunidad ante los avatares de la “vida (*ubuzima*)”.

3) En el nivel ético, los viejos conformaron el Consejo Aldeano en el que recayó la responsabilidad de administrar las cuestiones que tuvieron que ver con la conservación e identidad de la comunidad. Pero, ante todo, sus tareas se orientaron a regular y administrar los ciclos agrícolas, de los cuales, dependió la alimentación y subsistencia de los integrantes de la aldea. A través del conocimiento empírico, los *nkulunt* se hicieron cargo del cultivo y del éxito de las cosechas.

Con el paso del tiempo y debido a la notable importancia de los ancianos bantúes, las comunidades, a las que representaron, les fueron otorgando títulos honoríficos como el de “*hungan n’gan* (anciano–guía)” – en lengua yoruba–. De ahí que hoy en la actualidad, se les siga llamando “tata (gran Padre)” o el “Mayor (*mbuta*)”<sup>(16)</sup>.

El filósofo maliano, Amadou Hâmpate, escribió, refiriéndose a los grandes viejos ancestrales de su África: “¡oh, viejo negro mío, fecundador de tierras! (...) Cada vez que muere un anciano, es una biblioteca que se quema”<sup>(17)</sup>.

Ahora bien, existen dos obras histórico–filosóficas fundamentales en la actualidad que permiten, en la medida de lo posible, aproximarse a la gran tradición bantú y, en especial, contribuyen a elucidar la función ética de los ancianos. Me refiero a Alexis Kâgame. *La philosophie bantu–rwandaise* (1956) y Placide Têmpels *La filosofía bantú* (1946). Ambos argumentan que el origen de la

“espiritualidad” de la humanidad surgió entre los grupos bantúes . o sea, fue entre estos últimos donde se iniciaron los “intentos” de sistematizar el orden del universo a partir de explicaciones míticas o argumentos “pre–filosoficos”. Así, por ejemplo, la máxima deidad bantú fue *Ntu*, creador y ordenador de la vida. *Ntu* es:

“La sustancia desplegada en sus múltiples atribuciones (*Umntu*=hombre; *Ikintu*=cosa; *Ahantu*=Lugar y tiempo; *Ukuntu*=modalidad) es decir, él es el fundamento de aquello que los occidentales llaman metafísico y ontológico”<sup>(18)</sup>.

En efecto, el desplegamiento de *Ntu* sobre el horizonte ontológico del ser bantú, se proyectó en diez propiedades: “*Kumenya* (conocer)”, “*guhitemo* (escoger)”, “*Kuralikira* (instinto)”, “*gokunda* (amar)”, “*Kifuza* (desear)”, “*gushaka* (buscar)”, “*Kusilikama* (reflexionar)”, “*Kugereranya* (comparar)”, “*gukimba* (inventar)”, “*Kwibuka* (recordar)”. En ese sentido, la propiedad más importante a mi juicio es “*recordar*” ya que en torno a ésta se jerarquizan las demás propiedades. El arte de recordar es sinónimo de *memoria*. La memoria no es una operación psicológica, sino que va más allá, es decir, es la “vía” por medio de la cual el hombre bantú trasciende el mundo común y cotidiano *para* trasladarse a la dimensión del “origen (*muzimu*)” o al “lugar (*Ahantu*)” en el cual habita *Ntu*.

¿Cómo se logra la comunicación entre la memoria humana (bantú) y la divinidad primigenia? Para Placide Tépels, *Ntu* transmite su conocimiento a los “*abantu’ hungan* (*hombres viejos*)”, ya que son éstos los conocedores y descifradores de los enigmas divinos. Los viejos que, en esencia eran los sacerdotes, eran una especie de oráculos humanos.

¿Cómo era que los ancianos podían estar en comunicación con *Ntu*? Esto fue sólo posible gracias a los *sueños*. Era en el soñar de los ancianos donde la divinidad manifestaba sus mensajes. ¿Qué cosas comunicaba?, trazaba épocas propicias para el cultivo y la cosecha, anunciaba los peligros y las enfermedades. Así pues, el papel de los ancianos fue determinante ya que en ellos dio inicio la cohesión familiar, comunal y fueron los portadores de los motivos mágico–religiosos.

Efectivamente, ese aspecto peculiar y primigenio de concebir el “inicio” de la *espiritualidad* encarnada en los hombres de edad avanzada influyó, años posteriores, en la civilización egipcia.

Recientemente, el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, comenta con respecto a la influencia bantú sobre el mundo egipcio:

“El mundo del *África–bantú*, negro (*Kmt* en egipcio), hoy al sur del Sahara, es el origen de la cultura egipcia –primera cuna de revolución neolítica–. En el VIII milenio aJC. el Sahara húmedo estaba atravesado por ríos y habitado por numerosos plantadores bantúes. Desde el VI milenio comenzó el proceso de desencadenamiento y origen del desierto, muchos pueblos bantúes emigraron hacia el Nilo”<sup>(19)</sup>.

Efectivamente, ese proceso de migración masivo dio origen al asentamiento del antiguo Egipto <sup>(20)</sup>. Testimonio de eso, son las tumbas y los obeliscos encontrados en las riberas media y alta del Nilo. La civilización de Egipto representa una de las “fuentes” <sup>(21)</sup> más remotas para el estudio de la filosofía, la medicina, las matemáticas, la arquitectura, la teología, etcétera.

Pero, ¿Cuál fue el papel desempeñado por los ancianos egipcios? Son tres las respuestas fundamentales:

1) *El anciano como figura mítico–divina*. El universo del antiguo Egipto fue básicamente teológico–filosófico. Teológico porque la religión egipcia se basó en “la adoración de los acontecimientos hechos por los dioses, poseedores legítimos del suelo de Egipto” <sup>(22)</sup>. Filosófico, porque a través de los textos antiguos, como son, *Textos de las pirámides* (2500 aJC.), *Textos de los sarcófagos* (2300 aJC.), *Libro de los muertos* (fechado en el 1500 aJC.) etcétera, se encuentran los intentos por explicar la totalidad del mundo (y hasta del inframundo) de manera *racional y/o metafórica* <sup>(23)</sup> y en cuyas estructuras argumentativas se encuentran, a mi modo de ver, toda una compleja estructura discursiva.

El problema de la *ancianidad* encerró una dimensión religiosa. El término de “anciano” se deriva de la voz egipcia “An”, que significa manifestación divina. “An es el *ser divino* citado en la Casa Tebana” <sup>(24)</sup> y de la voz “Heh”, que significa, suma de años. Por tanto, “*an–heh*” indicaba portador de los años, es decir, es el *viejo* o el *anciano* “portador del tiempo”: *es el ser del tiempo*.

El anciano fue identificado con *Ra*. o sea, el sol creador del universo, el ser divino encargado de iluminar cada mañana el devenir del mundo: Así, el *Libro de los muertos* describe al anciano Ra:

"Salve Ra (...) el más grande del cielo, *el más anciano de la tierra*, el señor de todo lo que existe y que establece perdurablemente toda cosa".<sup>(25)</sup>

La figura deificada del anciano reflejó el gran respeto que se le tenía al anciano mundano, es decir, de carne y hueso. Para los egipcios, la vejez significó el proceso culminante de la vida humana: representó, también, la *consagración* del sujeto anciano *como* "bienaventurado (*maaty*)":

"¡Gloria a ti Ra! He aquí aquél cuyas puertas son misteriosas, aquél que tiene poder sobre la balanza de Ra mediante la cual pesa a Maat cada día. Heme aquí. Labro mi camino en la tierra delante de ti. He llegado a tu presencia, siendo ya un *anciano*".<sup>(26)</sup>

Para la tradición egipcia, la vida humana era sagrada porque sagradas y dignas son las distintas etapas de la vida del ser humano, desde la niñez hasta a vejez: la dignidad de ser persona esta contenida en todos los momentos de la vida del hombre:

"Soy el Eterno, soy Ra que ha salido de Nun (...) Soy el señor de la luz (...) Señor del oriente. Son los jóvenes y ancianos, que habitan este terreno, los que promueven con ofrendas el momento en que debo ser puesto en el mundo"<sup>(27)</sup>.

Efectivamente, *Ra* es el creador de la luz y la obscuridad. Es el que transita por el tiempo en distintos tiempo. *Ra es el anciano* que conserva, en su interioridad, las etapas de su ser (niño, joven, señor, anciano). El proceso de la dialéctica teológica de Ra, encierra a su vez, la dialéctica de la vida humana. *Ra* es, a la vez, forma divina y forma humana, representa o representó, también, tanto al joven que se levanta para caminar cada mañana, como al anciano que se detiene para "mirar"<sup>(28)</sup>.

Es correcta la aseveración del egiptólogo, Drioth Et'ienne que señala que la religión Tebana y Menfita fue, esencialmente, monoteísta *con* facetas, o sea, fue una teología que hablaba de un dios creador pero desplegado en múltiples facetas o atributos. Por ejemplo, *Ra* desplegado en *Amon*, *Fa-Pet* y *An Heh*. Lo mismo

sucede con la diosa Isis, esposa de Osiris, quien fue concebida como la Gran Joven que adoptó la forma de *anciana* para rescatar el cuerpo mutilado de su esposo.

Como se puede comprender, las divinidades egipcias fueron personificadas en ancianos. Es importante preguntarse: ¿por qué las esculturas y los grabados en papiro de cuerpos humanos tienen rasgos jóvenes y adultos?, ¿qué significado guardó la barba artificial diseñada con madera y que sólo la portaban los hombres distinguidos? La única estatuilla que se conoce con rasgos de anciano deforme, es la del célebre dios Baal, guardián de los caminos, guía de los hombres justos y buenos. Baal fue un dios protector y sanador de los males mundanos. A pesar de que su fisonomía era aterradora, se le asoció con la buena ventura. Lo importante de los dioses (Baal, Ra, Isis, etcétera) era la compartición de un *rasgo común*: rasgos de *longevo*. La ancianidad era una especie de “espíritu (*Ka*)” deificada que, remetía, necesariamente, al origen primigenio. La ancianidad, en tanto que espiritualidad, no era otra cosa sino la forma manifiesta de las *costumbres* del pueblo egipcio: el anciano simbolizó el espíritu de las costumbres, la referencia viviente de los ancestros:

“Soy el remo de Ra, gracias al cual bogan los divinos Ancestros (ancianos)”<sup>(29)</sup>.

Los ancestros se ubicaron en el “*Hemati* (morada sagrada)” o en las moradas celestes. Dice el *Libro de los muertos*:

“He salvado el ojo después de su eclipse cuando al decimoquinto día no había llegado porque puede separar a Seth que se hallaba en *las moradas celestes del anciano* <sup>(30)</sup> (...) Llegué ante el *anciano que habita en los confines del horizonte*”<sup>(31)</sup>.

“Las moradas celestes” o “confines del horizonte” fueron la “casa de *Hept-re*” o *Mansión del anciano*. Fue también llamada “Casa de Justicia y Verdad (*Hra-k-en-Maat*)”. Así, pues, de la *deificación* del anciano se pasó a su *dignificación*:

“Levántate *Anciano de Tebas*, Osiris, señor de los tronos del doble País! (...) (Porque) Todo país vive ante ti, inclinado respetuosamente”<sup>(32)</sup>.

En efecto, son realmente bellos los pasajes que aluden a la importancia del anciano como también son bellas las líneas que trazan su importancia en el ámbito de la ética.

2) *El anciano como figura ética.* El senecto siempre estuvo ligado al principio material de la justicia y la equidad. La ancianidad no sólo se proyectó en el nivel mítico-religioso, sino que también y, principalmente, en el plano de la vida cotidiana, práctica, concreta. Los temas centrales fueron la “justicia”, la “equidad”, la “bondad” y la “rectitud”.

Para los egipcios los viejos representaron un grupo social privilegiado, porque de ellos dependía la transmisión de los valores morales de la comunidad. Esos valores no eran sino valores “sacros” o máximas regidoras de las acciones de los hombres egipcios. La sacralidad del imperativo o máxima, no se reducía al mero ámbito de las prescripciones, sino, fundamentalmente, al actuar cotidiano que suponía ya, dicho ámbito. Por ejemplo, lo importante no era enunciar la palabra “justicia”, sino *practicarla*. Así, pues, los ancianos eran llamados “jueces” o “asesores” de Maat. Incluso, eran los “*Menth* (Miembro de la Asamblea de los Dioses)”. También fueron identificados como los “*Tchatcha* (jefes o cabeza)”, pero, en el sentido estricto, los ancianos no sólo fueron considerados importantes en el espacio social, sino, también, en los *actos litúrgicos*. Pero eso, se les decía que eran los “lectores” (*Jer-heb*)” de los actos de las personas a la hora en que éstas se sometían al Juicio Final osiriano. Se presupone que el “*lector*” anciano no era sino el propio Osiris juzgando:

“Osiris ya está en la tierra de los seres que han de vivir por los siglos de los siglos; es alguien que juzga (...) extiende la equidad y destruye la injusticia”<sup>(33)</sup>.

Por eso, el juicio o veredicto debía ser impecable porque impecable debería ser la conducta de los sujetos. En la “declaración” de “inocencia” del muerto, éste debía rendir su informe personal sobre su conducta ante el Tribunal y *ante la presencia de los ancianos*, pues de éstos dependía la resurrección o condena del muerto. Cito a continuación un hermoso pasaje del *Libro de los muertos*:

“No cometí inequidad contra los hombres. No maltraté a las gentes (...) No empobrecí a un pobre en sus bienes (...) No hice padecer



hambre. No hice llorar. No Maté. No añadí peso a la balanza (...) Heme aquí llegando ante vosotros, sin pecado, sin delitos, de lo que es justo. Cumplí los mandamientos de los hombres (...) Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y di una barca al náfrago” (34).

Como podemos ver, la noción de “justicia” era equiparada con el orden y armonía del universo. En ese sentido, los ancianos *debían resguardar el orden de la vida*. Por eso, su función era central, tanto en la vida mundana como en la “vida” de ultratumba. Los ideogramas que revelan el lugar del Juicio de los Muertos era llamado “Templo del Gran Anciano” o Templo de *Ra*, en Heliópolis.

Por tanto, *quien hubiese llegado a la vejez habiendo actuado con equidad y justicia*, era merecedor de la bienaventuranza y de la admiración, porque:

“Dichoso el que *practica la equidad* para el dios que allí habita, por que él concede el *don de la vejez* al que así obra hasta que llegue el estado de bienaventurado, otorgándole al final una *magnífica sepultura y un enterramiento digno* en el País sagrado” (35).

3) *El anciano como figura política*. Históricamente, la función política del senecto se proyectó más controvertible en la medida en que se fueron fraguando las distintas dinastías, específicamente cuando se instaura el llamado Imperio Nuevo (1552-1069 aJC.). Durante ese periodo, los más viejos pasaron a conformar los “títulos sacerdotales (*Am-jent*)” y cuya tarea fue la conservación y enseñanza de los rituales sagrados para justificar y canonizar el poder del rey o faraón. Así, pues, la historia de esas dinastías muestran que hubieron ancianos que se “olvidaron” de los principios de justicia y equidad y se aliaron al poder despótico del faraón. Fueron una especie de *ancianos traidores*.\* Pero también hubieron otros longevos que se opusieron a la tiranía de los visires (administradores y hombres de confianza del faraón), a los monarcas (gobernadores de provincias) y al propio faraón. Por ejemplo, durante la VI dinastía gobernada por Pepi II, grupos de ancianos se opusieron a los mandatos

---

\* Para ejemplificar con casos de actualidad el prototipo político del senecto obsesionado por el poder y el dominio tiránico, se encuentran la cúpula oligárquica del PRI., en México; George Bush, expresidente de los Estados Unidos de Norteamérica quien a la edad de sus setenta años, ha sido un “guía” de los conservadores y un enemigo acérrimo de indocumentados y de las “minorías” de ese país; Augusto Pinochet, octagenario golpista chileno en tiempos de Salvador Allende y que recientemente confesó ante la prensa chilena “ser un viejo feliz y sin arrepentimiento alguno” ante las masacres de su gobierno militar, etcétera.

del faraón ya que éstos se negaron a concederle reconocimiento divino a éste y a los malos gobernantes.

Sin embargo y pese a las contradicciones de intereses políticos en las que estuvieron involucrados grupos de ancianos, en general estos últimos siguieron conservando –lamentablemente por poco tiempo– el rango de “Grandes Jefes de Justicia”, pues eran los que presidieron “las seis grandes Casas, es decir, las seis grandes adivinaciones del Estado” <sup>(36)</sup>. Fueron también considerados como “Jefes de los Secretos (*Heri-sesheta*)” y cuyas funciones fueron:

- a) Representantes de las misiones secretas.
- b) Consejeros de la órdenes del rey.
- c) Guardianes de la Casa del Mañana.
- d) Defensores de las palabras divinas.
- e) Misioneros de la Corte de Justicia.
- f) Conocedores de los misterios del cielo.

En efecto, todas esas actividades de los ancianos fueron necesarias, pues, se creía, que si así se conservaba en pie la *Casa de la Justicia*<sup>(37)</sup>, es decir, el orden y la reproducción de la vida humana.

Finalmente, sólo se tiene registrado en los anales literarios, un solo texto dedicado a los grandes hombres de edad avanzada. Esa obra apareció durante la XXVI dinastía (500 aJC.) saíta titulada *Censuras de un viejo sabio*. En ese brevísimo texto se exponen una serie de máximas cuya finalidad consistió en orientar a los hombres bajo los valores de la prudencia y el amor a la sabiduría. Dice así el “viejo sabio”.

“No cometas injusticias en la tierra, ni lesiones a nadie en sus necesidades (...) La paz es para el que actúa con equidad (...) La prudencia y el honor se conquistan a través de los años.” <sup>(38)</sup>.

### **1.2.2 En el oriente chino.**

En este apartado sólo abarcaré el período de la Edad de Bronce (dinastía de los Shang), hasta la instauración del confucionismo como doctrina oficial (intervalo suficiente para penetrar en la genealogía y elocuencia del pensamiento

chino y, en especial, elucidar el papel histórico–filosófico que desempeñaron los ancianos). En efecto algunos historiadores <sup>(39)</sup> coinciden en que la formación de la alta China puede relacionarse, aunque de un modo que no es posible establecer exactamente, con el desarrollo que tuvo lugar en otras partes del mundo antiguo, especialmente con las civilizaciones del “Nuevo Mundo”.

Ahora bien, ¿qué papel jugaron los viejos en la cultura China? Tanto para las legendarias dinastías <sup>(40)</sup> como para las antiquísimas obras escritas <sup>(41)</sup> o las corrientes filosóficas del taoísmo y del confucionismo, la presencia de los ancianos *no fue explicada ni interpretada desde el ámbito mítico–deificante*, como lo hicieron en su momento los egipcios, sino desde el realismo y moralismo. Los ancianos, para los chinos, fueron considerados personas de carne y hueso (“realismo antropológico”) y fueron descritos, tanto por la poesía, la literatura, la pintura y la medicina, como sujetos consagrados a dar cuenta y explicar los vericuetos de la vida. Los mas viejos enseñaban a través de sus experiencias. Las lecciones que impartían nacían desde las profundidades de sus seres: pues no solamente eran capaces de transmitir experiencias, sino, además, sentimientos, emociones: dolores o alegrías, optimismo o melancolías, etcétera.

Son dos los niveles que explican la importancia de los senectos en el perfil filosófico–cultural chino: como sujetos de experiencia y como sujetos de sabiduría.

1) *El anciano como sujeto de experiencia*. El longevo fue considerado como persona de experiencia porque en torno, a esta última, se constituyó el ser y el modo de ser del hombre. La “experiencia”, para los chinos, no es solamente aquel horizonte empírico que condiciona y regula la actividad racional del hombre, como lo creyeron los filósofos occidentales del siglo XVIII, especialmente, J. Locke <sup>(42)</sup> y D. Hume <sup>(43)</sup>, ni tampoco significa aquella dimensión real que sólo cobra relevancia a partir del acto racional del sujeto cognoscente que la representa o define según conceptos (I. Kant) <sup>(44)</sup>, sino, por el contrario, la experiencia representa o representó el lugar donde se debatió el sentido y/o sin–sentido del devenir humano. La experiencia es el espacio vital donde se despliega la temporalidad de la existencia humana. En otras palabras, ella significa el proceso de la vida en

general donde la pasión y la razón, el sentimiento y el pensamiento, la sabiduría y la estupidez, sólo son simples momentos de la existencia del hombre.

En ese sentido, el *anciano sólo fluyó en función de la experiencia* o de las *vivencias adquiridas*. Por eso los ancianos fueron tomados en cuenta, precisamente, por ser sujetos de amplias vivencias. Decía Mao Zedung, filósofo taoísta:

*“Si el cielo tuviera pasiones, también envejecería”<sup>(45)</sup>.*

Eso significa que la pasión es lo que define al ser humano. Las pasiones como la vejez son lo irrenunciable en la vida humana, pues de ellas se aprende a vivir.

En otro pasaje, el confuciano, Ho Chich–Chang describe con las siguientes palabras el devenir del anciano por la vida.

*“Dejé mi casa de joven. Ahora vuelvo viejo hablando igual que antes pero con cabello cano. Mis hijos me reciben más no me conocen. Sonríen y me dicen: ‘¿de dónde vienes, extranjero?’”<sup>(46)</sup>.*

En efecto, de la cita anterior se desprenden dos cuestiones: por un lado, la vejez pareciera ser *una gran desconocida* para el ser humano, ser–anciano es ser–extraño (“me reciben más no me reconocen (...) ‘¿de dónde vienes extranjero?’”); por el otro lado, los caminos de la vida parecieran ser los más ciertos para el hombre chino deseoso de aprender y vivir las múltiples peripecias de la vida.

Si para el filósofo y economista del siglo XIX, Karl Marx, “la conciencia no es la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”<sup>(47)</sup>, extrapolando y parafraseando esa idea de Marx al contexto filosófico chino, puedo decir lo siguiente: la sabiduría no es la que determina la experiencia del anciano, sino *la experiencia del anciano es la que determina la sabiduría*.

2) *El anciano como sujeto de sabiduría*. El término de sabiduría se desprende de la voz china “*chin tao* (saber)” y de la voz “*sheng*”, que significa, *el hombre común en su facultad de aprender el curso de los acontecimientos más allá de los años*. La sabiduría, impregnó todo el horizonte cultural.

La sabiduría no fue algo que se *dio ex nihilo*, sino que tuvo su antecedente en el pasado histórico o, quizás, mitológico. Ella “nace” con Laotsé autor del libro

*Taoteking*. El nombre de Laotsé se deriva de la voz "lao'tse" que significa "el viejo". Se dice que ese "viejo", aproximadamente en el siglo VI aJC., cabalgaba sobre un búfalo por el paso Hankukuan y se despedía del mundo cuando se le solicitó que dejara las cinco mil palabras del *Taotekeing* para ilustración de sus semejantes<sup>(48)</sup>. Así pues, "ilustración de sus semejantes" significó, concederle sabiduría a los seres humanos. En es orden de cosas, cuenta la leyenda, *el anciano representó la figura milenaria de la sabiduría*.

En efecto, el saber no se redujo al conocimiento apodícito o científico del universo, sino más bien y como dice el filósofo contemporáneo, Luis Villoro:

"Un científico no es necesariamente un hombre sabio. Porque sabio no es el que aplica teorías sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas (...) La sabiduría se atribuye con mayor facilidad a los *hombres viejos, experimentados*, o bien, a los que han sobrevivido múltiples experiencias vitales y han sabido asimilar y aprender de ellas" <sup>(49)</sup>.

Cuenta la leyenda china que érase un hombre que caminando por las riberas de río Yang-Tsze y preocupado por *saber* lo que era el dolor y la angustia humana, se encontró a su paso a un anciano abatido por la soledad y a un niño abatido por el hambre. Entonces, calmó la soledad de uno y el hambre de otro. Después, decidió caminar con ellos y aprender de ellos lo que quería saber: para saber fue necesario experimentar, nutrirse de experiencias. Con respecto a las acciones justas y sus consecuencias el "Dictamen" del *I Ching* señala:

"La solidaridad trae ventura (...) Manténte solidario (...) de verdad y lealmente no será una falla. Verdad como una colmada vasija de barro, así por fin, desde *fuera* llegará la ventura" <sup>(50)</sup>.

La "ventura" fue una consecución de una acción justa, solidaria, verdadera y sabia, porque actuar y "conocer lo ínfimo es la divina penetración (...) El sabio no es obsequioso en su relación con los superiores ni altivo con sus inferiores, ya que conoce la tenuidad"<sup>(51)</sup>.

La sabiduría de los ancianos chinos se transmitió de generación en generación. Sus saberes eran vanos si sus mensajes no eran confirmados por sus destinatarios en sus vidas cotidianas: cada quién debía repetir en su propia experiencia *la verdad* que alguna vez formuló el sabio. Si a lo que hoy en la

actualidad se denomina “ciencia” le importa el conocimiento personal como confirmación de “saber”, a la sabiduría milenaria oriental *de los más viejos* importa el saber solo *como guía para conocimiento personal*. En efecto la “experiencia” sapiensal, en lo que yo llamaría el “acto pedagógico”, fue condición necesaria la relación de *anciano–joven* o *maestro–discipulo* (relación fundamental de enseñanza–aprendizaje). En ese orden de cosas comenta el viejo Confucio:

“El hombre sabio está informado de lo que es correcto. El hombre inferior está informado de lo que le reditúa (...) Cuando *descubras a un hombre anciano valioso* piensa de qué modo puedes elevarte a su nivel. Cuando veas a un hombre sin valor, entonces examínate a ti mismo” (52).

Claro está que *no todos los ancianos* podían acceder al camino de la sabiduría: pocos tenían capacidad y destreza para eso. Por tanto, el conocimiento real o la sabiduría “verdadera” que albergaba en los ancianos notables, radicaba, principalmente, en las vivencias adquiridas, en sus capacidades de *concientizar* sus emociones particulares y de saber orientar sus vivencias y emociones en el arte creador del consejo y la certeza de la “advertencia”. Porque: sabio fue aquel anciano que *hizo* de la desdicha un motivo para la dicha; del dolor un motivo para el humor; de la pesadumbre una ligereza; de la fatiga y la desolación un momento para la inspiración. Ante la decepción en la vida, por ejemplo, el *anciano chino* aconsejó:

“Estoy arrugado y *viejo*, desgastado por el tiempo, pues tengo cinco hijos grandes y ninguno amó el conocimiento. Ah–Süen tiene dieciséis años y odia el trabajo (...) Ah–Süen ha estudiado en vano (...) los estudios no le entran, en la geometría es nulo. Yong–Twan tiene trece y no sabe distinguir la diferencia entre 6 y 8. Tong–Tze sólo tiene nueve y ya claramente expresa que para él la vida consiste en nueces y peras. Esa es *mi trágica existencia*, tal es mi triste destino (...) ¡Solo me queda un consuelo; ahogar mi pena en vino!”(53).

Ante los tormentos de la desolación de la cual constantemente es víctima el anciano, la sugerencia es no dejarse abatir y buscar la inspiración:

“Horas hay en que la desesperación súbitamente me abrumba. Inmóvil permanezco desde la mañana hasta la noche y cuando llega el alba, *me encuentro llorando y suspirando vanamente* (...) Mi espíritu se adhiere más al viento que a esa vanal desesperación (...) Moriré de

vejez en un calle de esta ciudad quieta, alzando inútilmente hacia los astros los más puros perfumes de mis versos”<sup>(54)</sup>.

Y, ante el rechazo y la desesperación que sienten muchos hombres y mujeres de llegar a la vejez, el longevo chino se entregó a vivir con dignidad su condición de anciano:

“Mientras tibias brisas empujan suaves nubes en la mañana, atraído por las flores, junto al río, marchó sin sentido. Dirás ‘¡miren a ese viejo que ha salido de paranda!’, sin que *mi espíritu lleve la felicidad en vilo*”<sup>(55)</sup>.

Para la China antigua, los ancianos, además de ser portadores de experiencias y conocimiento sobre la vida, eran considerados los indicados para educar en la virtud, tanto al discípulo como al gobernante. Por ejemplo, en la obra *Las Anacletras* de Confucio, se observa que la educación *debe* estar en manos de los más viejos.

Para Confucio el punto de partida del acto pedagógico consiste en el *respeto al anciano* y en la conservación de las palabras sabias de los “antepasados (*Tsu-hsien*)” Esos dos principios son los básicos en todo aprendizaje moral y cívico. Dice Confucio:

“Aquel que lleva una vida filial, *respetando a sus ancianos* (...) ha fijado un curso correcto”<sup>(56)</sup>.

Ese “curso correcto” no es más que el camino de la virtud:

“Un hombre sin virtud no puede morar mucho tiempo en la adversidad ni tampoco en la felicidad; pues el hombre virtuoso descansa en la virtud”<sup>(57)</sup>.

Pero no solamente el anciano experimentado, sabio y virtuoso, debió inculcar a las nuevas generaciones el amor a la naturaleza, a la sabiduría y al prójimo sino, fundamentalmente, su enseñanza se centró en la *denuncia de las injusticias (pu King Cheng te)* y en el *anuncio de la justicia (cheng)*:

“Aquel que realmente ha establecido su mente en la virtud, no cometerá ningún acto perverso (...) El máximo deseo de todo hombre es desear la justicia”<sup>(58)</sup>.

Así, pues, *la tarea del anciano* consistió en iluminar la oscuridad, amar la sabiduría y denunciar las injusticias que invaden a la humanidad.

La certeza de las palabras de los más viejos se alimentó de sus experiencias vividas y de la claridad con que fueron transmitidas. Cuando un anciano ejemplar ha muerto y ha dejado rico testimonio de su existencia, es recordado con orgullo en la familia y en la comunidad a la que haya pertenecido. En un bello poema de Ming Huang, escrito en el 150 aJC., se recuerda la presencia del gran anciano en los siguientes términos:

“Tú nos dejas en lo más alto de tu gloria para emprender la Vía (Tao). En la sabiduría de tu vejez te arrancas los alfileres de plata de tu cabellera (...) ¡Mientras nosotros, tus amigos, reunidos *en torno a tu recuerdo*, nos diremos uno a otro el pesar infinito de estar sin tii!”<sup>(59)</sup>.

### 1.2.3 En Mesoamérica: Los aztecas

Los asentamientos poblacionales en Mesoamérica <sup>(60)</sup> (a menos es lo que refleja el conjunto Zacatenco–Copilco), florecieron en el 2000 aJC. Pero su época clásica debe situarse del 300-900 dJC., en lo referente al área azteco–maya.

Indiscutiblemente, la presencia del anciano jugó un papel central en las comarcas de Mesoamérica, especialmente, entre los aztecas. Su presencia se asoció al “tiempo”. El *tiempo* representó la primera categoría filosófico–antropológica de la cosmovisión azteca. En efecto, el tiempo, en el pensamiento azteca no significó la intuición pura de los acontecimientos registrados a través de conceptos *a-priori* (I. Kant) <sup>(61)</sup>. Por el contrario, el tiempo náhuatl aludió al horizonte existencial, material, concreto, en el que se desplegaron los acontecimientos genealógicos de las costumbres, los mitos, las leyendas, la historia, etcétera, del pueblo azteca. *En el tiempo* mesoamericano, se localiza la génesis de los dioses, se localiza la creación cósmica y se ubica la aparición del “*maceheuatlin* (ser humano)”. A través del estudio del concepto de “tiempo”, se ahonda y determina la cronología del poblamiento de las comarcas, pero, también, permite conocer el desarrollo histórico del mundo mesoamericano (aunque para la tradición filosófica eurocéntrica, especialmente, para el pensamiento hegeliano, señale que los pueblos amerindios son pueblos “sin historia” <sup>(62)</sup>).



Ahora bien, el tiempo no sólo fue el fluir endógeno o externo manifestando en acontecimientos o “recreado” a través de la tradición y las costumbres, sino que también expresó algo más profundo: el devenir ontológico, es decir, el devenir del ser del hombre náhuatl. Incluso, el concepto de “tiempo” fue tan importante, al grado que *fue antropomorfizando*, adquiriendo un desarrollo intrínseco al de la “*persona humana (Tlácatl)*”, ya que el tiempo expresó el rostro del ser humano.

¿Qué relación guarda el “tiempo” con la vejez humana? Para responder tal pregunta, es necesario, fundamental, recurrir nuevamente a los arquetipos creacionales o, lo que es lo mismo, al discurso de los mitos\*. Veamos.

Cuenta el mito creacional náhuatl que el universo fue creado por Ometéotl (esencia suprema, gestadora y primigenia). Dicho procreador representó la primera edad fundante. Posteriormente, él forjó a los cuatro grandes señores dadores de vida (Tezcalipoca, Quetzalcóatl, Camaxtle y Huitzilopochtli), los cuales, representaron la segunda edad creacional. Finalmente, lo que parecía ser “extraño” o causal, la *tercera edad* fue representada por “*Huehuetéotl (dios viejo)*”, primigenio terrenal, guardián del fuego sagrado.

Debido al carácter religioso encontrado en la figura del anciano, es comprensible que en la vida cotidiana y comunitaria, fuese catalogado como el *Yoltéotl*, es decir, como el artista, el inventor o el hombre sabio. Los relatos precolombinos confirman que *el anciano* fue el *primer morador* en la tierra, conocedor de los misterios y designios\*\*

---

\* Tiene razón L. Wittgenstein al señalar que “toda mitología está depositada en nuestro lenguaje”<sup>(63)</sup> y por ser el mito un producto del lenguaje humano, es, por ende, un producto histórico-social, que no sólo está determinado por múltiples cadenas significantes, contextualizado en situaciones histórico-culturales distintas (los mitos de Yemayá y Nana Burundi, de Ra y Osiris, de Huehuetéotl y Kint, etcétera), sino, que también está determinado por una dimensión epistémica, es decir, el mito es considerado producto y objeto de conocimiento. Y, por ser objeto de conocimiento, *fue* y es producto de la actividad humana real, sensorial, objetiva y práctica<sup>(64)</sup>. En ese sentido, el análisis filosófico e, incluso, científico, debe superar el complejo *antimítico* y buscar un acercamiento interdisciplinario entre distintas cadenas discursivas. Además, no es posible “mirar” el pasado histórico, filosófico y, hasta médico-biológico, por ejemplo, si no se interpelan la lógica del mito, la semiótica y la metáfora.

\*\* Comenta López Austin<sup>(65)</sup> que, en la actualidad, los Coras (etnia ubicada en el Estado de Nayarit, México) confirman que hay que pedirles permiso a *los* ancianos que “viven” en la cueva del Cerro Huaco, con la finalidad de obtener un buen resultado en cualquier empresa o desafío. Se trata, pues, de espíritus de ancianos benévolos, respetados y socorridos por la comunidad. E, incluso, son llamados “dueños de las montañas”, “guardianes de lo ínfimo y sagrado”. En efecto, esos adjetivos dados a los “espíritus de los ancianos”, se debe a la legendaria tradición de los pueblos precolombinos que deificaron al anciano. En las zonas de los Altos de

De la antropomorfización del “tiempo”, con características descriptivas de anciano, se pasó a la divinización de este último. Y, mas aún, en la deificación de éste, se desplegó la polaridad de la creación terrenal. El mundo, “puesto” en movimiento es y será regido por la eterna pareja denominada *el Abuelo y la Abuela*<sup>(66)</sup>, con las características binarias que son las siguientes:

	❖ <u>ABUELO</u>	<u>ABUELA</u> ❖
Tonal❖	Coyote	Tlacuache
Potencia/género❖	Masculino	Femenino
Dimensión espacial❖	Cielo	Tierra
Dimensión temporal❖	Obscurecer	Amanecer
Dimensión agrícola❖	Maíz	Frijol
Dimensión astral❖	Sol	Luna

A partir de la representación binaria y complementaria de la *pareja gestadora*, de lo que fue, incluso, de lo que hoy *somos*, dio inicio la religiosidad (expresada en leyendas, ritos y “magia”) de los pueblos precolombinos.

La figura del anciano, no sólo se manifestó en el sistema de creencias apoyadas en los rituales o en la magia, sino que, también condicionó la interacción

---

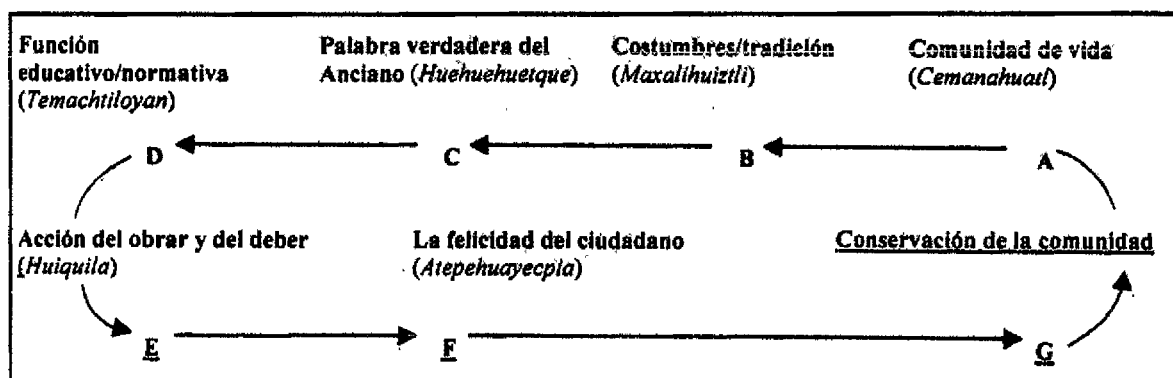
Chiapas, por ejemplo, la tradición maya ha depositado en muchos de los habitantes indígenas, la creencia de que es necesario, ante cualquier contingencia, ya sea personal o comunitaria, acudir a las montañas y consultar las “voces” sabias de los “más viejos”.

El mito, el rito y la magia<sup>(67)</sup>, fueron o son expresiones socio-culturales que se alternan para revelar “creencias” y “modos de vida”. L. Austin señala que la realización de la narración mítica y los sistemas normativos son inseparables. En conjunto, establecen la comunicación (...) En la interacción social los hombres se comunican las normas sin saberlo, sin necesidad de explicarias formalmente, sin tener que llegar por fuerza a la abstracción de los sistemas. Y cuando el mito se narra todos aquellos elementos sociales que obran sobre la narración y sobre los que la narración obra, alimentan memorias, provocan deducciones, se justifican, se preparan futuras realizaciones del texto mítico y lo hacen vivir materialmente como lo que es, no una mera sucesión de sonidos o de palabras o de conceptos, sino un conjunto de interacciones sociales<sup>(68)</sup>. Hoy en día, por ejemplo, en los sistemas de creencias y en los valores normativos de los Huicholes, los padres enseñan a los hijos que, por muy hambrientos que se encuentren, jamás deben comer *carne de tlacuache*, o sea, según el mito o creencia la *carne de la Abuela*; la carne del héroe que *les proporcionó* el fuego sagrado que resguardaba celosamente *Huehuetéotl*. Efectivamente, la presencia del mito va más allá de su simple narración, pues, en definitiva, también rige hábitos alimenticios y enriquece el caudal de creencias<sup>(69)</sup>. Al respecto el filósofo del lenguaje, Donald Davidson afirma que la conmesurabilidad (inteligibilidad) del mundo estaba en el lenguaje y en su interacción con los *objetos referidos*, las creencias, etcétera, permitiendo, a su vez, la interacción comunicativa de los sujetos<sup>(70)</sup>. Precisamente, el “pensamiento” mítico, en tanto que no modo específico del lenguaje, justifica y revela cierta pertinencia en cuanto instrumento de análisis de realidades sociales.

comunal basada en la pedagogía, los códigos morales de pertinencia e, incluso, el anciano fue figura emblemática de acontecimientos épicos. En ese sentido, la importancia y utilidad de hombres y mujeres de edad avanzada, fue fundamental en el orden y la organización comunal.

Una de las *tareas básicas reservadas a los ancianos*, era la cuestión *educativa*. En ellos recaía la transmisión oral de las censuras y los preceptos deónticos, que tenían por finalidad formar educandos responsables. El individuo de edad avanzada, llamado "*Huehuetque*", era el forjador de las generaciones, pues en él encarnaba el valor, poseía la sabiduría de la vida y era portador de la "fuerza" (fuerza no en el sentido físico, sino de temperamento) ya la memoria histórica.

A continuación veamos la función del anciano dentro del modo de vida náhuatl:



EXPLICACION: El presupuesto de todo juicio y actuar humano, es, primeramente estar vivo, o sea, pertenecer a la comunidad de vivientes (A). La vida es el criterio material y universal en el que se desarrollan las actividades humanas y en donde se ponen en juego las costumbres y las tradiciones de determinada cultura –en el caso, la azteca– (B). Para la sociedad mexicana, los portadores y transmisores de las costumbres fueron los “ancianos (huehue)”, pues fueron los reveladores de las palabras verdaderas (C). Para inculcar dichas palabras, fueron necesarias las instituciones, encargadas de formalizar y normativizar las enseñanzas (D) de los ancianos. De la formalización de las normas se pasó a la aplicación práctica de lo enseñado (E). El objetivo formativo del educando consistió en enseñarlo a vivir feliz (F) (en la terminología aristotélica sería la “*eudemonía*”<sup>(71)</sup>). Esa felicidad constituyó el *a-priori* ontológico como “deber-ser”. Finalmente, el objetivo último consistió en la síntesis y *conservación* del modo de vida náhuatl (G). No en vano actualmente se lee en las paredes del Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, el siguiente texto: “En tanto permanezca el mundo no acabará la gloria ni la grandeza de México Tenochtitlan”.

Para ejemplificar lo anteriormente descrito, cito, en seguida la exhortación de un anciano a su nieto al conducirlo al Calmécac o escuela.

“Oye ahora bien y atiende. Eres tiernecito y te dedico al Calmécac (...) Tu padre y tu madre te elevan y te entregan como ofrenda en

este lugar que ahora es tuyo (...) Escúchame, ahora hijo mío, mi amado, *mi nieto, mi uña mi pelo*, el más pequeño de mis hijos: tú llegaste a la vida, tú naciste en la tierra (...) Es el Calmécac casa llanto, casa de lágrimas, casa de austeridad. Allí cual joya se forja y allí cual florecer abren sus corolas los príncipes (...) Allá donde vas no es para ser honrado, ni para ser obedecido (...) sino que tendrás que estar atento a lo que se te mande e imponga. *Ponte al lado de los sabios*, sigue al par de los expertos (...) *He dicho mi palabra que es deber de viejos y viejas*<sup>(72)</sup>.

El universo emotivo de los ancianos se hizo patente en el momento de *asumir su compromiso pedagógico*:

*“Los ancianos a los que educan los despiertan, les hacen grato el sueño. Los desnudan, los rocían con agua”*<sup>(73)</sup>.

“Despertar” es sinónimo de concientizar, de preparar y educar en la virtud. Ese aspecto pedagógico que ejercieron los longevos fue similar a la *araté* aristotélica (Aristóteles concibió a la virtud como “habito (*ethos*)”<sup>(74)</sup> y éste consistió en la acción continua, reiterada, creativa, de la *praxis* del hombre por alcanzar una vida recta y “perfecta (*telion*)”<sup>(75)</sup>). Por otro lado, la metáfora del sueño (*temiqui*), se refiere al “lugar” inconsciente de la persona en donde se revela la palabra de la “sabiduría (*ixtlamatiliztli*)” de los antepasados (eso concuerda, exactamente, con el *Kwibuka* del hombre bantú).

Otras de las indicaciones o censuras dadas por los ancianos son las referentes a la medida en el hablar, el comer, en el amar, en ser buen hijo, gobernante y guerrero (eso también coincide con lo señalado por Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco*. Aristóteles comenta que para enfrentar los excesos y la “desmesura (*hybris*)”, es necesario actuar conforme a la razón y el “justo medio (*mésotes*)”). Para los aztecas el hombre debe pensar y actuar *mesuradamente conforme a la palabra de los viejos sabios*:

*“No te des zampadas como si fueras un muerto de hambre, no te hartes de prisa. Es decir, no te des con afán excesivo, ni te agotes en la suciedad. Medida, medida, calma: eso se requiere para obrar!”*<sup>(76)</sup>.

En efecto, predicar con el ejemplo, fue la tarea central de las personas de edad avanzada:

“Aquí tenéis todo con que yo cumplo con mi oficio hacia todos vosotros”<sup>(77)</sup>.

Eso decía el *huehuetque* o anciano, porque una vez “que se le abran los ojos el corazón (*Ma mixtlapohuí in amix in amoyollo*)” al educando, entonces, será feliz en el mundo:

“Lo recibirás, lo atesorarás, lo escribirás en tu corazón. Y con eso te harás un beneficio y vivirás feliz en este mundo”<sup>(78)</sup>.

Indiscutiblemente, las exhortaciones de los ancianos a las generaciones venideras, a los gobernantes y a las familias, recorrieron el núcleo pedagógico, erótico y político:

“Si vives bien, si obras como se te ha indicado, serás muy bien visto y tu vida será ejemplo de otros. Serás reprensión de los que no viven debidamente ni tienen acato a su madre y padre (...) Para que no siempre anduviéramos llorando, para que no siempre estuviéramos tristes, nos dio el señor la risa, el sueño, el sustento y el placer (...) Gran rey (...) Atended al tambor y a la sonaja. *Daréis placer al pueblo* (...) allí se saca para comer y beber (...) Sembrad en la sementera magueyes, nopales, árboles (...) Ponedlo en vuestro corazón guardadlo y colocadlo allí; *Plantadlo dentro de vosotros mismos*”<sup>(79)</sup>.

Realmente, son pocos los textos en la historia de la humanidad en los que se encuentran esas grandes enseñanzas de los *más viejos*. Lecciones que trascienden el tiempo y el espacio.

La sabiduría milenaria de los pueblos mesoamericanos, hizo también alusión al motivo simbólico y heroico de los ancianos. Tal fue el caso del gran Tlatoani, señor de Axayácatl (hacia 9-casa, 1449-2-casa, 1481). Axayácatl compuso el célebre “*Canto de los Ancianos (Huehue cuicatl)*”. En dicho canto, se reivindica la vida de los senectos que se caracterizaron por haber sido grandes *guerreros y defensores de su identidad cultural*. Efectivamente, *no cualquier anciano* era merecedor de reconocimiento y veneración. Sólo lo eran aquellos individuos que hubiesen demostrado haber vivido con honestidad, rectitud y entereza (carácter)\*. Dice así el gran Tlatoani:

---

\* Habían dos edades que marcaban el inicio de la vejez en los habitantes de Mesoamérica. Era declarado “viejo” aquél que primeramente cumplía 52 años. Y como segunda edad era los 104 años. Quien llegaba a esa segunda edad, no solamente era venerado y enarbolado (alcanzar la gran vejez era considerada como una especie de recompensa divina), sino que también, era considerado como un ser misterioso y temido. Se

“¿En que momento dejamos a los *águilas viejos*, a los *guerreros*? (...) ¡Nadie dice que nuestras luchas fue *con ancianas*! (...) Todavía *vivimos vuestros abuelas*, *aún es poderosa nuestra lanzadora* y nuestros dardos, con ellos *dimos gloria a nuestras gentes*. Ciertamente ahora hay cansancio, *ahora ciertamente hay vejez* (...) Yo vuestro abuelo , de vuestras armas de mujer, de vuestros escudos de mujer. ¡Conquistadores de tiempos antiguos, volved a vivir”<sup>(80)</sup>.

Es importante señalar que los imperativos categóricos que indican los guerreros ancianos, en voz de Axayácatl, fueron la lucha, el honor y, los más importante, el *amor a la vida*. La persona de edad avanzada (hombre o mujer) después de haber servido a las guerras, de haber sido ejemplo cívico y de haber superado los trastornos y enfermedades, era sujeto de aceptación y ejemplo de dignidad. En sus últimos años, los ancianos disfrutaban de una vida llena de honores y el “Estado” estaba *obligado* a velar por sus vidas proporcionándoles comida y alojamiento, pero, sobre todo, un lugar fundamental en el campo de las decisiones públicas.

#### 1.2.4 En el Altiplano Maya

La ubicación del esplendor del pensamiento maya ha de situarse del Clásico Temprano (300 aJC., fecha–era que corresponde al 4 Ahau 8 Cumhu –según el *Chilam Balam*–, punto de partida de la cronología maya) al Clásico Superior (900 dJC.). Para los fines de esta investigación, sólo me referiré, en algunos momentos, al periodo Postclásico Superior (900-1492).

Indiscutiblemente, el contexto cultural mayista es uno de los más estudiados y discutidos por los especialistas<sup>(81)</sup> (antropólogos, etnólogos, matemáticos, astrónomos, filósofos, historiadores, etcétera). Rastrear, detectar y ubicar la figura del anciano en el pensamiento maya antiguo, ha sido tarea difícil, pero no imposible. Al igual que en el pensamiento náhuatl, para los *mayas* el

---

pensaba que la suma de tantos años implicaba multiplicación de poderes sobrenaturales. Podía poseer una gran cantidad de energía que, incluso, podía ser destructiva, pues, era capaz de “robarle” la sombra a los niños.

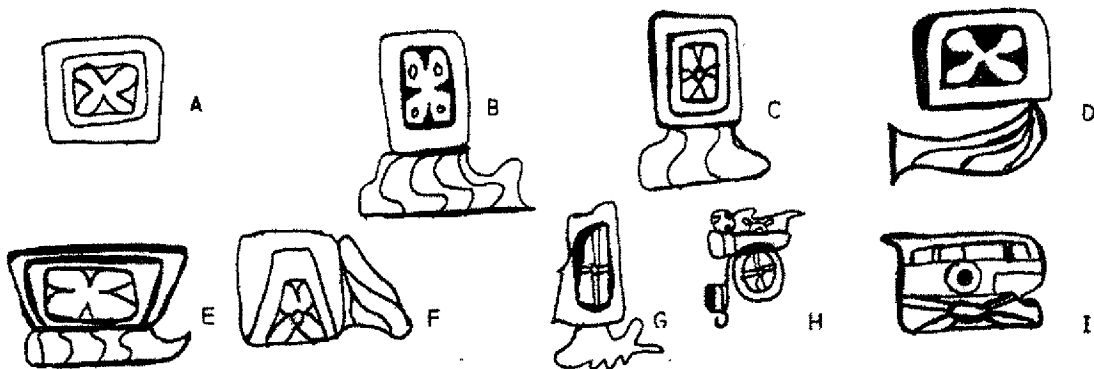
anciano estuvo íntimamente relacionado con los aspectos mitológicos y proféticos, literario y religioso–iconográfico y, sin temor a equivocarme, también filosófico.

Indagar en la filosofía maya, implica elucidar tres niveles centrales: 1) nivel pictórico; 2) nivel calendárico (astronómico–profético); 3) nivel glífico (de los glifos). Para los fines de esta investigación, sólo intento reconstruir la imagen del anciano a partir de los niveles “1” y “2”, después, describiré el “3”. Veamos.

Para las cuatro religiones geográficas que compusieron el asentamiento maya (en lo que hoy en día es conformado por Chiapas–Yucatán–Quintana Roo, Guatemala, Belice, Honduras–El Salvador), el concepto filosófico central fue el “*tiempo (Kinh)*”. En torno a éste se desplegaron el espacio, las estrellas, los planetas, el día y la noche, los seres humanos y sus creaciones, la vida y la muerte, la palabra y el número, la mujer y el varón, el niño y el anciano, el pasado, el presente y el porvenir etcétera. Todo eso indica que el principio de la creación mundana y cósmica, se gestó en aras del tiempo.

La riqueza y elocuencia de los mayas antiguos, acerca de los principales símbolos y conceptos cosmogónicos, reflejan toda un gama de significados que bien vale la pena conocer\*.

*Kinh* fue el horizonte fúndante de la totalidad existente. El lenguaje de los glifos lo representan de la siguiente manera:



\* El destacado investigador, M. León–Portilla, señala que el *tiempo* para los mayas expreso lo siguiente: “a) Los que expresan periodos o ciclos de tiempo: *Kin*, día, *uinal*, mes; *tun*, año; *Katun*, veinte años; *bakutun*, cuatrocientos años, etc. b) Los glifos numéricos y sus variantes. c) Los glifos de la serie de veinte años. d) De los dieciocho meses y de los cinco días al final del año. e) Los rumbos cósmicos en su relación temporal. f) Los símbolos y atributos de los dioses portadores de cargas de tiempo. g) Los de las divisiones de los días y las noches. Los de los dioses patronos y protectores de determinado periodo o ciclo. h) Las expresiones de carácter estrictamente astronómico. i) La simbología de las fiestas, ceremonias y ritos (...)”<sup>(82)</sup>.

FIGURA 1. Glifos referentes a *Kinh* (el tiempo): la flor de cuatro pétalos en las inscripciones y en los códices; A) Uaxactum 26; B) Copán 1; C) Cruz foliada de Palenque; D) Copán M.; E) Quiriguá P.; F) Quiriguá I; G) Código de Dresde 61; H) "Sol brillante con el afijo *te*, Código de Dresde 72; I) *Kintun*, "Sol ardiendo", Códice de Madrid 34 (Fuente: Cfr. León-Portilla, M.: *Tiempo y Realidad en el pensamiento Maya*).

*Kinh*, en tanto que deidad, fue asociado con el sol. El sol se convirtió en la presencia manifiesta del tiempo. Quizás, por el efecto meramente empírico, que pareciera que es el sol el que gira en torno a la tierra, por eso, sol-y-tiempo, fueron asociados debido a sus caracteres movibles, dinámicos. Dice G.B. Gordon, experto en temas mayas:

"El tiempo maya no es una constante estática, sino dinámica, eternamente en movimiento (...) El tiempo en movimiento es lo que permite estudiar la complejidad sobre el destino del hombre y el devenir del cosmos" <sup>(83)</sup>.

El "tiempo-movimiento" fue ligado a la coordenada espacial y , por ser el sol el astro más imponente sobre el espacio, entonces, tiempo y espacio fueron concebidos como una sola dimensión de la realidad. En efecto, todo fenómeno cósmico, natural, agrícola, religioso, etcétera, estuvo subsumido por la coordenada temporal y/o espacial: todo fue gobernado por el tiempo.

El tiempo (*Kinh*) y el sol, simbólicamente fueron representados según los ideogramas y la pictografía maya, bajo una sola figura: el ser humano. En otras palabras, el *dios sol*, variante de la jeroglífica de *Kinh*, fue antropomorfizado. Las esculturas y los grabados lo delinearon de la siguiente manera:

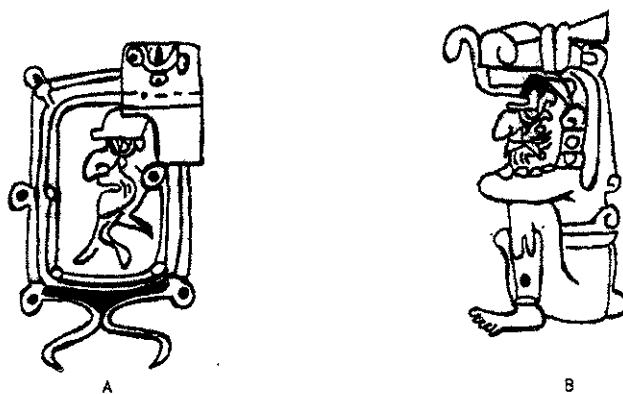


FIGURA 2. *El dios solar*, variante jeroglífica de *Kinh*. A) Códice Dresde 55<sup>a</sup>; B) Códice Madrid 71<sup>a</sup> (Fuente: León Portilla, M.: *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya*).



Como se observa en los dos anteriores jeroglíficos referentes a Kinh, dios solar, resaltan gestos y rasgos *de un anciano*. En todas las figuras pictográficas y escultóricas, la máxima deidad solar maya fue asociada con un venerable anciano.

¿Por qué esa máxima deidad tiene o tuvo rasgos de senecto?, ¿bajo la perspectiva iconográfica de Kinh, qué significó que éste poseyera “rostro de anciano”? Respecto a la segunda pregunta quizás, “rostro de anciano”, expresó, simbólicamente, la *huella del tiempo* en el paso de la vida de cualquier ser humano: la flacidez cutánea de la “cara”, la piel ajada o quebradiza, la coloración blanca del cabello y barba, etcétera, marcan o denotan, fisiológicamente, *la edad o el tiempo de la vida humana*. *El rostro del anciano fue, para los mayas, la revelación existente del tiempo*.

Es importante recordar que *el tiempo* no sólo fue el desplegamiento externo (en lo que respecta al tiempo de vida del ser humano) acentuando en los cambios morfológicos, por ejemplo, sino que también, es el repliegue interno a la génesis particular del hombre. En otras palabras, el tiempo no solamente fue una peculiaridad del envejecimiento fisiológico, sino que también fue algo más allá, más fundamental, que marchó a la par de la propia vida humana y, que a su vez, marcó la biografía de cada individuo y la historiografía de cada pueblo.

Si bien el tiempo es una variante intrínseca de hombre (cuestión ontológica heideggeriana) y el hombre lo es respecto de la historia objetiva, entonces, el tiempo es, también una constante del devenir histórico. Para los mayas el tiempo fue una especie de amalgama donde quedaban fundidas las peripecias humanas y, junto con ellas, *sus mitos, sus costumbres, sus leyendas*.

Para los mayas, la historia del tiempo fue *la historia de sus antepasados*. Esos antepasados fueron los “*moradores antiguos (K’illis kah in yum)*”. En ese sentido, la voz maya “*k’illis*”, significa, exactamente, “*anciano*”. Los ancianos fueron señalados como los *viejos pobladores*, los primeros en el transitar por la “*vida (kuxa’an)*”. No en vano en *las leyendas del Popol Vuh*, contadas por Emilio Abreu, titula el primer capítulo “*Los Abuelos*”.

“*Los Abuelos (...) pensaron cómo harían brotar la luz (...) la tierra (...) los árboles y las flores (...) las bestias, los animales (...) las gentes (...) la libertad y la crueldad*”<sup>(84)</sup>.

En otra página del *Polpol Vuh*, tradición maya-quiché, los *ancianos creadores* se preguntan:

“¿Cómo haremos para formar otros seres que de veras sean superiores y sepan oír, hablar, comprender lo que dicen, *nos invoquen y sepan lo que somos y lo que siempre seremos en el tiempo?*”<sup>(85)</sup>.

En efecto, los “Abuelos” o los ancianos, *los primeros pobladores del mundo*, fueron a la vez, los gestadores de la vida humana. En el orden de la creación generacional los abuelos son ubicados de la siguiente manera:

❖❖❖ PRIMERA GENERACIÓN REPRESENTADA POR KINH ❖❖❖

❖❖❖ SEGUNDA GENERACIÓN: LOS ABUELOS CREADOS POR KINH ❖❖❖

❖❖❖ TERCERA GENERACIÓN: LA VIDA HUMANA CREADA POR LOS ABUELOS ❖❖❖

Así, pues, Kinh fue raíz del tiempo<sup>(86)</sup> y deidad solar con forma humana de anciano.

Ahora bien, el anciano fue también representado de múltiples maneras, con “rostros”<sup>(87)</sup> distintos. Esos rostros fueron el equivalente de las máscaras sagradas. Con el uso de las “mascaras” el anciano se hizo pasar por:

❖ *Itzmná* (sagrado-brujo-del-agua<sup>(88)</sup>: *ojo del viejo dios solar*<sup>(89)</sup>) ❖

❖ *Kinich Kak moo* (*rostro-del-sol* o guacamaya de fuego<sup>(90)</sup>) ❖

❖ *Yaxan Chuen* (gran-mono-artífice<sup>(91)</sup>) ❖

Esos rostros del anciano expresan las “edades” propias de cada periodo histórico. El anciano fue aquel “brujo” capaz de *transformarse o hacer uso* de las “máscaras” de guacamaya, mono o jaguar y, además, *fue el único capaz de recordar el pasado (memoria histórica) y anunciar el futuro (capacidad profética)*. Ese fue el nivel interpretativo de los mayas acerca de la figura del anciano: él fue la memoria viva; en él se depositó la “*tradición (uchbe’n)*”. En ese sentido, el anciano y la anciana, el abuelo y la abuela, fueron venerados y dignificados (debido al universo mítico-religioso que significó sus personalidades) porque sus memorias y sus palabras eran lo único que mantenía “fuerte y virtuoso (*K’inam puksík’al*)” el orden de la moralidad y las costumbres.

Por ejemplo, fue la palabra del viejo sabio o del “brujo intérprete (*ank'in Chilam Balam*)” quien profetizó en el 11 *ahau katun* (periodo Postclásico Superior) la llegada de los invasores españoles al “Nuevo Mundo”. Estas fueron las palabras del gran anciano profeta narradas en *El libro de los libros de Chilam Balam*:

“Ay, entristezcámonos porque llegaron! (...) ay de Itzá, Brujo-del-agua, que vienen los cobardes blancos del cielo, los blancos hijos del cielo (...) Sólo de pecado se hablará, sólo de pecado será su enseñanza (...) Tendréis exceso de dolor y exceso de miseria”<sup>\*(92)</sup>.

Más adelante continuará diciendo:

“Imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, *gobierno de guerra*. Será el tiempo en que guerreen *los viejos y las viejas*, en que guerreen los niños y las niñas y los valientes hombres”<sup>\*(93)</sup>.

Esas fueron las palabras proféticas de los ancianos sabios mayas. Incluso, *anunciaron lo que les esperará a hombres y mujeres senectos* conforme pase el tiempo:

“En el 5 Ahau Katun es el 4 se cuenta (...) *Será época de ahorcar a los hombres de edad avanzada* y será la muerte de los grandes linajes”<sup>\*(94)</sup>.

No es dramático el mensaje maya sino, creo, es demasiado realista en el tiempo de hoy en día. En la época moderna, caso por ejemplo de México (la población de la “tercera edad”, mayores de los sesenta años, consta de 5 millones hasta 1990 y que representa el 6.1 % de la población total del país (Fuente: “La Tercera Edad en México (INEGI, 1997, p. 1). Se estima que para el año 2020, la población senecta se incrementará a 15 millones), los ancianos no son “ahorcados”, pero sí son marginados y excluidos de la sociedad: condenados, la gran mayoría, a morir de hambre, de soledad y de olvido. ¿Las profecías de los

---

\* Pienso que el contenido ético de esa cita refleja la negatividad originaria del hecho histórico de la Conquista. Pero no sólo se trata de un lenguaje profético, sino, que además, opera en la actualidad como un lenguaje reivindicador y cuyo contenido es condición histórica que posibilita la movilización de organizaciones sociales y de frentes de resistencia. Tal es el caso de los indígenas tojolabales, tzeltales, tzotziles, etcétera, de los altos de Chiapas y que el 1o. de enero de 1994 levantaron la voz y dijeron “Ya Basta”. En sus múltiples “comunicados” a la opinión nacional e internacional, se pueden encontrar expresiones que reflejan el contenido ético-histórico. Al referirse a las *voces de los más ancianos* dicen: “*Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas o eran, de cuando nuestra voz era callada (...) Y aprendimos en sus palabras (...) Y caminaba la verdad en las palabras de los*

viejos mayas han acertado en la realidad de los viejos de hoy y, quizás de mañana?

### 1.2.5 En el altiplano andino: los incas

El periodo formativo de la cultura inca (1200 aJC. –100 dJC.) inició con la formación de las comarcas de Tiwanaku y Chiripia, al noreste de Bolivia. El desarrollo, apogeo y culminación de la cultura inca comprendió del 100-1532.

Ahora bien, “dicen que Cuniraya Huiracocha<sup>(95)</sup> era muy anciano. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. Y fue él, creen<sup>(96)</sup>, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de toda clase y las chacras para que el hombre pudiera vivir<sup>(97)</sup>. Por esta razón dicen que Cuniraya ‘fue el padre patriarca’. ‘Sin embargo, aunque no existiera él, el mundo hubiera sido creado’<sup>(98)</sup>.”

Desde el punto de vista de la religiosidad incaica, Huiracocha fue la máxima deidad. Fue el dios que *nació*, según la leyenda, en el gran lago Titicaca y del cual emergieron la tierra y el cielo. Sin embargo, aunque no existen datos sobre su carácter antropomórfico –a excepción del monolito localizado en la llamada “Puerta del Sol” de Tihuanaco, construido en alto relieve–. No obstante, en los relatos mitológicos, Huiracocha fue identificado con “pájaro”, “hombre viajero” o, también, fue llamado “el antiguo” o “el viejo”.

Se le consideró a Huiracocha “pájaro” porque podría estar en “cualquier” lugar, sobrevolar por encima de las geografías. También se le llamaba “hombre viejo” porque se creía que era un dios errante y sabio que, bajo su infinita sabiduría, creó al “hombre (*Runa*)” –en lengua quechua–:

“Cuniraya Huiracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre: yo”<sup>(99)</sup>.

Ese dios viajero se hacía pasar, en sus peripecias por el mundo, por *Inti* o el gran sol que en su recorrido a diario, de Este a Oeste, mostraba el día y la noche. Se decía, también que era un dios “antiguo” o “viejo” porque en él *encarnó el*

---

*más viejos de los viejos*” (“Entramos otra vez a la historia”, mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero de 1994, p. 8.

*tiempo* (exactamente lo que también expresaron los aztecas y los mayas). Su atributo principal era la *experiencia* que, a través de ésta, enseñó a “las gentes las ciencias y las artes” <sup>(100)</sup>.

¿A qué “experiencia” de dicha deidad me refiero?, ¿Acaso se puede hablar de experiencias sufridas y vividas por algún tipo de dios? Sin entrar a polémicas de corte epistemológico, en este nivel interpretativo sólo me refiero a la palabra de “experiencia” como un simple recurso literario, técnico, que permite comprender, en este caso, la cosmovisión incaica. Por “experiencia” me refiero a los *momentos* o *faces* continuas que expresaron los diversos acontecimientos que narran las *edades de la humanidad*. Así pues, en Huiracocha se sustentaron las cuatro edades del mundo (apocalíptica, escatológica, egolátrica y la edad de incertidumbre –que es la época reinante de hoy–). Dichas edades  *fueron necesarias para la transformación del mundo*, pues sin esos acontecimientos no se hubiera *tenido conciencia* del creador.

Una vez bosquejado de manera general la cosmovisión de los incas, ahora sí es posible pasar al papel que jugaron los senectos en dichas cosmovisiones. La función concreta de los ancianos incas se desplegó en dos planos culturales fundamentales: en el religioso–mágico y en el pedagógico testimonial. Veamos.

a) *En el ámbito religioso–mágico*. Todo el horizonte espiritual de los incas se cernió sobre la fe al dios Huiracocha que, lingüísticamente, es definido de la siguiente manera:

<b>APU❖❖❖</b>	<b>KON❖❖❖</b>	<b>TITI❖❖❖❖</b>	<b>WIRA❖❖</b>	<b>KOCHA❖</b>
<b>Supremo❖</b>	<b>Fuego❖❖</b>	<b>Totalidad❖</b>	<b>Tierra❖❖</b>	<b>Agua❖❖</b>

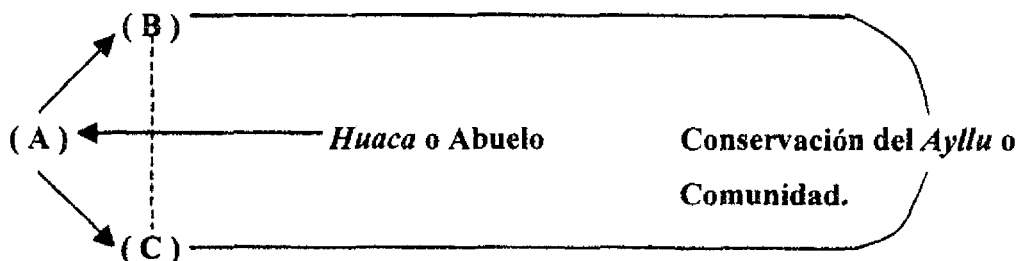
Desde el punto de vista religioso, el mundo de las cosas reales estuvo densamente poblado por la esencia divina de Huiracocha, quien se desplegó sobre la “totalidad” mundana y cósmica en forma de “espíritus”. Esos espíritus al penetrar todo lo existente en el mundo, se transformaron en seres aliados o enemigos del hombre (de ahí el surgimiento del bien y del mal).

A los espíritus benefactores se les llamó *Huaca* o *Anciano*. La palabra “*huaca*” en quechua, se refiere al “Padre Divino” o “abuelo”. Este no fue interpretado como una esencia abstracta, sino fundamentalmente, como un ser existente, concreto, material, vivo. La esencia benefactora del *Huaca* encarnó en la vida personal de los *más ancianos*. Para los incas, alcanzar la edad de senecto (mayor de 70 años y como edad ideal los 100 años) era una especie de recompensa divina. Llegar a la vejez era sinónimo de alcanzar la plena benevolencia y bondad. También creían los incas que la vejez era un resultado positivo alcanzado por aquellos hombres y mujeres que llevaron la vida con rectitud y dignidad:

**❖❖❖SER HOMBRE O MUJER DE BIEN IMPLICABA LLEGAR A SER ANCIANO ❖❖❖**

En efecto, la vejez no fue considerada como una *maldición* sino como un *don* por excelencia.

La función religiosa de los ancianos consagrados consistió en ser *intermediarios* entre lo sagrado y lo profano, entre lo espiritual y lo social. Veamos a continuación el esquema que presenta el historiador peruano, Luis Valcárcel en su obra *Etnohistoria del Perú antiguo*:



EXPLICACIÓN: El Abuelo o el Anciano Mayor (*Huaca*) era el único conocedor de lo sagrado, por eso se le concedía el papel de intermediario (A) entre el reino divino de Huiracocha (B) y el reino humano (*Kuraka*) (C). La finalidad del papel del intermediario de los ancianos consistió en implorar por la protección y conservación del pueblo o comunidad.

Por otra parte, las *mujeres ancianas* o *abuelas* tenían una función religiosa central. En ellas recaía los aspectos formativos de las mujeres adolescentes en el *acllahuasi*, que era el centro de la educación femenina o también llamado “Casa de las Vírgenes” o “Casa de las Escogidas”. Las “jóvenes (*huamacacllas*)” eran seleccionadas para recibir la máxima educación de las abuelas y cuyas lecciones

consistieron en orientarlas en la sexualidad, la danza y en el arte del matrimonio y la doncellerz<sup>(101)</sup>.

La vida religiosa estuvo estrechamente relacionada con la vida moral y social de hombres y mujeres. Las instituciones educativas, por ejemplo, *no estuvieron* en manos de longevos (como si lo fue para los aztecas), pero sí fueron una especie de *consultores* a los cuales necesariamente se tenía que recurrir, ya que eran los *más viejos* los que determinaban los usos y las costumbres de la comunidad.

*En el ámbito pedagógico–testimonial.* Los amautas fueron los *viejos sabios* encargados de anotar la historia del Imperio y de escribir las crónicas heroicas de los ancestros. El relato de los ancianos fue transmitido por tradición oral y por medio de la cual comunicaron su pasado cultural y fundaron su horizonte de comprensión del mundo. Los ancianos fueron los que mejor conservaron la identidad y memoria histórica. En la excelente obra del peruano Ricardo Palma, *Cien tradiciones peruanas*, el autor señala la importancia de los relatos orales y de los *cuentos narrados por los abuelos* y en donde los ancianos primeramente exhortaban, comunicaban, ensañaban, amonestaban, aconsejaban, etcétera y, después , anotaban lo hablado<sup>(102)</sup>.

La responsabilidad comunal de ser–anciano–inca, estribó, precisamente, en conservar y transmitir su pasado cultural y su modo de ser en el mundo. Un dato importante señala que los longevos no solamente enseñaron a pensar y recordar, sino, también, a “sentir”. Llegar a ser anciano significó alcanzar grados de *sensibilidad y emotividad* realmente asombrosos. Por ejemplo, se dice que los ancianos fueron los primeros en “arrojar” lagrimas sobre la tierra y en enseñar a los niños y jóvenes el arte del perdón y la conmiseración<sup>(103)</sup>.

Fueron seis milenios los que sobrevivió la civilización Inca. La gestación del proceso de Conquista fue considerado por los ancianos como una hecatombe. En ese sentido, el ensayista peruano, José María Arguedas, puso en boca de Cien de León (cronista de la colonia), el desgarré histórico que provocó la Conquista en la *subjetividad de los ancianos* de aquella época:

“Y yo me acuerdo por mis ojos haber visto a *indios viejos* estando a la vista de k’osk’o (Cuzco) *mirar* contra la ciudad y lanzar un gemido

alargado, el cual se les *convertiría en lágrimas salidas de tristeza, contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado*"<sup>(104)</sup>.

Años posteriores a la Conquista (1532), los guerreros incas (tal fue el caso de Atahualpa Huañui) invocaron en sus cantos de protesta y resistencia *la figura del anciano*. Así escribió Atahualpa:

"Imashinata	Cómo no abrumado
Mona llaquisha	he de estar de pena
Nuca llactapi	viendo que mi tierra
Shucta ricuspha	de un extraño es ya
Turi cunalla	juntémonos todos
Tandnacushuan	hermanos y vamos
Yahuar pampai	la tierra sangrienta
Huacanacushua	de llanto a regar
Inca Huaca yayalla	¡Oh Inca anciano amado!
Janac puchapi	Desde el cielo alto
Nuca llaquilla	nuestra amarga pena
Ricungi yari	<i>dígnate mirar</i>
Caita yuyashpa	viendo tantos males
Mana huañuni	¿no me he de morir?
Shungu llgshishpa	Corazón no tengo
Causaricumi	y aun no puedo vivir" <sup>(105)</sup> .



“La mirada del médico y el reflexionar del filósofo detentan poderes análogos, porque presuponen ambas una estructura idéntica de objetividad, en la cual la totalidad del ser se agota en manifestaciones que son su significante–significado; donde lo visible y manifiesto se unen en una identidad por lo menos virtual, donde lo percibido y perceptible pueden ser íntegramente restituidos en un lenguaje cuya forma rigurosa enuncia su origen. Percepción discursiva y meditada del médico y reflexión discursiva del filósofo, sobre la percepción, vienen a unirse en una figura de exacta superposición ya que el mundo es para ellos la analogía del lenguaje”

(Foucault, M.: *El nacimiento de la clínica*, 14 ava. Ed., edit S. XXI, México, 1991, p. 140).

# Capítulo segundo

*La gerontología y las ciencias biomédicas*

## 2.1 Delimitación conceptual de la gerontología y la vejez.

El término "gerontología" nace de la raíz griega, *guérontes*, que hace referencia a los ancianos o a los jefes que conformaban el senado de la *polis*. El adjetivo *guerarios* significa venerable y el verbo *guerairein*, que quiere decir honrar. Mientras que la palabra *lógos* se traduce como la palabra, o razón y significa palabras o discurso que estudia "algo".

La gerontología es una ciencia compuesta por otras disciplinas. Normalmente se piensa que es una especialidad de la medicina, la biología y la psicología, sin embargo, eso no es del todo cierto. Antes que nada es la "ciencia de la vejez", es un quehacer o una rama científica interdisciplinaria, es decir, es una ciencia que tiene que ver no sólo con las disciplinas biomédicas, sino también, con la sociología, la economía o la filosofía.

Es a mediados del siglo XX cuando nace la gerontología como un estudio sistemático, analítico y riguroso, encargada de dar cuenta de la totalidad del proceso real de envejecimiento humano. Se divide ésta en cuatro grandes ramas:

1) *Biología del envejecimiento*: Se ocupa del estudio de los órganos y el organismo como totalidad viviente y actuante. Abarca los niveles atómicos, moleculares, celulares y tisulares.

2) *Gerontología social*: investiga los modos de vida de los *ancianos* y sus posición dentro de los diferentes grupos sociales. También estudia a los ancianos como parte del proceso de cambio social; trata de descubrir y explicar la función del medio ambiente o de los sistemas que determinan las actuaciones de los senectos y sus conductas.

3) *Psicogerontología*: da cuenta de las variables conductuales que se presentan a través de las vivencias del envejecimiento y las alteraciones psíquicas que se pueden presentar al disminuir las capacidades orgánicas.

4) *Geriatría*: estudia las enfermedades asociadas al envejecimiento y demanda una atención integral del anciano, con fines de prevención y terapia.

Por su parte la palabra "vejez" nace de la voz latina *vetus* que se deriva, a la vez, de la raíz griega *etos* que significa "años", ajejo.

Desde el paradigma actual de la medicina y la biología, la vejez es definida desde dos procedimientos fundamentales: primero, en función del patrón de referencia cronológica y, segundo, a partir de los cambios morfofuncionales de cuya declinación depende el grado de envejecimiento que, además, se manifiesta de manera heterogénea. Respecto al primero, todas las legislaciones de todos los países e, incluso, los *informes Técnicos de la Organización Mundial de la Salud*, señalan que la "edad biológica" del ser humano se determina por la cuantificación de años de éste. Por ejemplo, el antropólogo Juan Comas en su libro, *Manual de antropología física* señala que en 1930 científicos, como es el caso de Scammon<sup>(1)</sup>, dividieron el proceso de la vida humana en etapas y éstas en años, señalando, a la vez, los cambios morfológicos experimentados por el humano (desde la etapa prenatal hasta la etapa senil). Veamos a continuación dicha división:

ETAPA	DESARROLLO MORFOLÓGICO	CUANTIFICACIÓN DEL TIEMPO
PRENATAL	Ovular	(dos primeras semanas)
	Embrionario	(de dos a ocho semanas)
	Fetal	(de dos a diez meses lunares)
POSNATAL	Infancia	(de dos semanas de recién nacido al año)
	Niñez	(temprana 1-6 años; media 6-10 años, tardía de 9/10-13/16 (niños; 9/11-12/15 (niñas))
	Pubertad	(varones hacia los 14 años; mujeres 13-20 años)
	Adolescencia	(varones 14-20 años, mujeres 13-20 años)
	Madurez	(entre 18-20 y 60 años)
	Senilidad	(después de los sesenta años)

Existen otros criterios de clasificación de las etapas de vida del ser humano, uno de esos es el propuesto por Hernán San Martín<sup>(2)</sup>, que admite el modelo de Scammon pero con la variante de que para el primero la vejez se divide en senectud y senilidad:

CAMBIOS MORFOLOGICOS	EDAD BIOLÓGICA
Madurez temprana	(18-45 años)
Madurez avanzada	(46-55 años)
Senectud	(56-75 años)
Senilidad	(Más de 75 años)

La primeras definiciones de la vejez se gestaron a finales de la década de los cincuentas. Momento histórico en el que empezó a tener auge las investigaciones médico-científicas que pretendían conceptualizarla. Por ejemplo, Peter Medawar en 1956 señaló que la “vejez” es el cambio fisiológico que sufre el individuo y cuyo término inevitable es la muerte <sup>(3)</sup>. Durante esa misma fecha apareció el libro del biólogo Alex Comfort, *The biology of senescence*, en el cual se considera que la senectud es un *proceso de deterioro*: “lo que mide, cuando lo medimos, es una disminución en viabilidad y un aumento en vulnerabilidad (...) se muestra como una creciente probabilidad de muerte con el aumento de la edad cronológica”<sup>(4)</sup>.

En efecto, la definición de vejez hecha por Comfort revela, nuevamente, el sentido tendiente del senecto como sujeto–para–la–muerte.

Durante la década de los sesentas el estudio sobre los aspectos del envejecimiento cobraron un significado de suma importancia, pues, por primera vez, se asoció el estudio de la gerontología con la problemática social (de ahí el nacimiento de la gerontología social). El gerontólogo alemán, G. Rudinger, señala que la gerontología o estudio de los procesos del envejecimiento humano debe estar en estrecha “vinculación con la historia (*geschichtsbezogne Anknüpfung*)”. Desde esa perspectiva el gerontólogo norteamericano, R. Lansing, propuso en 1964 la siguiente definición de vejez:

“Es un proceso progresivo, desfavorable, de cambio ordinariamente ligado a paso del tiempo histórico que se vuelve perceptible después de la madurez y concluye invariablemente en la muerte”<sup>(5)</sup>.

Desde la perspectiva psiquiátrica, Alvin Golfarb, también la define en los siguientes términos:

“El envejecimiento está mejor definido en términos funcionales como un proceso inevitable y progresivo de menoscabo de la *capacidad para adaptarse*, ajustarse y sobrevivir. La senectud es un estado en la cual la disminución de la capacidad funcional, física y mental, se ha hecho manifiesta, medible y significativa”<sup>(6)</sup>.

Dicha “capacidad para adaptarse” fue lo que los filósofos estoicos, Séneca y Cicerón, recomendaban para el buen estado “psicológico” –en términos actuales– del senecto. Respecto a que la salud representa “disminución de la capacidad física y mental”, es una consideración que tiene sus bemoles, pues el buen o mal estado de salud depende de múltiples circunstancias concretas, por ejemplo, el ritmo de vida llevado por el longevo, los condicionamientos socio-económicos y culturales, etcétera (para Platón, por ejemplo, la vejez era una condición necesaria para llegar al conocimiento de la verdad –razones, quizás, las tuvieron las grandes civilizaciones del neolítico–).

Siguiendo la misma línea interpretativa de la medicina y la biología, la Organización Mundial de la Salud (OMS), dio a conocer en 1972 el “Informe técnico” en el que también se considera a la vejez como una situación de “disminución de las capacidades mentales”.

“Diversas investigaciones prueban que el envejecimiento puede manifestarse, no sólo físicamente, sino también mental”<sup>(7)</sup>.

Por otro lado, desde la perspectiva sociológica, las legislaciones de todos los países incluyen la situación laboral como referencia para determinar la vejez en el momento en el que el sujeto está circunscrito al régimen jubilatorio.

En efecto, dichas consideraciones representan el marco general disciplinario por medio del cual las distancias especializaciones de la medicina y la biología se preocuparon por ahondar en los procesos del envejecimiento. los procesos del envejecimiento. Desde el ámbito de la antropología genética, José Francisco Ortíz, escudriña las diversas interpretaciones de la vejez en su obra (“tesis”) *Envejecimiento: ¿Programa genético o desgaste?* y, en la cual concluye:

Una modalidad de la organización del cuerpo y de la personalidad humana marcada por la ruptura con el equilibrio precedente (entre juventud y vejez y que se desfasa *hacia el deterioro* y vulnerabilidad del organismo y personalidad del sujeto”<sup>(8)</sup>.

Es importante la definición de José Francisco Ortíz al suponer que la vejez es sólo una “modalidad” más en la organización *autopoietica* del cuerpo. Pero, habría que tener cuidado en el uso de los términos. Por ejemplo, la “personalidad humana” por ningún motivo y bajo ninguna circunstancia debe ser considerada “deteriorante”, ya que si esa consideración es subsumida en el horizonte cotidiano de los prejuicios sociales, los ancianos *seguirán* siendo considerados como “objetos” incesarios, “improductivos” y hasta “chocantes”. Habrá que ser cuidadoso en el manejo del lenguaje (médico, por ejemplo) para evitar su *instrumentalización* y no caer en la ambigüedad.

## 2.2 Hermenéutica biológica del envejecimiento

En un reciente artículo de los médicos alemanes, G. Rudinger y E. Lanternam, titulado “*Soziale bedingunen der intelligenz im alter*”<sup>\*</sup> afirman, entre otras cosas, que el “punto de partida (*Ausgangspunkt*)” de la investigación gerontológica es el ámbito “biológico (*biologische*)” en su fundamental “relación (*Verhaeltnis*) con otras ciencias (sean las sociales y/o humanas).

La importancia de las ciencias médico–biológicas es central para el estudio del envejecimiento humano ya que constituyen una herramienta científica necesaria par explicar los cambios, los patrones funcionales y las alteraciones que experimentan varones y mujeres en los procesos naturales de sus desarrollos.

Desde el siglo XVIII estudiosos de la medicina se preocuparon por sistematizar y explicar los procesos del envejecimiento (claro, aunque los inicios los hayan sentado Hipócrates y Aristóteles, principalmente). Las preguntas que se formularon tales como: ¿por qué envejecen todos los seres vivientes?, ¿qué tipos de cambios sufre el organismo con el paso del tiempo?, ¿es una ley natural envejecer?, ¿bajo qué tipo de situaciones se acelera el proceso de envejecimiento?, ¿conforme transcurre la vida de cualquier organismo vivo éste se

---

<sup>\*</sup> En dicha revista aparecen dos artículos importantes, el de Rudinger, G. Y Lanemam, E.: “bedingungen der intelligenz im alter” y el de Hedler, T.: “Die bedeutung einer kognitiven persönlichkeits, theorie des alterns” en *Zeitschrift für Georontologie*, “Mitt Ges. Inn. Med.”, Wien, 7, 1997, pp. 390-415. Ambos explican la

va debilitando hasta morir?, ¿cuál es la expectativa de vida máxima que alcanza el ser humano?, ¿como funciona el organismo de "x" sujeto al llegar a la vejez?, ¿qué es la vejez?, etcétera, preocuparon y continúan preocupando a investigadores y especialistas de la medicina, la biología, a psicología, la neurología, la sociología, la antropología y, porque no, también la filosofía.

A continuación expondré las principales teorías biológicas que dan cuenta de los procesos del envejecimiento.

### 2.2.1 Análisis fisiológico

A simple vista los cambios y trastornos somáticos que experimenta el ser humano a través del tiempo son notorios y ampliamente conocidos. En seguida señalaré los cambios físicos que se van manifestando en la edad proyecta.

#### A) En uñas y dientes:

El ritmo del crecimiento de las uñas disminuye proporcionalmente con el paso de la edad. Mientras que a la edad de 20 años crecen a razón de .94 mm. por semana, a la edad de los 60 años disminuye a .60 mm. en el mismo tiempo. La dentadura manifiesta un desgaste de la cara oclusal o atrición, eso aunado a la caída del esmalte y la disminución de la capa de dentina, provocando el deterioro y la pérdida de las piezas dentarias. La pérdida de los dientes ocasiona achicamiento en la parte inferior del rostro de modo que la nariz se alarga verticalmente a causa de los tejidos elásticos.

#### B) En la voz, el cabello y pilosidad:

En muchas ocasiones la voz se dilata y va perdiendo sonoridad debido a la pérdida de dominio sobre las cuerdas vocales y por el endurecimiento de las fibras que elevan el tono al vibrar en la garganta. En cuanto al encanecimiento, una de la más común lesión bioquímica asociada con la senectud, se produce por la despigmentación del bulbo capilar. A consecuencia de la reducción de tirosina en los melanocitos, el pelo blanquea y ralea. La pilosidad se altera, principalmente, en

---

heterogeneidad del envejecimiento, las condiciones óptimas de salud y la importancia de la biología *en su* relación interdisciplinaria en el estudio de la gerontología.



la cara y la cabeza: en esta última es el primer sitio donde nace el pelo y también el primero que lo pierde. Desde luego, no todos los longevos pierden cabellosidad al mismo ritmo y en la misma cantidad. Lo que sí es una regla común, en el caso de los varones, es el crecimiento de vello en orejas, nariz, cejas y espalda. Mientras que en las mujeres disminuye en cejas y aumenta, en poca porción, en barbilla y en extremos del labio superior.

C) En el sistema óseo:

El tejido óseo disminuye debido a la reducción de la matriz proteica del hueso y por la desaceleración del proceso de mineralización de la misma. Eso es un problema constante que padecen los senectos, o sea, sufren de dolores de huesos y en muchas ocasiones padecen de osteoporosis (la sustancia compacta del hueso se vuelve esponjosa y frágil. Los discos de la columna vertebral se comprimen y los cuerpos vertebrales se aplastan entre sí). Los cartílagos y ligamentos se adelgazan y eso produce el encorvamiento. La talla de los viejos (50-85 años de edad) se acorta de 8 a 16 cm. en varones y de 3 a 6 cm. en la mujer. La anchura de los hombros (diámetro macromial) sufren acortamientos. El de la pelvis (bicrestal y bitrocancétrico) aumenta. El tórax se deforma y reduce su diámetro anteroposterior. Los cartílagos y huesos de la cabeza, crecen con la edad. Eso se nota en el aumento de la nariz que, en los 65 a 75 años, aumenta en proporción de 15 mm. Así, también, el lóbulo de las orejas tiende a engrosar y la estructura ósea de la cabeza aumenta de tamaño a una velocidad entre 5 y 8 mm. cada diez años.

Ante tales circunstancias, los efectos de los distintos trastornos del sistema óseo provocan ciertas deficiencias en la locomoción y postura corporal del senecto.

D) En el tejido adiposo:

Conforme aumenta la edad de los ancianos, las grasas disminuyen notablemente. Datos obtenidos con radiografías de tejidos blandos revelan que las grasas acumuladas en la parte subcutánea de la región troncoáster, aumenta y, decrece, en la región abdominal. Cuando existen grandes cantidades acumuladas

en el abdomen ocasiona caída del mismo produciendo fatiga, cansancio y sueño. Más aún, esa sintomatología se agrava cuando existe inactividad física.

E) En el aparato reproductor:

En el varón, a partir de los 70 años y, aún antes, es notoria la "disminución" del impulso sexual (tal vez a causa de los bajos niveles de secreción de las hormonas sexuales y por el descenso en el vigor físico que reduce a su vez el interés anímico). Frecuentemente la sexualidad masculina puede perdurar hasta edad muy avanzada. En el hombre el climaterio o andropausia, tiene escasas manifestaciones, casi todas ellas se centran en la declinación de la potencia genital. Dicha "declinación" no significa la extinción de los deseos o pulsiones de tipo sexual. En cuanto al climaterio femenino o menopausia, a menudo ésta va acompañada de crisis vasomotoras y de conflictos emocionales. Sin embargo, es frecuente que la libido no se altere, ya que el cese definitivo de menstruación sólo puede indicar la imposibilidad de fecundar pero, continuando el flujo de la capacidad orgásmica y del placer sexual.

F) En el tejido muscular:

Es observable que los músculos pierden volumen y consistencia. La fuerza muscular y la capacidad de mantener la tensión de ésta, disminuye considerablemente. La pérdida de fuerza no se debe al debilitamiento de las fibras musculares, sino a la reducción numérica y a las modificaciones de la elasticidad del tejido conectivo que las envuelve, por ejemplo, los músculos dorsales. La velocidad de conducción del impulso nervioso en la fibra muscular, muestra poco cambio. Las variaciones importantes son aquellas que afectan el sistema nervioso central que también se ve dañado por las complicaciones cardiovasculares, produciendo, en efecto, movimientos lentos e imprecisos.

Se considera que el tejido muscular alcanza el máximo de masa a los 40 años en varones y a los 50 años en las mujeres. Pero disminuye, en forma progresiva, aproximadamente seis kilogramos. En el anciano, el tejido muscular es reemplazado por el tejido adiposo (menos flexible y poco resistente) produciendo flacidez en las extremidades. Es recomendable que el anciano(a), para evitar la

pérdida progresiva de tejido muscular, consume cereales y fibras naturales, así como también, mantener continuidad en ejercicios físicos.

G) En el sistema inmunitario:

El nivel máximo de reproducción de anticuerpos en la vida del ser humano, es alcanzado en la pubertad y en la senectud. En la vejez el longevo genera las llamadas “placas de anticuerpos” que le permiten enfrentar bacterias y virus. Si eso es cierto, ¿por qué la tasa de mortalidad es más alta en los viejos? Eso se debe a que el cáncer, por ejemplo, u otro tipo virus, experimentan constantes mutaciones que no son registrados por la *memoria antigénica*. Las células mutantes o virus ejercen una especie de “engaño” y dañan severamente dichas “placas”.

### 2.2.2 Análisis de las teorías evolutivas

La teoría evolutiva es un horizonte explicativo que no sólo da cuenta del origen y desarrollo de las especies a través de fósiles, plantas, seres vivos acuáticos o de la evolución y perfección del funcionamiento fisiológico y orgánico del ser humano, sino que también, ha indagado en los procesos intrínsecos de la vida humana (cultural, socio-política y espiritual): el envejecimiento como una cuestión central en el desarrollo del sujeto.

Fue en el siglo XVIII cuando el evolucionismo tuvo gran apogeo, tanto en el campo de las humanidades como en el de la medicina (especialmente en la biología). En 1745 apareció el primer tratado biológico sobre la longevidad, escrito por el médico francés, Leclerc George Louis –llamado Conde de Buffon-, *Sobre la longevidad de las especies en Historié naturelle générale et particuliere*. Para ese médico, la vejez es un resultado *deteriorante* mecánico del crecimiento evolutivo en cualquier ser viviente. Según él, el hombre alcanza su desarrollo y crecimiento a los 14 años de edad, aproximadamente y, a partir de esa edad, se calcula el promedio expectativo de la vida que es 6 a 7 veces mayor del promedio máximo de crecimiento<sup>(9)</sup>. Sus estudios se enfocaron, básicamente, a calcular la duración de vida, en este caso la del hombre, en el que obtuvo la siguiente ecuación:

$$\frac{Cr}{14\text{años}} = \frac{Lov.}{90-100\text{años}}$$

$$E.V. = Cr.(Lov.) = 14(6) \text{ o } (7) = D.V / x'' S''$$

- E.V. = Expectativa de Vida
- Cr. = Crecimiento
- Lov. = Longevidad
- D.V./x "S" = Duración de vida de determinado sujeto.

El historiador de la biología, Metchnicoff, en su obra *Ensayos optimistas*, comenta que en consecuencia a la teoría del crecimiento acuñada por el Conde de Buffon, obligó a otros biólogos a investigar sobre el fenómeno de la vejez humana. Caso es el de R. Flarens, para quién ésta es el resultado del deterioro de la estructura ósea<sup>(10)</sup>, es decir, la vejez se debe al "crecimiento" de los huesos que alcanza su promedio máximo a los 20 años de edad del sujeto y cuya cifra sirve para calcular la expectativa de vida al multiplicar (20) "por" 5 (periodo en que maduran y envejecen los huesos):

Crecimiento óseo Máximo: 20 años.

Longevidad Máxima 100 años.

$$E.V. = Cr.(Lov.) = 20(5) = D.V / x'' S''$$

Años posteriores a las teorías de Buffon y Flarens, surgió la propuesta del médico Augusto Weismann. Para éste, el envejecimiento es consecuencia natural de la vida de cualquier especie. El ciclo natural del envejecimiento, conlleva, ineluctablemente, a la muerte:

(a) Nacimiento → Desarrollo evolutivo → (b) Envejecimiento → (c) Muerte

↓  
Desarrollo de capacidades adaptativas

¿Por qué envejece y muere el ser humano? Simplemente, señala Weismann, porque la *inmortalidad* en un animal superior –caso del hombre- sería *evolutivamente inútil* y no reportaría ninguna ventaja, además, porque genéticamente es imposible la reproducción de las células somáticas<sup>(11)</sup>.

Bajo la línea evolutivo-interpretativa de la vejez, en 1932 el médico G. P. Bidder, sostuvo que el fenómeno del envejecimiento se debe a que el cuerpo humano, como de cualquier animal superior, genera y desarrolla con el paso del tiempo una *sustancia reguladora del crecimiento* que afecta y paulatinamente va atrofiando el funcionamiento del organismo produciendo el llamado “envejecimiento” y, finalmente, la muerte<sup>(12)</sup>.

En 1952, Peter Medawar, señaló que la vejez es producto del “declive natural” de los organismos vivientes. Esto es que el envejecimiento se debe a la *incapacidad* de dichos organismos para evitar tal declinación ante el poder absoluto de la selección natural<sup>(13)</sup>.

### **2.2.3 Análisis de las teorías celulares**

Siguiendo la revisión historiográfica de la medicina en el estudio de la vejez, comenta Metchnicoff, que las investigaciones genéticas no se hicieron esperar<sup>(14)</sup>. A finales del siglo XIX, los médicos Bütschli y Minot, afirmaron que la vejez tiene que ver con la producción y reproducción de la “estructura celular”. O sea, las células determinan la capacidad de vida de los seres humanos pero, también depende de ellas, la declinación y degeneración del funcionamiento orgánico. Por ende, la vejez es considerada, por ellos, como un proceso en el cual la procreación de las células se debilita progresivamente durante la vida<sup>(15)</sup>.

Metchnicoff también creía en el “factor genético” y de la influencia en el proceso del envejecimiento. En 1907, este médico-historiador, señaló dos causas que producen la vejez: la primera estaba relacionada con factores que se generaban en los intestinos. Eran venenos originados por microbios intestinales, los cuales debilitan el funcionamiento digestivo, dañando el sistema inmunológico y alterando los contenidos bioquímicos de las células; la segunda causa se deriva

de la primera, es decir, es producto de la incapacidad celular por renovarse que, repercute a su vez, en las células nerviosas las cuales, con el paso del tiempo, van mermando y produciendo la vejez. Dice Metchnikoff:

“En la degeneración senil, las células nerviosas se rodean neuronófagos que absorben su contenido, llevando a su atrofia mas o menos completa. Se ha pensado que, para realizar su función fagocitaria, los neuronófagos deben penetrar necesariamente en el interior de las células nerviosas (...) una vez dañadas las células, se genera el atrofiamiento y el envejecimiento de las mismas”<sup>(16)</sup>.

Por ende, la degeneración del tejido nervioso juega un papel decisivo en el proceso de envejecimiento.

En 1957, las investigaciones genéticas sobre la vejez continuaron. El médico nortamericano, R. Willians, atribuyó a los genes pleitrópicos (genes que afectan la característica de un fenotipo) el envejecimiento por el resultado acumulativo de genes dañados. Continuando las investigaciones de Willians, Leonard Hayflick, en su libro *The cell biology of human aging*, observó que había un límite para el número de veces que las estirpes celulares podían traspasarse a un nuevo líquido de cultivo sin perder la capacidad de multiplicarse. Demostró mediante experimentos de laboratorio que el tiempo de vida de una célula se halla estrictamente controlado por el ADN que, regula a su vez, el potencial genético de un ser vivo. En experimentos con células, se intercambiaron núcleos de células jóvenes y viejas. Los resultados fueron: la célula vieja con núcleo joven, reportó un “rejuvenecimiento”, mientras que la célula joven con núcleo viejo, manifestó debilitamiento y consecuentemente sufrió de paralizaciones. Lo importante de las investigaciones de Hayflick consistió en señalar que el envejecimiento está determinado por la información de células las cuales dependen de su multiplicación, duración y regeneración.

En 1963 el médico norteamericano, Leslie Orgel, en su artículo “The maintenance of accuracy of protein synthesis and its relevance to ageing”, sostiene que el envejecimiento es producto del “*error catastrófico*” en la información genética, es decir, durante un determinado tiempo la información de los genes, que codifican la transcripción y traducción de los mensajes del ADN y ARN hacia las enzimas y otras moléculas proteicas, puede estar sujeta a “*error (mistake)*”

mutante. Ese error provoca el surgimiento de moléculas enzimáticas defectuosas que conducen a una merma de las capacidades bioquímicas de las células, produciendo la pérdida de neuronas y la atrofia de músculos y nefronas<sup>(17)</sup>.

A finales de 1964 el doctor R. Walford, en su tratado *The immunology theory of ageing*, opina que el envejecimiento es resultado del “desgaste del sistema inmunitario” y de la invasión de microorganismos exógenos dañinos. Debido a que las funciones inmunitarias declinan con el paso del tiempo, los senectos mayores de 75 años están más propensos a contraer infecciones: respiratorias y gastrointestinales. El sistema inmunitario es una unidad homeostática y de autovigilancia. Las primeras células antibacteriológicas que se ven dañadas con el paso del tiempo, son los linfocitos y la célula macrófago<sup>(18)</sup>.

Siguiendo las investigaciones genéticas, los médicos Rowlatt y Franks, opinan que la vejez es consecuencia de la diferenciación entre células jóvenes y células viejas. Con el paso de los años el ser humano va perdiendo células jóvenes y aumentan las viejas. Esa idea también la compartieron Rowlatt y Levin que, en 1975, demostraron a través de sus experimentos que la vejez es producto de alteraciones morfológicas en las células que van generando irregularidades en los núcleos que modifican su tamaño y propiedades tintoriales, vacuolización de las mitocondrias y acumulación de lipofuscina en el hígado corazón y sistema nervioso<sup>(19)</sup>.

Por su parte, Richar Cutler en su artículo “Evolution of human Longevity and the genetic complexity governing aging rate” sostiene, primeramente, que la vejez es causada por las mutaciones en los mecanismos de regulación genética y que a su vez esas mutaciones son producto del desarrollo evolutivo de las especies. O sea, la vejez es una constante evolutiva que se ha mantenido a través de la prehistoria y la historia y cuyas mutaciones se han experimentado a lo largo del tiempo<sup>(20)</sup>.

Una de las múltiples teorías genéticas sobre el envejecimiento y que ha causado polémica, es la del endocrinólogo norteamericano, Donner Denckla. Según su investigación señala que la hipófisis-pituitaria del hombre produce una sustancia que es la que provoca el envejecimiento. Esa sustancia la denomina

*hormona del envejecimiento o de la muerte*\*. Esa hormona impide la utilización de la tiroxina y el buen funcionamiento de la tiroides. Es sabido que el mal funcionamiento de la glándula tiroides conduce al encanecimiento, a la pérdida del cabello, a las arrugas y resequedad de la piel, a la arterioesclerosis y otros síntomas asociados con la vejez. La disminución de tiroxina, que ayuda a fortalecer la tiroides, desgasta las células y produce trastornos. Al utilizar ratas en sus experimentos, Denckla encontró que si las ratas viejas se les aplica dosis de tiroxina, éstas rejuvenecen un poco, cosa que si se les extrae (tiroxina) a las ratas jóvenes, éstas envejecen prematuramente<sup>(21)</sup>.

Fue hasta principio de la década de los ochentas cuando los médicos e investigadores de la gerontología se preocuparon ya no sólo por la elucidación del proceso biológico del envejecimiento sino, ahora, por la manera de detener y/o aplazar dicho proceso. Fue el caso de la investigadora, Ana Aslan, quien señala que el envejecimiento "puede" *retardarse* mediante la utilización de ciertas sustancias químicas, en particular, el hidrato de cloro para-amino-benzoico dietil-aminoetanol<sup>(22)</sup>.

## **2.2.4 Análisis de las teorías metabólicas**

También el proceso del envejecimiento ha sido estudiado a partir del comportamiento metabólico. Para eso, las diversas teorías que han tratado de explicar las regulaciones metabólicas y su relación con la duración de vida de los organismos, han tenido como punto de partida las investigaciones sobre la energía calorífica.

Debido a que la energía no se puede medir directamente, sólo se le puede registrar a partir del comportamiento térmico de la materia. Para saber el contenido energético de un ser vivo, por ejemplo, recurre a la unidad llamada

---

\* Sería importante retener y repensar que aún en las investigaciones científicas, la vejez es considerada negativamente y asociada con la muerte. Esa percepción negativa puede reforzar los mecanismos prejuiciales y puede animar actitudes en personas que desprecian o sienten fobia por la vejez y contra los ancianos



“caloría”\*. Con base al contenido energético en los animales mamíferos, el biólogo alemán, Max Rubner, señala que todo organismo dispone de una cuota de energía fija para ser usada a lo largo de toda su vida. Estimó que un ser humano hasta la edad de los 80 años, consume de 30 a 55 millones de calorías por libras de peso corporal. Supuso que el envejecimiento es resultado de la pérdida de energía. Con base a la teoría de Rubner, en 1915, el H. Child, consideró que el envejecimiento está relacionado con el crecimiento del metabolismo o pérdida del potencial energético<sup>(23)</sup>.

De mayor rigor fue la propuesta de Raymond Pearl, en su obra *The biology of population growth*, al demostrar experimentos con animales mamíferos y roedores que la duración de vida varía en proporción inversa a la tasa de gasto de energía<sup>(24)</sup>.

❖❖❖ *A mayor cantidad de años menor tasa energética* ❖❖❖

En 1930, Clive Mackay, intentó demostrar que el exceso de suministro de calorías en la dieta alimenticia de “x” sujeto, acorta la expectativa de vida<sup>(25)</sup>. O sea:

*Mayor consumo de contenido energético Menor expectativa de vida*  
*Menor consumo de contenido energético Mayor expectativa de vida*

Continuando con las explicaciones metabólicas sobre la vejez, el médico norteamericano, D. Harman, se abocó al estudio de las calorías presentes en grasas o lípidos. Estimó que el exceso de grasas insaturadas dañan el aparato cardiovascular. Señala que los ancianos con problemas de excesos de grasas insaturadas son más propensos a trastornos cardíacos, metabólicos y psicomotrices. El suministro excesivo de dichos lípidos provoca, lo que Harman

\* Se llama “caloría” a la cantidad de energía calorífica necesaria para elevar 1°C la temperatura de 1 gr. De agua (Cal/g-grado) y cuya lectura es “caloría gramo grado”.

denomina, “radicales libres”, que son los responsables de alteraciones celulares, cánceres y obesidad (desarrollo excesivo del tejido adiposo)<sup>(26)</sup>.

Indiscutiblemente, estudiar el fenómeno de la vejez ha sido y aún continúa siendo tema de análisis. Desde el campo de la bioquímica, por ejemplo, se ha intentado explicar las leyes que regulan el proceso por medio del cual se envejece. El punto de partida de dichas explicaciones, ha sido el estudio de los procesos químico-energéticos en el desarrollo de la vida. Eso muestra que la investigación científica está trabajando por elucidar cuestiones fundamentales que tienen que ver con lo que *somos*.

### 3.2.5 Otras teorías médico-biológicas

partiendo de los signos clásicos del envejecimiento que son, entre otros, la atrofia y la formación de arrugas en la piel y la propensión de la fractura y dolores de huesos, el bioquímico J. Bjorksten, propone una nueva teoría basada en la “aparición de enlaces cruzados”. Los enlaces cruzados están compuestos por dos proteínas: la elastina y la colágena. Con el paso de los años estas proteínas se van cristalizando y van perdiendo flexibilidad en tendones y ligamentos articulares. Esa cristalización también produce la atrofia y la susceptibilidad de los huesos<sup>(27)</sup>.

Otra teoría sobre el envejecimiento fue la de Sacher, el cual sostiene que la longevidad es producto del índice de cefalización alcanzado por cada especie. Para eso encontró la siguiente fórmula:

$$\text{long } x = 0.636 \text{ long } z - 0.225 \text{ long } y + 1.03$$

x= duración de la vida en años

z= peso cerebral

y= peso corporal

Descubrió que mediante esa fórmula se puede calcular la duración de vida de determinada especie<sup>(28)</sup>.

En 1959, L. Szilard, señaló que el envejecimiento es resultado de múltiples factores exógenos. Encontró que los rayos cósmicos atacan los núcleos celulares, alteran la información genética y trastornan el ADN en las síntesis de las proteínas<sup>(29)</sup>.

Ante las situaciones sociales en las grandes urbes de América Latina, Norteamérica, Asia y Europa: contaminación, sobrepoblación, violencias de todo tipo, marginación, pobreza, etcétera, se ha generado una "nueva enfermedad en las urbes" denominada "estrés". En 1970, Hans Selye, en su artículo "Stress and Aging"<sup>(30)</sup>, señala que es el estrés el factor que provoca el envejecimiento, así, como también, trastorna el sistema inmunológico, daña las operaciones cardiovasculares (de ahí el problema de la presión arterial) y altera el sistema nervioso (provocando jaquecas, insomnio, migraña, etcétera). Se ha llegado a demostrar que las tensiones nerviosas provocadas por situaciones sociales, familiares e, incluso, existenciales, conducen al decaimiento total que puede derivar en alteraciones de la conciencia y, en el extremo, en la muerte.

Ahora bien, algo que llama la atención de las explicaciones que hacen los médicos y biólogos, es el patrón relacional que establecen entre:

❖❖❖❖❖Vejez=catástrofe=degeneración=atrofiamiento=alteración=muerte❖❖❖❖❖

Pareciera que la vejez es vista como la culminación de un movimiento lineal evolutivo en el que el ser humano nace, se desarrolla y muere (como si la vida humana tuviera que ceñirse sólo al proceso nacimiento-muerte). Pienso que la cuestión central de la vida humana no es únicamente lo que acotan las investigaciones médico-biológicas:

❖❖❖❖❖❖❖❖SE NACE PARA MORIR❖❖❖❖❖❖❖❖



Morgas Morgas<sup>(31)</sup>, sólo estudian los fenómenos vitales y, desde esa óptica, *la muerte* de los organismos viejos es un hecho natural ineluctable.

Sin embargo, eso implica que a veces los resultados de las investigaciones médico-biológicas pueden ser “contraproducentes” en algunos casos. Por ejemplo:

A) En la práctica geriátrica y en los programas motivacionales, el longevo puede ser más fácilmente presa de alguna “depresión” *cuando se le informa de la deficiencias orgánico-naturales que se producen durante el envejecimiento.*

B) En ocasiones, el anciano inscrito en algún programa de atención médica o de salud y cuando no *existe* un programa de información cuidadosa de los resultados médicos sobre el envejecimiento, *éste puede perder el interés por la vida y por seguir viviendo.*

C) A veces y, como resultado de “A” y “B”, ese anciano(a) se autodesestima a tal grado que se encierra en la prisión de un “yo” esquizoide que, incluso, puede desembocar en la adicción de uno o varios medicamentos antidepresivos que pueden poner en riesgo su salud. Así lo muestra el excelente estudio de Fernández-Ballesteros, *Mito y realidad sobre la vejez y la salud*, en el que afirma que a mayor “acontecimiento” o *información* que tienen personas maduras y senectas sobre posibles enfermedades y trastornos que se contraen *en la vejez*, “mayor” es la *angustia* y el malestar psicológico en ellos. También es mayor el *consumo* de medicamentos alópatas que, en última instancia, *pueden* contribuir al aumento de trastornos y reacciones secundarias que ponen en riesgo sus vidas y salud. Dice Fernández-Ballesteros:

“El consumo de los siguientes medicamentos: medicina para la reuma, medicina para el corazón, medicina para la presión arterial, laxantes y tranquilizantes para dormir (...) si son ingeridos (...) son perfectamente coherentes con los dolores y enfermedades secundarias”<sup>(33)</sup>.

Más adelante señala que el consumo *irracional* de medicamentos, la falta de especialistas en materia de gerontología, la carencia de subsidios para impulsar políticas de apoyo y atención a personas de edad avanzada, la mala información con respecto a los problemas de salud durante la edad senil, etcétera, generan un terrible desconocimiento de los “sujetos” en el cómo enfrentar y *asumir*

*conscientemente* la condición de senecto y del cómo velar por una buena salud y mejoría en la “calidad de vida”. En efecto, otro problema que se deriva de eso, es la evaluación y recetamiento *standard* de médicos generales (pertenecientes al área de “Medicina General”) que *recetan* un medicamento “x” particular para cualquier padecimiento que *pueda* sufrir cualquier senecto. Por eso Fernández-Ballesteros establece la fórmula de simultaneidad: “número de trastornos y de dolores padecidos y número de medicinas ingeridas”<sup>(34)</sup>.

En efecto, todo eso presupone una crítica radical a la institución médica, a las políticas sociales y a la industria de los fármacos. Por el momento basta con señalar la importancia del estudio sobre el envejecimiento humano que han realizado las ciencias médico-biológicas. Claro está que, a pesar de las divergencias, coincidencias y contradicciones que pueden haber entre ellas, sin embargo, posibilitan otras múltiples interpretaciones sobre el tópico de la vejez que no solamente están sujetas al rigor clínico y experimental, sino también, al ámbito que pretendo reiterar: el filosófico (aspecto que más adelante abordaré).

### **2.3 Psicogerontología: pulsionalidad y sexualidad (un abordaje freudiano)**

Gracias a las observaciones y a las prácticas terapéuticas sobre el *modus vivendi* de los ancianos, se han dado resultados realmente novedosos. Por ejemplo, el grupo de los trabajadores de la salud mental, como son Mayer-Gross y M. Roth, señalan que el “modelo”<sup>\*</sup> tradicional del anciano corresponde al de un ser desmemoriado, nostálgico, poco imaginativo, desinteresado por la vida, posesivo, egocéntrico, depresivo, temeroso, sin impulsos ni deseos<sup>(35)</sup>. En efecto, esos adjetivos o “catálogo” negativo de la patología de los ancianos, no son

---

\* La visión general que se tiene de los ancianos proviene, según K. Jung, de los modelos o arquetipos simbólicos que proyecta toda actividad humana. Existen dos modelos de ancianos: por un lado el anciano portador de la fragilidad, la torpeza, el achaque, la enfermedad y del malhumor; por el otro, el anciano asociado con la virtud, la sabiduría, la ecuanimidad y solidaridad. Esos dos paradigmas “imaginarios” son denominados por Jung “*puer senex*”<sup>(34)</sup>. Dichos modelos, al igual que muchos otros, nacen de la actividad natural de la psique humana. A pesar de que se trata de proyecciones “imaginarias”, sin embargo, no significa que sean irreales o ficticias. Son, en efecto, proyecciones reales, concretas, que se circunscriben en la actividad socio-cultural del hombre.

compartidos por los psicogerontólogos<sup>\*\*</sup>. El rechazo consiste en *no aceptar* el arquetipo negativo del anciano (sobre toda la tesis que señala que en la vejez todo impulso cesa).

Cabe preguntarse, ¿qué significa la palabra "*pulsión*"?, ¿con el paso del tiempo desaparecen las pulsiones en el ser humano?, ¿los ancianos son seres aún con pulsiones?, ¿cómo y de qué manera se manifiesta la sexualidad de los ancianos? Veamos.

Antes de que estallara la llamada "Primera Guerra Mundial", S. Freud escribió uno de los múltiples ensayos titulado *Más allá del Principio de Placer*. El concepto de "Principio de Placer (*Lustprinzip*)" es el eje rector por medio del cual se estructuran las categorías psicoanalíticas como son, "*principio de realidad*", "*placer*", "*no placer*", "*instinto de autoconservación*", "*energía libidinal*", etcétera. En esa obra Freud habla de las "pulsiones" y las asocia con los "instintos sexuales" (*Sexualtrieben*) que fueron analizados en su ensayo de 1922 titulado *Psychoanalyse und Libidotheorie*.

Las pulsiones, los institutos o los deseos, responden a un horizonte común proveniente del "inconsciente" que todo ser humano porta en la profundidad de la psique. Para Freud es el de "instinto sexual" el que rige y motiva las acciones de mujeres, varones y niños. El instinto sexual es el concepto por medio del cual el ser humano tiende a la búsqueda de la experiencia de *vivir el placer*. Dice Freud:

"La postergación de la satisfacción y el renunciamiento de alguna de las posibilidades de alcanzarla, nos fuerza a aceptar pacientemente el no placer por medio de un rodeo (para) llegar al *placer*"<sup>(36)</sup>.

El "principio de placer" implica, simplemente, la capacidad del hombre no solamente para experimentar el goce (visión hedonista) sino, ante todo, la reproducción y desarrollo de la vida. En ese sentido, todo instinto, deseo o *pulsión*, es una *fuerza tendiente a la conservación de la vida*:

---

<sup>\*\*</sup> La psicogerontología investiga las variables conductuales que se presentan a través de las vivencias del envejecimiento y las alteraciones psíquicas que se pueden presentar al disminuir las capacidades orgánicas. En la actualidad, existen una gran cantidad de bibliografía dedicada a la psicogerontología entre las que sobresalen; Asil, G. y Reig, E.: *psicología y envejecimiento*, edit. Ge.Ac. México, 1994; Carstensen, L. Y Edelstein, a.: *Gerontología Clínica: el envejecimiento*, edit. Martínez de la Roca, México, 1989; Ferrey, G.: *Psicología del envejecimiento*, edit. Masson, Barcelona, 1991; Kaufman, I.: *Psicología normal de la vejez*,

“Un instinto sería, pues una fuerza interior de lo viviente orgánico a la reproducción de un estado anterior”<sup>(37)</sup>.

Para los objetivos de esta investigación lo importante es afirmar la pulsión como una cuestión de *vida* aunque, para Freud, tiene ésta su contrapartida que es la muerte o “principio de muerte (*Todesprinzip*)”. Cuando se habla de la enigmaticidad de la muerte, sólo se hace desde la óptica de la biología, es decir; la muerte como proceso natural de la vida humana. El problema de la muerte estriba, según Freud, cuando ésta se torna “deseo”, “anhelo” o “voluntad” de exterminio (sería exactamente la “patología” del suicida). Al referirse Freud al “principio de muerte”, dice:

“El fin de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: lo no viviente era antes que lo viviente”<sup>(38)</sup>.

El “principio de muerte” se constituye como *destino* de toda cultura que lo genera y regenera.

“El *Super-Yo* domina entonces como una cultura bajo el instinto de muerte (...) Podemos decir que el *Ello* se encuentra bajo el dominio del instinto de muerte, modo, pero poderoso, y que quiere obtener la paz acallando, conforme a las indicaciones del principio de placer, al *Eros* perturbador”<sup>(39)</sup>.

El “instinto de muerte” es el poder implacable que se impone sobre la vida (eso se debe a la experiencia histórica de la llamada “Segunda Guerra Mundial” que le tocó vivir a Freud).

Es curioso el interés por investigadores y médicos que hoy en la actualidad dedican *su* tiempo a estudiar e implementar psicodinámicas orientadas a “rescatar” y “valorar” el “instinto de muerte”. Tal es el caso de la notable tanatóloga, Kübler-Ross (que por cierto ha reflexionado sobre la muerte y los ancianos) quien señala que la “muerte es la gran transición”<sup>(40)</sup>, es el “principio-fin” que redime y libera.

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de la dialéctica pulsional del “principio de placer” y el “principio de muerte”, de “Eros” y “Thanatos”, en la psique del anciano?

---

edit. Eudeba, Buenos Aires, 1987; Kats, D. y otros: *Psicología de las edades (del nacer al morir)*, edit. Espasa-Calpe, Madrid, 1985; entre muchos otros.



Al llegar a los sesenta y cinco años de edad, Freud empezó a reflexionar sobre la *senectud* en su artículo "Neurosis y Angustia", aunque en una de sus cartas fechadas el 21 de mayo de 1894, escribió:

"En todos los casos (...) la neurosis se debe a trastornos de la vida sexual (pulsiones enfermizas) (...) los epígrafes más generales bajo los cuales puede clasificar las neurosis son los cuatro siguientes: 1. Degeneración; 2. *Snilidad* (¿qué puede significar esto?); 3. Conflicto; 4. Conflagración"<sup>(41)</sup>.

Por principio de cuenta, los impulsos o las pulsiones, son "fuerzas" intrínsecas del ser humano. Ellas están presentes en *todas las edades biológicas*. Es una falacia considerar que los *senectos*, por ejemplo, *carecen* de impulsos, deseos o pulsiones.

La primera prueba que demuestra Sigmund Freud sobre las pulsiones de los ancianos nace de la tendencia *natural* de todo ser humano al afirmar la vida ("principio de placer") y del temor por *morir*. En ese sentido, las pulsiones están íntimamente ligadas a la *vida* y esta última abarca todos los aspectos del ser humano (en este caso el del anciano).

Las pulsiones son multiformes y se manifiestan y orientan de diversos modos que van desde el simple impulso por afirmar cuestiones vitales hasta el deseo de morir. De una manera o de otra, las pulsiones están presentes en la vida anímica, emotiva, fisiológica, social, cultural, espiritual.

Por otro lado, Freud habla de la vejez y la relaciona, principalmente, con la sexualidad. La primera premisa de investigación clínica consiste en que los ancianos son sujetos de pulsiones y, por ende, de *energía libidinal*. Por tanto, concluye Freud, que es falso considerar al *senecto* (sea varón o mujer) como un ser asexual. Lo que sucede es que en el proceso fisiológico del envejecimiento se van fraguando la "degeneración" y "conflagración" de la genitalidad y no de la sexualidad. Eso es importante porque no es lo mismo "sexualidad" que "genitalidad". Esta última sólo es una parte del proceso global de la sexualidad:

"Es necesario establecer una neta distinción entre los conceptos de lo "sexual" y lo "genital". El primero es un concepto más amplio y comprende muchas actividades que no guardan relación con los órganos genitales"<sup>(42)</sup>.

“Degeneración” y “conflagración” significan *alteración o trastorno* debido a la *acumulación de tensión sexual física que repercute en el psiquismo del anciano*.

Señala Freud:

“La angustia que surge en la *senectud* (...) requiere de distinta explicación. En tal caso, la libido no disminuye, sino que al igual que el periodo del climaterio de la mujer, la producción de excitaciones somáticas se incrementa a tal punto que el psiquismo (del anciano) manifiesta una insuficiencia relativa para denominarla (dicha producción de excitaciones)”<sup>(43)</sup>.

La opinión vulgar cree que el anciano es ser impotente sexual ya que carece de energía libidinal (y si lo es, es porque existe una disfunción en el aparato psíquico y orgánico que no necesariamente se hace presente en la vejez, sino muchas veces en edad presenecta). Además no se percata que la llamada “impotencia sexual” (término que se cree que es negación de la libido) es la suma de efectos inhibidores, reacciones neuróticas ante la falta de erección (masculina) o de fertilidad (femenina), etcétera, durante el transcurso de la vida.

Es obvio que si no hay erección (cuando no es ingerido ningún tipo de estimulante como, por ejemplo, el *Viagra*) no hay coito y si no hay relación genital se cree que *no hay placer*. Lo primero y lo segundo es cierto pero, el último *no lo es*. El placer sexual no necesariamente implica genitalidad sino que es algo más profundo y amplio; encierra la dimensión total de la persona que va desde la sensualidad de un gesto, una caricia, un beso, hasta la coparticipación de emociones, sensaciones, gustos e intereses comunes.

Freud piensa que probablemente el proceso biológico que repercute *negativamente* en la sexualidad del anciano, es el climaterio.

Una falta de conocimiento de lo que significa la andropausia y la menopausia puede conllevar a un estilo de vida enfermizo y neurótico. De hecho, la neurosis del anciano hay que “diagnosticarla” en lo que fueron los cuadros clínicos de *su* climaterio. Eso se auna al problema hormonal que se experimenta durante ese periodo (en la mujer disminuye considerablemente la producción de estrógenos y en el hombre la producción de testosterona).

En ese sentido, es comprensible la “neurosis de angustia” (sexual) del anciano, el cual ya es un problema específico de la etiología. Freud resume la cuestión de la sexualidad del anciano en los siguientes términos:

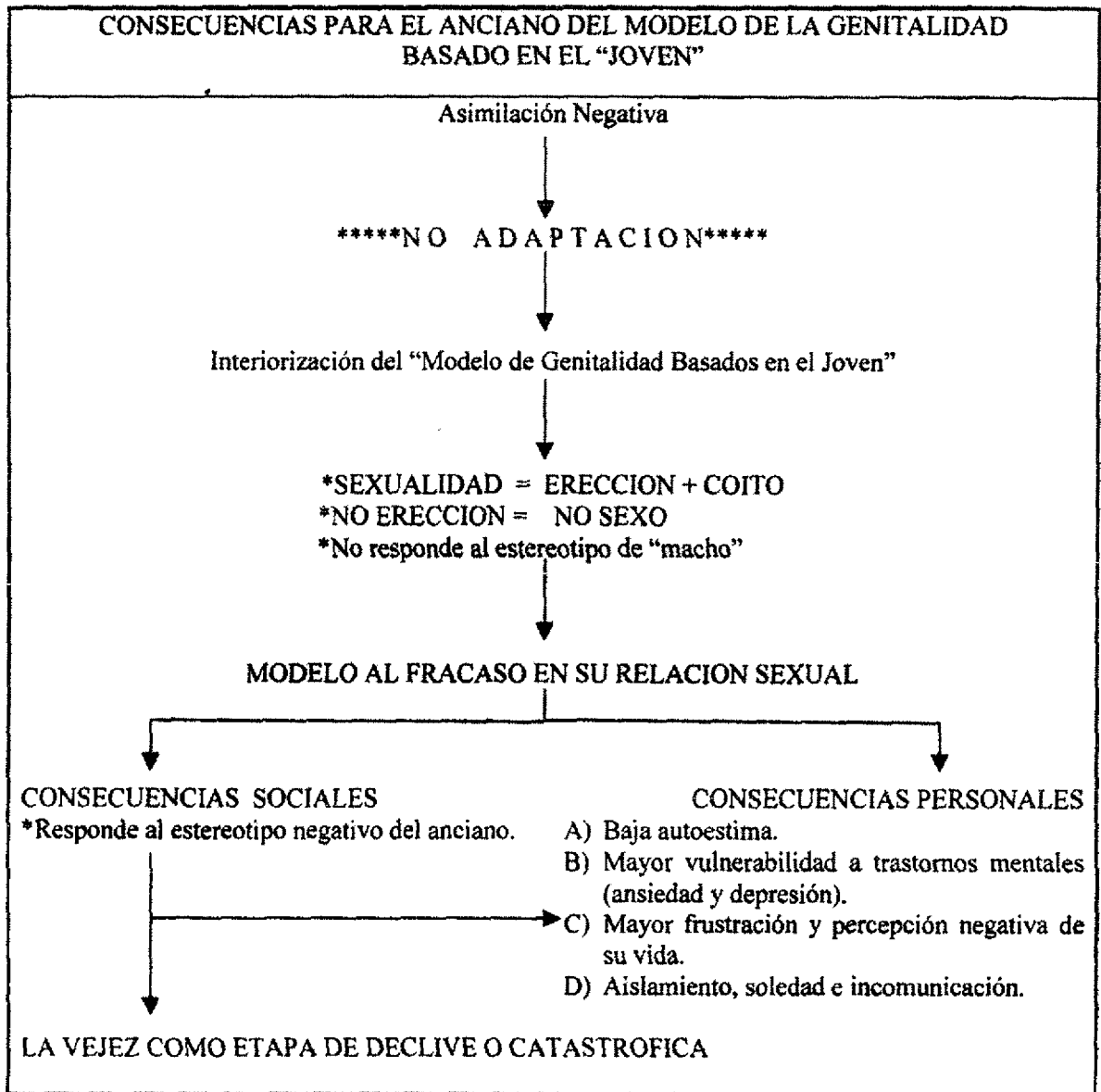
“En La neurosis de la angustia (del anciano) (...) se habría producido la siguiente anomalía de dicho proceso: la tensión física crece y alcanza su valor liminal en el que es susceptible de despertar un afecto psíquico (...) no pudiéndose formar un *afecto sexual* por faltar algo en las condiciones psíquicas necesarias”<sup>(44)</sup>.

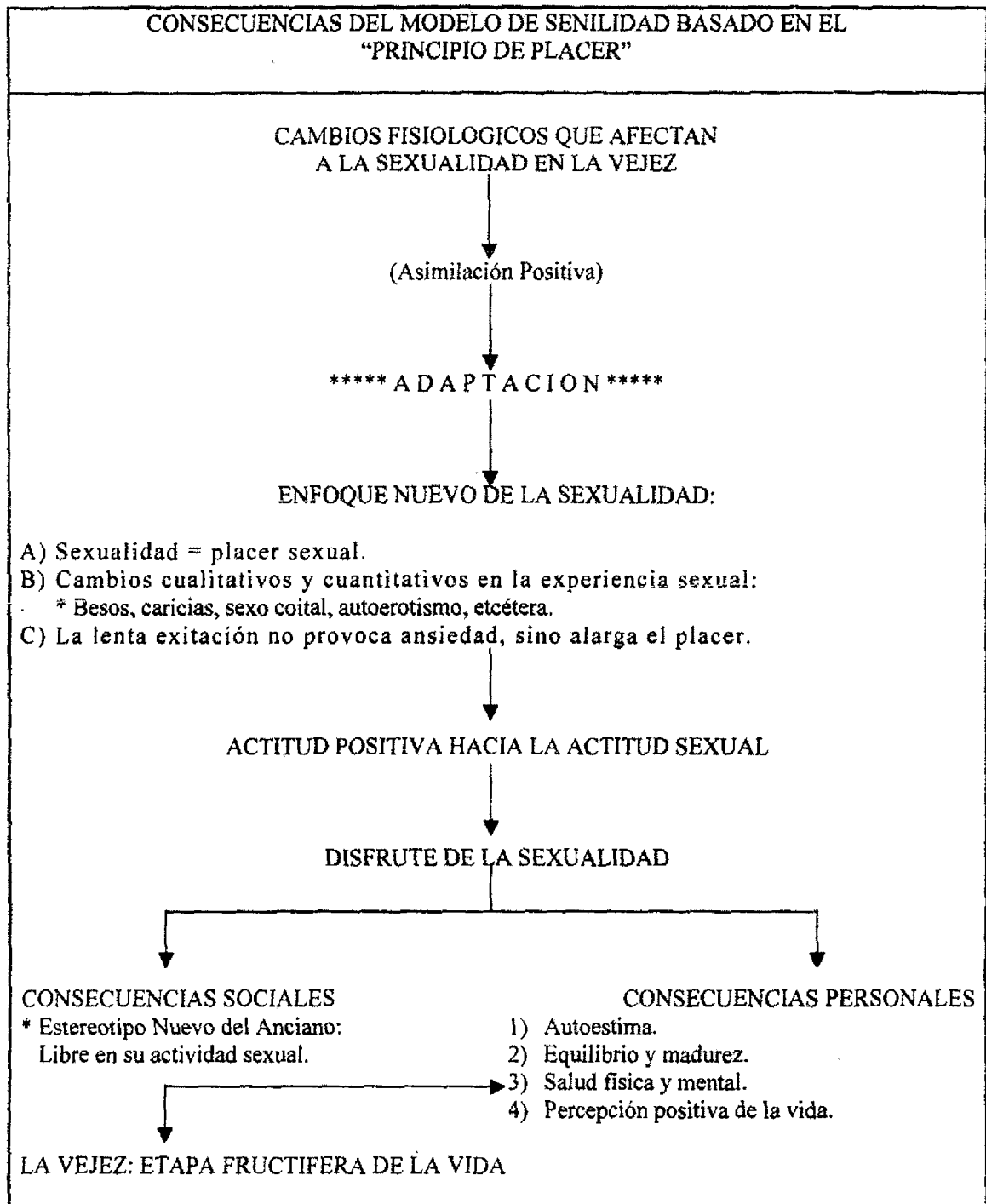
Ese algo que menciona Freud depende, a mi modo de ver, de las condiciones psíquicas familiares y culturales de cada sujeto. La angustia, que conlleva a las alteraciones psico-sexuales del anciano, tienen que ver con los casos de:

- a) Personas “*virgenes*”.
- b) Personas con abstinencia deliberada.
- c) Abstinentes obligados.
- d) Mujeres sometidas al coito interrumpido.
- e) Hombres que practican el coito interrumpido.
- f) Exceso en el deseo y las fuerzas.
- g) Hombres ocasionalmente abstinentes.

Para algunos gerontosexólogos, tales como Francisco Romero y Henar González, señalan que el “modelo” *idóneo* de las pulsiones (sexuales) del anciano es aquel que corresponde al del *placer*, basado en el desarrollo de las capacidades *adaptativas*. Mientras que el “modelo” *enfermizo* de las pulsiones de éste es aquel que se sustenta en el de la *genitalidad*, el cual conlleva a la concepción *negativa* de la sexualidad en la vejez. Veamos a continuación los dos “modelos” (positivo: placer; negativo: genitalidad) comunes del modo de vida pulsional de los ancianos.

Modelo 1:





Lo fundamental es, ahora, examinar con cuidado el carácter pulsional de ancianos y ancianas y descubrir, no sólo los factores neuróticos o enfermizos de sus vidas psíquicas, sino ayudar a *liberar* esas pulsiones en *pro* del *placer de vivir*. Por tal motivo, comparto las conclusiones sobre la sexualidad senil que señala M. Rodríguez:

“1) La edad no es un impedimento para el disfrute de la sexualidad. La sexualidad en los viejos no es anormal ni “sucias”, 2) Una persona que es sexualmente activa en su juventud, tiene mayor posibilidad de ser activa en la Tercera Edad; 3) Urge eliminar tabúes que frenan la realización sexual del anciano; 4) no debe haber reglas institucionales encaminadas a evitar la intimidad de los ancianos que así lo deseen; 5) Hay que promover una cultura de información y apertura acerca de la vida sexual en las diversas etapas de la vida, con énfasis en la Tercera Edad; 6) hay que animar al anciano a que exprese sus dudas e inquietudes acerca de su sexualidad y tratar de orientarlo con veracidad”<sup>(45)</sup>.

Permítaseme terminar estos renglones con un breve pasaje de una bella carta que escribió Freud a la edad de ochenta años y donde, a pesar de todo, queda de manifiesto su amor a la vida y su *impulso* a seguir viviendo:

“*La vida a mi edad* no es fácil, pero la primavera es bella y también lo es *el amor*”<sup>(46)</sup>.

Tres primaveras después Freud murió de enfermedad (carcinoma) pero *no de vejez*.

## 2.4 Neurogerontología y reproducción de la vida

Cuando alguien se le pregunta: ¿cómo estás?, ¿Cómo te encuentras?, ¿cómo te sientes?, las respuestas tienden a reflejar, a manera de un monitoreo general, los estados de la *corporalidad*; esta última en tanto que un *todo* organizado “autopoieticamente”<sup>(47)</sup>. Las diversas funciones que se realizan al “interior” de la vida corporal humana, poseen grados distintos de realización y múltiples procesos complejos. Así por ejemplo, el sistema sanguíneo, cuyo órgano regulador es el corazón, se interrelaciona con las funciones neuronales cuyo centro rector es el cerebro. El aparato cerebral es el responsable, en buena medida, de la *reproducción de la vida*. A su vez, el cerebro se compone de grupos

neuronales interconectados cada uno de ellos por millones de neuronas. En esa interconexión se establecen códigos o “circuitos” en donde las corrientes de información neuronal “entran”, “salen” o “retornan” en variadísimos movimientos mutuamente complicantes.

Una de las múltiples funciones del cerebro humano que quiero enfatizar, es aquella que se refiere al ejercicio del sistema “afectivo–evaluativo”. Dicho ejercicio es fundamental en la vida de los seres humanos ya que se trata de una función que permite visualizar los complejos mecanismos que determinan los estados corporales, sensitivos, cognoscitivos y conductuales del sujeto. El “afecto” es entendido simplemente como un “estímulo”. Este último se hace presente por una señal captada por el cerebro, por mediaciones receptoras y transmisoras neurológicas especializadas que efectúan como resultado, después de otros momentos, una “categorización perceptual”, por reconocimiento selectivo, adaptativo a la reproducción de la vida del organismo. Así se va formando “mapas” o estructuras grupales de neuronas que reaccionan ante eventos presentes y los relacionan con eventos pasados.

Pero el cerebro no sólo está sujeto al “acto–afectivo” proveniente del exterior, sino que también está dotado *para* “evaluar”, “definiendo” o “categorizando” los estímulos (pongo por caso el concepto de “dolor” que *experimenta* “x” anciano al padecer carcinoma (enfermedad–estímulo). Todo el sistema afectivo–evaluativo constituye un momento del proceso de “nominalización” o categorización que a su vez reorganiza el sistema de “valores” (mediaciones, objetos ya registrados por los mecanismos neuronales) sobre la base de estructuras lingüístico–culturales identificables. En ese orden de cosas, el lenguaje (fonología, léxico, sintaxis y semántica) es un subsistema *ad hoc* originado filogenéticamente por la especie *homo* (que fue desarrollando el córtice cerebral por la evolución), a fin de nombrar y comunicar el mundo perceptivo global\*.

---

\* En el nivel neurolingüístico, algunos especialistas, es el caso de Mercé Jódar, han investigado el deterioro de ese nivel en ancianos. El síndrome del deterioro neurolingüístico en éstos, puede conllevar a la detección de la *demencia* y de donde deviene el problema de Alzheimer. Por tanto, la difusión neurolingüística en el proceso normal de la vida, se *agudiza en la senectud*. (Véase su artículo “Deficits y habilidades

En ese sentido, “las funciones más complejas del cerebro humano (emociones “secundarias”: la felicidad, la categorización, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la *autonomía*, la libertad y la responsabilidad del sujeto—ético—cultural e histórico) *subsumen* las meras funciones físico—vitaes de los cerebros “menos” desarrollados de los animales pre—humanos”<sup>(47)</sup>. El sistema evaluativo—adfectivo es un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Dicho sistema constituye, estrictamente como “deben ser” las mediaciones necesarias del ser viviente. Por ejemplo, “yo tengo hambre”, es un enunciado descriptivo. El ser humano, como viviente, necesita comer alimentos para vivir, sino lo hiciera moriría. De ahí que el sistema evaluativo cerebral, como “sistema de alarma”, “juzga” la situación de “hambre” como *peligro* y “deduce”. “yo *debo* comer alimentos” para sobrevivir<sup>(49)</sup>.

Ante tales circunstancias, el cerebro se constituye como eje rector del desarrollo y la reproducción de la vida. El sistema cerebral no solamente es evolutivo (desde el parámetro de la historia y la evolución de las especies), sino también lo es en la vida *ulterior* del ser humano. Por ejemplo, el desarrollo cerebral del niño se va complicando y perfeccionando durante el paso de los años. así se observa que en el caso d la estructura cerebral del anciano, ésta no es contraria a la del niño (si en el niño su funcionamiento cerebral es *tendencialmente evolutivo*, en el anciano no es necesariamente *involutivo*). Lo que sucede es que los llamados “problemas mentales” que en ocasiones se manifiestan en personas de edad avanzada, son producto de ciertas disfunciones localizadas en los circuitos neuronales o neuro—transmisores. Esas disfunciones *no son* resultado del envejecimiento, sino muchas veces son congénitas. Lo cierto es que durante la vejez la estructura cerebral de muchos senectos *es más susceptible* de sufrir ciertos cambios (bioquímicos, neuropsicológicos, etcétera). Tiene razón el médico y neurólogo, J. Brailowski, al referirse que el funcionamiento del sistema cerebral

---

neuropsicológicas en el envejecimiento normal” en *Envejecimiento y Psicología de la Salud*, op cit. P. 183 ss.).



del anciano *no es involutivo*, sino que se trata de un funcionar “*averiado*”<sup>(59)</sup> por múltiples causas (psicológicas, bioquímicas, existenciales, culturales).

“Cerebro averiado” no significa “enfermedad”, síndrome degenerativo, sino *susceptibilidad* posible de sufrir daños o alteraciones producto de factores internos y/o externos. Por tal motivo, estudiar los mecanismos neurobiológico actuantes en la dinámica cerebral de los ancianos, es intentar descubrir los factores que determinan, no sólo lo que es importante para las exigencias médico-clínicas, sino lo vital para todo ser humano; la producción y reproducción de una vida plena y saludable en todos los sentidos.

Ahora bien, para los investigadores<sup>(51)</sup> experimentales de los procesos neurológicos de personas de edad avanzada, el estudio del envejecimiento cerebral se ha convertido en cuestión de interés. Una de las aportaciones más relevantes de esas investigaciones es el haber puesto de manifiesto que las funciones lingüísticas y memoriales del hemisferio izquierdo se hallan mejor conservadas. Claro está que esas aportaciones corresponden a resultados provenientes de casos experimentales y comparativos (entre sujetos de diversas edades) ya que también se reconoce que no necesariamente las funciones del hemisferio derecho sean las más susceptibles de experimentar algún tipo de avería, pues se dan los casos en que en que las operaciones visuales, gustativas, olfativas, etcétera, no sufren *ningún* tipo de daño. En ese sentido, como bien dice el neurólogo norteamericano, R. Strub, en su obra *The Mental Status Examination in Neurology*, que las posibles alteraciones que sufre el sistema cerebral de personas ancianas *en condiciones normales del envejecimiento* son relativamente exactas, ya que el proceso del envejecimiento normal no implica necesariamente degeneración y déficit <sup>(52)</sup>.

Para los neurogentólogos medir las alteraciones neuronales resultan difíciles de cuantificar e identificar. La única vía confiable para detectar tales alteraciones es por medio de la sintomatología, pues;

“Un síntoma, sea somático o psicológico, consiste en una *queja*, preocupación por algo. El signo, por el contrario, es la manifestación externa de un cuadro clínico (e. g. fiebres, temblores o llanto). Los síntomas son las claves para descubrir los trastornos”<sup>(53)</sup>.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Tanto Cohen, Brailowski y Strub, señalan que las posibles "alteraciones" o "suscceptibilidad de daño" que experimenta el cerebro de ciertos longevos se manifiestan, sintomatológicamente, en tres niveles fundamentales.

- I. Demencia.
- II. Trastornos orgánicos.
- III. Depresiones.

I. El fenómeno de la demencia senil ha sido poco estudiado. Según Carmelo Vázquez y Gerardo Lozaya en su *Evaluación y diagnóstico diferencial de los trastornos depresivos en personas de edad*<sup>(54)</sup>, demarcan las siguientes características de la demencia en personas de edad avanzada:

Comienzo del trastorno	....	No puede estimarse con precisión.
Curso clínico	....	Lenta progresión de síntomas.
Duración	....	Indeterminada.
Antecedentes psiquiátricos	....	Raramente.
Déficit neurológico	....	Afasia, Apraxia, Agnosia.
Quejas	....	Poco frecuente.
Afecto	....	Labilidad emocional.
Memoria	....	Alteraciones más severas para acontecimientos más recientes.
Actitud ante la exploración	....	Esfuerzo, errores y olvido.
Ejecución	...	Fracaso general.
TAC	...	Atrofia.
EEG	...	Lento.
Fabulación	...	Presente.

Se estima que las víctimas seniles que padecen demencia no representan, *estadísticamente*, un porcentaje considerable. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS)<sup>(55)</sup> el porcentaje de dementes seniles es apenas del 3% de la población longeva mundial. A pesar de que el porcentaje es "mínimo", eso no implica que los estudiosos de la salud y los investigadores sociales no se interesen por dicho fenómeno.

II. Los trastornos orgánicos sí representan una cuestión central en los problemas de la neurogerontología. Indiscutiblemente, todo trastorno orgánico condiciona el estado de ánimo (estímulo–afectivo). Veamos con detenimiento.

Por principio de cuenta, no hay que exagerar en la mala salud de los ancianos. Por ejemplo, ellos padecen menos enfermedades agudas que los jóvenes, pero sí padecen más enfermedades crónicas. Dicen C. Vázquez y G. Lozaya:

“De hecho, al menos un 20-35% de los ancianos con enfermedades crónicas concurrentes están deprimidos. En todo caso el impacto de la enfermedad viene modelado por varios elementos: a) buena integración social; b) jubilación satisfactoria; c) situación financiera desahogada y d) ambiente estimulante”<sup>(96)</sup>.

El aspecto socio–económico en tanto que factor fundamental que determina las condiciones de salud de los ancianos, será analizado más adelante. Por el momento, quiero referirme al problema de las enfermedades o trastornos orgánicos normales de estos.

Las causas de los trastornos orgánicos más comunes en las poblaciones longevas son por:

- 1) *Efectos de sustancias y medicamentos (hormonas y antihipertensivos).*
- 2) *Enfermedades del SNC (Parkinson, demencias y síndromes).*
- 3) *Alteraciones metabólicas y endocrinas (déficit de vitamina B<sup>12</sup> e hipotiroidismo).*
- 4) *Enfermedades autoinmunes (reuma).*
- 5) *Cánceres (páncreas, digestivos, pulmonar e hipófisis).*
- 6) *Otras (anemia, cirrosis, colitis ulcerosas, etcétera).*

Las diversas formas en que los trastornos orgánicos condicionan los estados de ánimo de los individuos senectos se debe a tres factores centrales:

1. Incrementos en las enzimas monoaminoxidasa (MAO).
2. Cambios neuroendocrínicos.
3. Decrementos en neurotransmisores (norepinefina, acetilcolina y, posiblemente, adrenalina) disponibles en el cerebro.

Por ende, los efectos de esas tres alteraciones neuroendocrínicas son:

- Reacciones nocivas en la dosificación o medicación de antidepresivos (aspecto comentado y *denunciado* por Fernández Ballesteros).
- Disminución de sueño de fase IV (sueño profundo) e incremento de pesadillas y fase I (sueño ligero).
- Desequilibrio homeostático entre necesidades psíquicas individuales y las exigencias del medio ambiente en el cual el sujeto de edad avanzada necesita hacer un gran esfuerzo para *adaptarse* a los múltiples cambios ante los cuales *tiene* que enfrentarse. Es a partir de este punto en el cual los desequilibrios orgánicos alteran y modifican la vida anímica y psíquica, circunscribiéndose en cuatro ámbito, según las investigaciones recientes de los neurobiólogos franceses, J. P. Junod<sup>(57)</sup> y G. Goda<sup>(58)</sup>, fundamentales de la vida humana:

a) *Modificaciones físicas*: implican cambios de aspecto exterior, trastornos sensoriales, debilidad y fatigabilidad, que originan en la edad senil, una sensación de inferioridad tanto en relación con los elementos más jóvenes de la comunidad, como con la imagen que de su propio pasado conserva el interesado. Los esfuerzos físicos de esta edad suelen acompañarse de un consumo excesivo de calorías que ocasiona pasividad, principalmente.

b) *Modificaciones intelectuales*: los estudios psicométricos enfocados sobre varios grupos de ancianos han evidenciado, contrariamente a lo manifestado en las alteraciones físicas, *buen rendimiento cognitivo* (reflexión, verbalidad y memoria). Pienso que coincide con lo señalado por Platón al considerar que *los ancianos* eran los *mejores* para ejercer el arte de la dialéctica. Bajo esas investigaciones también se acota que la actividad intelectual de *muchos* senectos *no decrece*, sino por el contrario, tiende a *hipercrear* (sin duda alguna depende de hábitos, costumbres, intereses personales, factores socio-culturales, etcétera, bajo los cuales el sujeto-anciano desarrolla su vida personal).

c) *Modificaciones afectivas*: éstas suelen ser numerosas y decisivas en el mundo senil. Los estímulos, tanto positivos como negativos, a los que están sujetos los ancianos dependen, principalmente, de las relaciones intersubjetivas bajo determinadas relaciones socio-político y económicas. Se estima que los estímulos negativos, tales como el desprecio familiar, la exclusión laboral y los

prejuicios sociales contra la vejez, acentúan los sentimientos de inseguridad, el autodesprecio y generan la pérdida del sentido por vivir.

d) *Modificaciones de la actividad sexual*: Sólo quiero enfatizar las conclusiones de los médicos franceses (Goda y Junod) los cuales indican que la sexualidad senil representa para los longevos una experiencia desafiante al *saberse adaptar* a los cambios. Es importante “economizar” y canalizar la energía libidinal hacia otras actividades creativas y de índole públicas.

III.- La depresión es un padecimiento que no respeta sexos ni edades. Numerosos estudios epidemiológicos han establecido que la frecuencia de los cuadros depresivos aumenta con la edad –aspecto por cierto muy polémico–. Para la interpretación clásica y poco fundada del médico francés, L. Ciompi, en su artículo “L' evolution des maladies mentales preexistantes sous l'influence de la vieillesse”<sup>(59)</sup>, la depresión es una “enfermedad” típica de los ancianos que se debe a los cambios estructurales del tejido cerebral. En efecto, la tesis de Ciompi ha sido descartada por neurólogos y psiquiatras, como es el caso de Ayuso Gutiérrez y su equipo de colaboradores<sup>(60)</sup>, pero veamos a continuación y con más detenimiento la problemática de las depresiones en el mundo de la senectud.

#### 2.4.1 La depresión senil: ¿prejuicio o destino?

A finales de 1990, el doctor Norman Sartorius, director de la División de Salud Mental de la Organización Mundial de la Salud (OMS), calculó que en el mundo existen, aproximadamente, cien millones de personas que sufren alguna forma clínica reconocible de depresión y, de los cuales, el 20% son individuos mayores de 60 años<sup>(61)</sup>.

En el artículo “envejecimiento y depresión”, de José Buendía y Antonio Riquelme, consideran que las estadísticas que cuantifican a las personas de edad avanzada víctimas de algún tipo de *depresión*<sup>\*</sup>, contienen sus bemoles: existe falta

---

\* La “depresión” como categoría epidemiológica, posiblemente tenga su similar histórico que fue llamado por los griegos *órexis* = volición tendencial o impulso anímico. En el siglo IV aJC., Hipócrates afirmó desde la óptica médica que, a lo que hoy en la actualidad se le denomina “depresión”, eran “humores” corporales que después los calificó como “melancolía”. Esos humores corporales los constituían la sangre, bilis negra, bilis

de criterios homogéneos que permitan medir objetivamente las depresiones en ancianos ya que la única vía confiable es a través de manifestaciones somáticas (dificultades para dormir, falta de energía, dolores localizados o inespecíficos, etcétera). Esas sintomatologías frecuentemente van ligadas a enfermedades o malestares físicos<sup>(62)</sup>.

En ese sentido, los trastornos depresivos en ancianos “pueden ser fácilmente resultado de “x” enfermedad física pero, también pueden ser por causa de problemas físicos secundarios al tiempo que el resultado de un factor etiológico común (...) Será por tanto preciso considerar que la depresión puede coexistir con las enfermedades físicas en las que ambas deben encontrar tanto un diagnóstico como un tratamiento adecuado”<sup>(63)</sup>.

Pienso que el “diagnóstico” y “tratamiento” que señalan Buendía y Riquelme, han de implicar el reconocimiento innegable de ciertos factores biológicos que también intervienen en las depresiones. Así, por ejemplo, existe la evidencia que a través del envejecimiento se producen modificaciones en determinados neurotransmisores, hipotetizándose que dichas modificaciones *podieran predisponer a la depresión*, dado que en las formas más severas de ésta se ha constatado una *deplección* de las aminos cerebrales.

---

amarilla y flema: la melancolía era producida por la bilis negra o atrabilis. Entre los estoicos, la melancolía era producida por dos tendencias afectivas: *fóbos* y *lúpe*. Así Celsus en su libro *De re médica* y Aranteo de Cappadocia en *Enfermedades agudas y crónicas*, hablan de la manía y la melancolía como problemas médicos de suma importancia. Para el psiquiatra, P. Pinel, en su célebre obra *Traité médico philosophique sur l'alienation mentale* (1978), señala que Soranos de Ephesus (siglo V aJC.), fue el primero que empezó hablar de los cuadros clínicos producidos por los síntomas de la melancolía. La melancolía era la encargada de producir la tristeza, deseos de morir, suspicacia acentuada, tendencia al llanto, irritabilidad y, en ocasiones, jovialidad. En la Cristiandad Tomás de Aquino sostenía que la melancolía era producida por demonios e influencias astrales. Esa visión aquiniana fue abandonada cuando en 1630 el biólogo inglés, Robert Burton, publicó su tratado *Anatomía de la melancolía*, obra que facilitó el estudio más sistemático sobre la depresión. También—señala Philippe Pinel que es en “Modernidad Europea” donde se empezó a conformar el grupo de los “melancólicos”. El pensamiento de éstos estaba completamente centrado a un objeto (observable) y que la memoria y la asociación de ideas estaban perturbadas, conllevando, en ocasiones, al suicidio. Esas perturbaciones eran causadas por el miedo, los desengaños amorosos, la pérdida de propiedades y las dificultades familiares. En el México Precolombino la depresión fue considerada un problema “médico”, de acuerdo con lo señalado por el médico indígena, Martín de la Cruz, en 1552. Juan Badiano se encarga de traducir las investigaciones del médico náhuatl y las inserta en el llamado *Código Badiano*, cuyo nombre original es *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Ahí la depresión fue definida como “*Nagri sanguinis*” (véase a Somolinos D’Ardois, G.: “El libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Su significación”, en *Gaceta Médica de México*, 1964, tomo XCIV, núm. 3, p. 211).

Bajo ese orden de cosas, es imposible la prevención de esos cambios bioquímicos (se estaría hablando de una especie de "destino" ineluctable), por lo que es más importante establecer medidas *preventivas* de otros factores (problemas físicos, orgánicos, psicosociales y de farmacodependencia). Explicaré esto último con más detenimiento.

1) *Trastornos físicos*. He de aclarar que cualquier impedimento físico no es solamente privativo en personas de edad avanzada. "trastorno físico" es una categoría clínica que es definida como un impedimento de orden motriz y sensitivo. Entre los ancianos los impedimentos físicos más típicos que posibilitan las manifestaciones depresivas son:

- a) Reumatismo.
- b) Artritis.
- c) Conjuntivitis.
- d) Miopía.
- e) Sordera.
- f) Pigmentación y todo lo que tenga que ver con problemas dérmicos.
- g) Fracturas de cualquier parte ósea. Principalmente desviación de columna vertebral, dislocación de huesos y discos columnares, así como también descalcificación de éstos, dando origen a la osteoporosis.

2) *Trastornos orgánicos*. Estos se dividen en:

a) Aspectos bioquímicos. Las alteraciones bioquímicas que producen la depresión se localiza en las catecolaminas y serotonina (5 hidroxytryptamina). Los efectos son: acidez gástrica, hipertensión, escasa secreción salival de la glándula parótida y alteración en el metabolismo basal. Este aspecto bioquímico incide, decisivamente, en el estado de ánimo<sup>(64)</sup>.

b) Metabolismo de aminas biógenas. Como aminas principales se encuentran la catocolamina y la serotonina. Esas aminas tienden a multiplicarse en personas maniaco-depresivas y alteran, principalmente, el sistema nervioso<sup>(65)</sup>.

c) Metabolismo de esteroides. A mayor periodo depresivo, mayor excreción de esteroides que dañan el sistema afectivo-valorativo cerebral<sup>(66)</sup> alterando el estado anímico.

d) Metabolismo de los electrolitos. A base de la técnica radioisotópica, se encuentra que al aumentar el periodo depresivo aumenta la presencia de sodio (Na) que se acumula en los depósitos intracelulares provocando trastornos diversos (cardiovasculares y retención de líquidos).

En efecto, dichos trastornos están sujetos a la posibilidad de desarrollarse y manifestarse en cualquier edad.

3) *Trastornos psico-sociales*. Sin duda alguna, éstos son los más comunes entre los ancianos y los más preocupantes para los trabajadores de la salud. Los condicionamientos histórico-sociales son determinantes en los roles que desempeñan, no solamente los longevos sino todo individuo. Para el análisis de los trastornos psico-sociales es necesario recurrir al instrumental analítico que proporciona la sociogerontología (circunstancias de tipo familiar, roles socio-económicos, tasa poblacional, situación poslabora, etcétera).

Indiscutiblemente, los estados de salud y la llamada "calidad de vida" de la gran mayoría de los *ancianos*, están condicionados por múltiples factores sociales, los cuales determinan el modo concreto en el que los ancianos experimentan sus *animosidades*<sup>(67)</sup>. A dichos factores sociales también se les conoce como "factores situacionales" los cuales son considerados por las siguientes experiencias cotidianas:

- \* Fallecimiento de familiares de primer grado o cónyuges.
- \* Conflictos intrafamiliares (son los más comunes).
- \* Conflicto en el ámbito económico-laboral.
- \* Jubilación o pensión prematura (es decir, cuando el sujeto aún cuenta con "capacidad" física y/o intelectual pero que por algún motivo – discapacidad por ejemplo- no está en condiciones de desempeñar el trabajo acostumbrado).

A continuación véase el cuadro donde se observa la gran incidencia o determinación que ejerce los "factores situacionales" en *un grupo de ancianos* que fueron encuestados:



	Menos de 65 años N=10	De 65 años en adelante N=100
Desencadenantes psico-sociales:		
* Fallecimiento de familiares.	0	11
* Situaciones de cambio de residencia	2	2
* Situación cambiante en la familia	5	2
* Enfermedad en el círculo familiar.	2	4
* Problemática económico-familiar	9	11
* Problemática familiar.	6	6
Total		
Desencadenantes somáticos	10	15
Total de desencadenantes	34	56
Ausencia de desencadenantes	66	46

Tomado de José Carlos García Ramírez: "Encuesta a Jubilados y pensionados del IMSS: Casa del Jubilado", México, D.F., enero de 1997.

Ante tales circunstancias, resultan también novedosas las aportaciones de Phiefer y Murrell en su artículo "Etiologic Factors in the Onset of Depressive Symptoms in Older Adults"<sup>(68)</sup>, en el cual son examinados los efectos aditivos e interactivos de seis *factores predisponentes*:

- a) Sexo
- b) Edad
- c) Nivel socioprofesional
- d) Historia depresivo familiar
- e) Muerte temprana de algún progenitor
- f) Estado civil.

Analizan también tres variables modulares:

- 1) Salud Funcional.
- 2) *Locus* de Control para la Salud.
- 3) Apoyo Social.

Y mencionan tres acontecimientos vitales:

- \* Pérdidas materiales (despido laboral, jubilación, pensión, desastres naturales –huracanes, terremotos, hundimientos topográficos, etcétera-).
- \* Pérdidas personales (habitación, objetos de valor, entre otros).
- \* Problemas de salud (véanse los subcapítulos "3.2" y "4.1").

Así pues, el cuerpo de investigación sobre factores psicosociales relacionados con *depresión* y *envejecimiento*, ha ido orientándose, paulatinamente, hacia esquemas más amplios y envolvente, dirigiendo la atención a las diversas formas de tratamiento y cura y en el que es necesario diseñar programas reales que estén al pendiente de la dinámica depresiva de las poblaciones longevas. A su vez, es fundamental crear programas que contemplen mecanismos de control y *autoestima* en pacientes "deprimidos". Eso sólo es posible si las personas e instituciones comprometidas por velar por la integridad psicosocial de los ancianos "toman" en serio sus cometidos.

He de recalcar que si bien a veces es un prejuicio considerar que ser anciano es, por autonomasia, "ser-deprimido" (ya que la depresión no respeta edades, acentuándose en jóvenes y adultos), eso no implica que ésta no sea una problemática real y latente entre ancianos. La epidemiología, por ejemplo, acepta que poco se ha avanzado en materia de depresión y senectud. En el caso de las ciencias medicas, la psicología e incluso la neurobiología, también han reconocido sus limitados avances.

Entonces, ¿bajo qué criterios se basan los profesionales de la salud para determinar si un paciente longevo es tendencialmente un paciente deprimido?, ¿cómo se detecta la depresión?, ¿bajo qué escalas un paciente está más deprimido que otro?, ¿las depresiones son "algo" ontológico (Heidegger), ontogénico (Freud), congénito, sindromático o simplemente "malestares culturales" propios de cada situación histórico-social? Pienso que las respuestas darían para múltiples investigaciones en el futuro, mas solo por el momento quiero detenerme en las técnicas que han intentado "mirar" *la depresión* en cualquier sujeto anciano que la experimente. Dichas técnicas pueden ser falibles, funcionalistas o relativas, sin embargo, eso no quiere decir que no tengan méritos y no sean relevante. La importancia de éstas estriba en querer acercarse a una situación eminentemente humana: la depresión. Veamos el carácter empírico y observacional de esos recursos técnicos:

1.- OARS (*Olders American Resources and Services Questionnaire*) y ODS (*Depression Scale*). Estas técnicas funcionan a partir de una entrevista que consta

de 105 ítems que abordan cuestiones financieras personales, roles sociales e historial médico personal y familiar. Los objetivos de éstas son averiguar, a través de las respuestas de los entrevistados, el grado de avance cronológico de algún tipo de depresión<sup>(69)</sup>.

2.- SOS (*Self-rating Depression Scale Zung*). La SOS consta de 20 ítems de tipo clínico o médico. Explora, principalmente las áreas cognitiva, afectiva y fisiológica<sup>(70)</sup>.

3.- BDI (*Beck Depression Inventory*). Consta de 21 ítems de tipo clínico mediante cuatro alternativas de respuestas tratando de detectar a la progresión y la intensidad de los síntomas depresivos. Esta técnica contempla aspectos referentes a los diversos estados emocionales como son humor, pesimismo y culpa, falta de satisfacción, pérdida de energía, apetito, peso y fluctuaciones libidinales. Esta encuesta está orientada a pacientes ancianos físicamente enfermos. También esta técnica permite medir aspectos psicométricos, detecta los cambios depresivos con el paso de los años, las "averías" neurológicas y los trastornos sexuales. Esta escala es considerada como la más recomendada por los profesionales experimentales de la salud<sup>(71)</sup>.

4.- DACL (*Depression Adjectives Checklist*). Se trata de una minuta en la cual se procura identificar las diversas variaciones de los estados emocionales a partir de preguntas concretas que tienen que responderse afirmativa o negativamente<sup>(72)</sup>.

5.- HAMD (*Hamilton Depression Rating Scale*). Este recurso tiene dos versiones en cuanto al formato se su aplicación: a) entrevista-auto-informe; b) entrevista psicométrica. En la primera se deja que el entrevistado o paciente sea quien realice un "informe personal" de sus malestares sintomáticos que son frecuentes. En el segundo intervienen entrevistado-entrevistador (paciente-médico) en el que el paciente anciano narra y describe sus preocupaciones que resulten ser más vitales<sup>(73)</sup>.

6.- MMPI (*Minnesota Multiphasic Personality Inventory*). Se conforma por 566 ítems y cuyo formato está hecho para responder "verdadero" o "falso". Se

considera esta técnica poco confiable, demasiado extensa y formalmente “estrecha”<sup>(74)</sup>.

7.- GDS (*Geriatric Depression Scale*). Es una especie de “filtrado” que consta de 30 ítems cuyas respuestas son “sí/no”. el objetivo de esta escala es medir únicamente los daños que pudiesen afectar la capacidad cognitiva y la conducta social del anciano. Los procedimientos para tal efecto son similares a los utilizados por las Escalas de Hamilton y Zung. Las GDS es una de las más utilizadas por geriatras debido a los resultados efectivos que arroja su aplicación<sup>(75)</sup>.

8.- HSCL (*Hopkins Symton Checklist*). Es una prueba de 90 ítems y cuyo objetivo es analizar, específicamente, los cuadros o trastornos mentales. Es poco común esta técnica ya que sólo se aplica en caso de extrema gravedad (demencias y síndromes)<sup>(76)</sup>.

9.- CES-D (*Center for Epidemiological Studies of Depression*). Se trata de un recurso utilizado con pacientes terminales. El objetivo es recoger los síntomas y cuadros clínicos que el paciente va demostrando en la “fase crítica depresiva”<sup>(77)</sup>.

10.- SAV (*Visual Analogic Scale*). En esta se trata de que el paciente sea el que evalúe su estado de ánimo sobre una línea de 10 cm. En la que se encuentran dos polos: “pésimo” y “óptimo”. Es una evaluación rápida y superficial. No hay ningún criterio de análisis ni mucho menos de diagnóstico clínico suficiente<sup>(78)</sup>.

He de señalar que la instrumentación para el diagnóstico o medición de la depresión sólo han sido utilizadas las distintas escalas en ancianos hospitalizados o residentes en centros geriátricos. Además en dichas técnicas no se sabe a ciencia cierta si pueden ser aplicadas o no en *ancianos normales*. Lo que sí es una certeza es que el uso instrumental-funcional de los procedimientos evaluativos de la depresión, no necesariamente son técnicas universales y homogéneas para cualquier sujeto anciano que vive en determinada situación histórico-social (eso no implica que se descarte, como ya he dicho anteriormente, su utilidad e importancia para determinados grupos de longevos que requieren ser “analizados” bajo dichas escalas).

Ahora bien, es importante señalar el papel que juegan los fármacos en el consumo habitual–prescriptivo de ancianos. Durante los inicios del auge de la industria de los fármacos, nació la farmacoterapia como una forma preventiva de control de los estados convulsivos y depresivos. Su objetivo era considerado como *positivo*. Con el paso de los años y las “convulsiones” sociales, políticas y económicas de las sociedades modernas, también se multiplicaron las patologías depresivas. Eso ha conllevado al aumento de la producción de fármacos y, por ende, al crecimiento de la tasa de consumo irracional de antidepresivos, principalmente, a escala mundial. Los fármacos más consumidos por ancianos deprimidos son:

- A) Imipramina (sustancia que estimula los circuitos neuronales y reemplaza el uso de *electrochoque*).
- B) Reserpina (sustancia que se utiliza ante ciertos cuadros de angustia).
- C) Tricíclicos (compuesto químico que actúa disminuyendo la *tendencia maníaco-depresiva*).
- D) Inhibidores de la monoaminoóxidos (IMAO) (sustancia que se utiliza en ancianos susceptibles de ser dañados por otro tipo de antidepresivos y cuya función es provocar un estado de tranquilidad).
- E) Desmetilimipramina (compuesto que se utiliza en casos de convulsión).

Las reacciones orgánicas y los trastornos somáticos causados por el consumo de tales son:

- \* Sequedad de boca.
- \* Constipación.
- \* Pastosidad bucal.
- \* Hipertensión arterial ortostática.
- \* Mareos y desvanecimientos.
- \* Debilidad muscular
- \* Alteración en la red vascular cerebral.
- \* Insomnio.
- \* Alteración en el sistema nervioso.

Es menester señalar que las políticas de los nosocomios “tomen” realmente conciencia de los daños irreparables ocasionados por los fármacos en la vida psicofísica de los ancianos: ¿acaso ser anciano es ser- “objeto” de estudio por parte de centros de rehabilitación mental e institutos neurológicos?. En efecto, eso implica que la industria farmacéutica elabore medicamentos con sustancias químicas menos perjudiciales y más eficaces. Medicamentos “eficaces” significa que dicha industria disminuya las tasas de ganancia, basada en la tasa de consumo y, aumente, realmente las propiedades curativas, buscando a la vez, alternativas en los contenidos de los medicamentos (homeopáticos, herbolarios, naturistas y hasta químicos –si fuese requerido–).

Se sabe, a través de test clínicos, que el consumo constante y desmedido de antidepresivos convierten al senecto consumidor en una especie de adicto o farmacodependiente. Las políticas sanitarias omiten los efectos colaterales sin reflexionar en los graves errores y consecuencias que genera la farmacodependencia en ancianos. Cabe preguntarse: ¿qué es preferible; un anciano deprimido o un anciano farmacodependiente?, ¿los antidepresivos- productos de la medicina alópata- son la única vía para resolver los problemas causados por las depresiones?. Sin duda alguna, se tratan de cuestiones que tienen que ver con la ética. Hay críticas a la farmacoterapia en este aspecto. Ante las posibles respuestas se desprende, finalmente, una disyuntiva fundamental: o bien, reorganizar los espacios físicos de nosocomios u hospitales, continuar con políticas recetarias unilaterales y superficiales, proseguir con técnicas terapéuticas obsoletas y preocuparse por purificar las propiedades químicas de los medicamentos o, en su defecto, buscar alternativas sanitarias que realmente velen por la integridad corporal, fisiológica, psicológica, emocional, etcétera de *la persona senecta*.

#### **2.4.2 Geriatria y emotividad**

En la cosmovisión del antiguo Egipto del sur “negro” de Tebas y Hermópolis, fue el dios *Thoth* (o Tautes, –Hermes para la mitología griega–) el

creador-ordenador del cosmos. En Menfis fue *Path* el creador-universal. El centro de la creación de ambos fue *Horus*. En este último se centró el “sentir” del universo. Fue él el “corazón” de la creación. *Horus* simbolizó la sensibilidad, las afecciones o emociones del *hombre*: el “corazón” humano, centro de la vida, representó el lugar donde residían los *sentimientos*.

Los filósofos griegos de la antigüedad disponían de tres verbos para expresar la totalidad del ser humano:

- a) El *einai*: se refiere al hombre solitario que se aleja de la comunidad (*polis*).
- b) El *teuchein*: el hombre que actúa conforme a la sobriedad y la razón (*lógon*).
- c) El *pélein*: cuando el hombre se deja llevar por las pasiones (*páthos*). El *pélein* era la parte instintual, pasional o tendencial (*órexis*).

Para los estoicos existían tres niveles de impulsos: *ormé*, *epibolé* y *óresis* que, a su vez, determinaban cuatro afecciones: *epithamía* (pasión por el futuro arduo), *lupe* (el dolor), *fóbos* (la fobia ante el futuro peligroso) y *hedoné* (el placer). Posteriormente los medievales identificaron lo emotivo con el “deseo (*cupiditas*)” y éste con la “voluntad (*boúlesis*)”.

De una manera o de otra, las distintas culturas existentes en el pasado trataron de referirse al “lado más humano” que son los sentimientos y/o las emociones.

Xavier Zubiri, filósofo español, es claro al respecto:

“El hombre tiene sentimientos, sintiéndose él en la realidad. Por eso ciertamente el animal tiene *afecciones*, modificación de tono vital, pero ningún animal tiene *sentimientos* (...). no es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad”<sup>(79)</sup>.

Para Zubiri *lo real* son los sentimientos de la misma manera que para Heidegger lo más originario del hombre es el *afecto*, porque “el comprender es siempre afectivo (*Verstehen ist immer gestimmtes*)”<sup>(80)</sup> (Heidegger identifica la afección con la sensibilidad y no tanto con los sentimientos pues éstos pertenecen más a la esfera de la psicología. Zubiri posiblemente se refería también a la sensibilidad cuando habla de “sentimientos”). Por tanto, el sentimiento y/o lo afectivo constituyen los afectos fundamentales de la inmediatez de la corporalidad

humana por medio de los cuales se orientan los distintos estados existenciales, psicológicos y hasta neuronales del sujeto.

Las emociones dependen de ciertos afectos (estimulantes) que repercuten en la inmediatez de la corporalidad. En el ser humano, por ejemplo, los afectos se proyectan de un “yo” a un “tú” en un “nosotros”. Este último presupone la intersubjetividad en la que un ser se *da* a otro ser. Es precisamente en el nivel de las relaciones intersubjetivas donde adquieren significado las relaciones emotivas. Es decir, la emotividad es comprensible sí y solo sí de *da* de un sujeto a otro sujeto los cuales emiten afectos que condicionan los “estares” de ambos.

En el mundo de los ancianos las relaciones emotivas resultan importantes. Los estímulos (afectos) positivos o negativos a los que están sujetos hombres y mujeres de edad avanzada determinan, en buena medida, sus comportamientos, sus visiones de la vida, sus estados de ánimo y sus relaciones con los demás. Los llamados “estilos de vida” de las poblaciones longevas *dependen* del grado de *afectividad* (placer o dolor) en la que se desarrollan las “relaciones interpersonales”<sup>(81)</sup> (con eso no quiero subordinar otros aspectos que también son esenciales en la predeterminación de dichos estilos de vida como son lo socioeconómico, familiar, religioso, laboral, etcétera).

Si para Mercé Jódar, médico gerontólogo, la vejez es un “proceso involutivo” en el que las “habilidades neuropsicológicas” (inteligencia, memoria y lenguaje) son deficitarias<sup>(82)</sup> y en el que la actividad cognoscitiva, por ejemplo, se *deteriora* conforme aumenta la edad, para la gerontóloga alemana, Ursula Lehr, contrariamente la vejez no es sinónimo de déficit, deterioro o anquilosamiento cognoscitivo, pues esas consideraciones son extremadamente relativas. Para ella, la vejez es una etapa en la vida en la que perfectamente dichas “habilidades neuropsicológicas” pueden estar en “buen” (aunque no necesariamente sea perfecto) funcionamiento. Incluso, los “programas de afectividad” basados en la promoción de *un* “estilo de vida” *placentero* (Freud), dan testimonio de los avances satisfactorios del bienestar psicofísico de las personas de la Tercera Edad<sup>(83)</sup>.



El diseño de toda pragmática basada en el “afecto-placer”, puede ayudar a la “cura” y superación de ciertas patologías enfermizas que experimentan muchos ancianos.

A continuación mencionaré algunas cuestiones que pueden contribuir a mejorar la calidad de vida y el mundo emotivo de los senectos:

A) *Desarrollo económico sustentable* que le permita al anciano (jubilado, pensionado) garantizar la satisfacción de sus necesidades fundamentales. Para el caso de ancianos desamparados es necesario canalizar presupuestos gubernamentales para crear instituciones de beneficencia pública. Eso implica la necesidad de aumentar y perfeccionar los servicios y centro de investigación gerontológica.

B) *En el plano de la salud y prevención de enfermedades*, existen cinco aspectos centrales:

- La constancia de actividades físicas como requisito para una vejez gratificante.
- La necesidad de hacer hincapié en las actividades mentales y test que estimulen las actividades cognoscitivas (memoria, lenguaje, capacidad de abstracción, etcétera).
- Información fidedigna sobre aspectos relacionados con los malos cuidados de la salud.
- Superación de estereotipos negativos que dañen la imagen del anciano y atenten contra su personalidad.

C) *Flexibilidad y tolerancia en el ámbito familiar* en el que debe de sobresalir el código moral de *respeto al anciano*. Fomentar la unidad familiar y reconocer la importancia de los abuelos como centros de filialidad y autoridad moral. (véase la “Primera Parte” de la presente investigación).

D) *Apertura en el campo laboral* donde puedan desempeñar actividades laborales o de asesoramiento (educativo, empresarial, gubernamental, deportivo, etcétera). Eso implica contrarrestar las campañas que

exhiben la publicidad de la economía de mercado que enfatiza la "productividad por edad" excluyendo al anciano.

E) *La formación de programas en centros educativos y laborales que estimulen la interacción intergeneracional respetuosa.*

F) *En el ámbito lingüístico es importante la conservación de un lenguaje que permita el acercamiento al mundo afectivo senil.*

En ese sentido, la fortificación de toda una pragmática basada en los afectos-placer-emociones que a su vez depende de los anteriores aspectos mencionados, constituye la condición de posibilidad de reorganizar el universo emotivo, mejorar la calidad de vida y de velar por un desarrollo psicosocial y existencial de los ancianos.

Tienen toda la razón los jubilados y pensionados de IMSS al señalar que ellos, al igual que muchos otros, no *desean* la felicidad ni la paz de los sepulcros, ni mucho menos las promesas sublimes del "más allá", sino la felicidad y el *placer vívidos y experimentados en el "más acá"*. Eso significa que el placer ha de ser vivido-sentido (reflexionado) en la inmediatez de la corporalidad del anciano.

### Capítulo primero

- 1 Para una mayor información especializada sobre temas de antropología física y paleontología, sugiero la obra del alemán Müller, F.W.: *Die antropologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Gräberfeldes von Abusir-el-Melk*, Deutsche Orient, Herft 27, Leipzig, 1910. Darwin, Ch.: *El origen de las especies*, edit. Linotipo, Bogotá, 1958. Japsen Glenn, L.: *Genetics, paleontology and evolution*, Princenton University, 1944, pp. 302-390. Marx, K. y Engels, F.: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, edit. Andreuss, Colombia, 1972, pp. 12-68. Simpson, G.: *An introduction to paleontology*, New Haven, Yale University, 1953, pp. 30-50. También sugiero la excelente obra "poético-científica" de Ernesto Cardenal: *Cántico Cósmico*, ITESO, México, 1991, "Cántigas", "1", "4", "13", "14", "15".
- 2 Según Braiwood, R.: *El hombre prehistórico*, trad. Carmen González, edit. FCE., México, 1964, pp. 10-24, señala el "cómo investigan los científicos" mencionando algunas metodologías, la cronología de los asentamientos de seres cuasihumanos y de la edad biológica de dichos seres: a) método de análisis por facilitación; b) por excavación de montículos y estratificación.
- 3 *Ibidem.*, p.10, define lo siguiente: "por prehistoria entendemos el tiempo anterior a la Historia escrita. De hecho, más del 99% de la existencia del hombre sobre la tierra es prehistoria. Probablemente el hombre tiene más de un millón de años, pero no empezó a escribir historia (ni ninguna otra cosa) sino hasta hace aproximadamente 5000 años. Los hombres que vivieron en los tiempos prehistóricos no nos dejaron libros de historia, pero dejaron, involuntariamente, un registro de su presencia y de su manera de vivir". Sin embargo, con dicha definición no se pretende señalar que con la prehistoria, por ejemplo, no existió ningún tipo de comunicación. Uno de los antecedentes del lenguaje escrito fueron los ideogramas grabados o tallados sobre las paredes de cavernas, como las de Arguinac, en el periodo aurifiaciense, donde se hallaron impresos en relieve sobre arcilla de una caverna "manos" con residuos de colorantes rojinegros 50 mil años aJC. O, también, el *monolito* que, representa, curiosamente, a *un hombre viejo y barbudo*, hallado en las partes bajas del Nilo perteneciente a la época predinástica egipcia (7000 aJC.).
- 4 Zyhlarz, E.: *Zum Typus der Kaschitschen Sprache (Anthropos)*, LV, 1960, pp. 700-732.
- 5 *Ibidem.*, p. 745. En esa pagina también señala que "la prueba del radiocarbono es una prueba que permite al arqueólogo establecer criterios de longevidad en los distintos seres ancestrales del hombre (...) por otro lado, el adjetivo de 'viejo' nos permite comprender la duración biológica de algunos seres vivos de la prehistoria en especial, la del *Australopithecus*".
- 6 Dubois, E.: *El pithencanthropus erectus en la isla de Java, forma transitoria antropomorfa*, trad. Marcela Duncan, edit. Losada, Buenos Aires, 1947, p.38 ss. Sea que el *Australopithecus* haya sido o no el antepasado de la humanidad, como lo cree Dubois, los verdaderos antepasados del hombre deben haber sido capaces de mantenerse erguidos y caminar con sus dos extremidades así, como también: a) la creciente utilidad (especialización) del pulgar de la mano, lo que sobrevino después de la postura erguida; b) el aumento y desarrollo del tamaño del cerebro; c) el empleo de utensilios (Brainwood, R.: *El hombre prehistórico*, op. cit., p.791).
- 7 Martínez, R.: *El origen del hombre*, ediciones UNAM., México, 1969, p.12.
- 8 Zyhlarz, E.: *Zum Typus der kaschitschen Sprache*, op. cit., p. 791
- 9 El transito de la vida nómada a la sedentaria marcó el inicio de la época neolítica. El neolítico surgió aproximadamente 6500 años aJC. En el Cercano Oriente, difundíendose por migraciones durante muchos siglos y concluyendo con la generalización del uso de los metales (1900-1800 aJC.). La época del neolítico sentó las bases del pensamiento mágico-religioso y la consolidación de la vida "comunal".
- 10 Por el momento no quiero detenerme en la problematización del concepto sociológico de "indígena". Sólo lo retomo del libro *Breve historia del África* de Roland Oliver, edit. Alianza, Madrid, 1972 y cuyo significado es interpretado como "perteneciente a", "oriunde", "original", etcétera.
- 11 *Ibidem.*, p. 28 ss.

- 12 La palabra "nommo" en bantú significa agua, fuego, semilla, palabra, todo eso concebido como "totalidad" y "origen". Dicho significado está ligado al proceso natural de la vida. Esos significados fueron el origen fundante de la vida comunal bantú. No en balde las grandes teogonías de los presocráticos griegos se hayan inspirado en la cosmovisión bantú. Para mayor información al respecto véase Anson, L.: *La negritud*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 118 ss. Véase Herodoto: *Tratado de Historia*, edit. Linotipo, Bogotá, 1967, t.I. pp. 45-55.
- 13 No me refiero al concepto sociológico de "clase social" o "sociedad primitiva", sino al de "comunidad". Eso se debe a que "el África tradicional careció de organización clasicista. El ganado era posesión del grupo de parientes. La tierra no era poseída por nadie (...) Es de uso comunal" (Ferkiss, V.: *África en busca de una identidad*, trad. Lesmes Zabal, edit. UTEHA, México, 1967, p.27).
- 14 Cabe mencionar que el medio de transmisión de las costumbres era por vía oral, ya que se trataba de grupos ágrafos.
- 15 Con la palabra "secreto" no me refiero a lo oculto o esotérico, sino a la pretensión de explicar los principios materiales de la vida. En 1945, ante organismos pro derechos humanos de Francia, Nelson Mandela aludió en su discurso a la "fuerza del secreto" que permite a los pueblos libres encontrarse en los "secretos sagrados de la historia". Creo que lo mencionado por Mandela no fue simple retórica, sino un discurso que recupera y proyecta el sentido de la tradición del África Negra. Existe un bello pasaje de Franz Fanon, el médico afroamericano, en su obra *Masques Blancs*, en la cual reivindica la "clave" del secreto del mundo africano: "había racionalizado el mundo circundante, que me rechazaba. Sin embargo, con prejuicios irracionales (...) El tam tam batía mi mensaje cósmico. Abrí las venas del mundo y me dejé fertilizar por ellas. No encontré mi procedencia, sino el origen (...) Los blancos tuvieron de repente la impresión de que me escapaba de ellos y que llegaba algo conmigo. Me sacudieron los bolsillos, pero en ellos sólo había cosas conocidas. Yo, en cambio, tenía ahora un secreto" (Cfr. Anson, L.: *La negritud*, op. cit., p.15). para Fanon, el negro encuentra el secreto de la emancipación al autenticarse cuando renuncia a imitar al "blanco" y vuelca su mirada a su propia historia, su música, su danza, etcétera. ¿Acaso ese no fue también el mensaje que transmitieron los ancianos bantúes hace 24 siglos?
- 16 Los "houngan" o ancianos con títulos honoríficos también pasaron a ser identificados, en ritos yorubas y del vudú, como los dirigentes de las ceremonias en las cuales se agradecía a los "dioses (loas)". Se cree, en efecto, que los houngan, auxiliados y ayudados por los orichoas y loas, descodificaban los ritmos acústicos del tam tam (primer lenguaje acústico de los bantúes). La tarea consistía en descodificar e interpretar dichos sonidos por medio de los cuales los ancianos transmitían la historia de sus ancestros y los hechos gloriosos.
- 17 O'khan Kabwasa. N. : "El eterno retorno" en *El correo de la UNESCO*, París, 1983, pp. 57-59.
- 18 Kâgame, A.: *La philosophie bantu-rwanaise d'être*, París, 1957, p. 17. Es importante señalar que este autor ruandés, con todo un instrumental conceptual propio de la filosofía occidental europea, analiza las cosmovisiones del África bantú.
- 19 Dussel, E.. *Ética de la liberación*, 1996, Trota-UAM-I. México, 1997, p. 5.
- 20 Sobre el poblamiento del antiguo Egipto, existen dos versiones contrapuestas: una de ellas sostiene que los primeros pobladores egipcios fueron de la familia camita (blanca) (véase Vander, J.: *Manuel d'archéologie égyptienne*, t. 1, París, 1952); la otra señala que "el Egipto faraónico, tanto por sus habitantes, como por su lengua, pertenece en su totalidad, desde los balbuces neolíticos hasta el final de las dinastías indígenas al pasado humano de los negros del África" (Obnega, T.: *L'Afrique dans l'Antique: Egypte pharaonique Afrique noire*, París, 1973, p. 445) Me inclino por la versión Obnega ya que confirma la presencia bantú en el mundo egipcio.
- 21 Cuando me refiero a la palabra "fuentes (sources)" parto de la interpretación moderna del filósofo canadiense Charles Taylor, en su obra *Sources of the Modern Identity*. Pero dichas "fuentes" no sólo se deben remitirse a la constitución del "yo" filosófico helenocéntrico, en la interpretación de Taylor, sino también a otro momento anterior fundamental, esto es, a las estructuras postmíticas, cuasi-filosóficas, del mundo egipcio, por ejemplo.
- 22 Drioton, E. y Vandier, J. : *Historia de Egipto*, edit. Eudeba, Buenos Aires, 1986, p. 50.

- 23 La metáfora y el símbolo no producen, en rigor, un conocimiento filosófico, pero abren un nuevo mundo –como dirían P. Ricoeur y Lacan–, un nuevo horizonte interpretativo. El símbolo (s), aunque con menor precisión analítica tiene una extensión y significado metafórico mayor que el puro concepto (c) unívoco ("s" mayor que "c"). En ese plus (x) del símbolo ("s"= "c" + "x") estriba, justamente, la capacidad sugestiva de las metáforas egipcias, de apertura, de doble sentido, de producir una referencia semántica connotativa más rica (aunque menos precisa).
- 24 *El libro de los muertos*, (Anónimo), versión de Larraya, J.A.: "Apéndice y definiciones", Barcelona, 1953, pp. 343, 349.
- 25 *El libro de los muertos*, (Anónimo); versión de José M.B. Martínez, Madrid, 1984, p. 92.
- 26 *Ibidem.*, p. 90.
- 27 *Ibidem.*, p. 304.
- 28 El "mirar" se refiere al "Ojo de Ra (*Meh-urt*)" La metáfora del "ojo que mira" hace alusión a la teología solar. El sol es el ojo que mira. Mientras que la luna es el complemento, el "otro" "ojo", o sea, el "Ojo de Horus". En Edfú se leen alusiones a los "ojos del cielo" (*El libro de los muertos*, pp. 88, l 01-102, l 1 5, l 17, l44, l48, 366 ss.). Se cree que el ojo sagrado de Ra pertenece al ojo del anciano sacerdote llamado *Maat-ar-tet*.
- 29 *Ibidem.*, pp. 157-1 58.
- 30 *Ibidem.*, p. 180. "El Anciano" también equivale a Horus o a su "Ojo" dañado por Seth y era lo que originaba el eclipse de luna. También *El Anciano* fue asemejado con el sol en su ocaso.
- 31 *Ibidem.*, p. 244.
- 32 *Ibidem.*, p.328.
- 33 *Ibidem.*, p. 93.
- 34 *Ibidem.*, pp. 228-229. 233.
- 35 *Ibidem.*, p 365.
- 36 Drioton, E.: *Historia de Egipto, op. cit.*, p. 151. La metáfora "Casa de la vida" o "La Gran Casa", correspondía al centro fiscal o administrativo.
- 37 *Ibidem.*, p. l 52.
- 38 *Censuras de un viejo sabio*, (Anónimo), versión de Augusto Hortico, Barcelona, l 962, pp. 33, 39, 98. La época en la que apareció las *Censuras* se caracterizó por una democratización del poder faraónico, donde los *ancianos sacerdotes* se opusieron y se negaron a reconocer la divinización del poder despótico de las primeras dinastías. Fue una época en la que florecieron las artes y la cultura popular.
- 39 Morin Juan *E/ alma China*, edit. Claridad, Buenos Aires, 1976, pp. 416-417.
- 40 Los datos aproximados de las apariciones de las dinastías chinas son los siguientes: 1) Fu-His (2900 aJC.); 2) Shen Nung (2800 aJC.); 3) Huang-ti (2967 aJC.); 4) Chuan-hsu (2480 aJC.); 5) Q'u (2412 aJC.); 6) Yao (2333 aJC.); 7) Shuan (2233 aJC.); 8) Shang ( 1765 aJC.), etcétera.
- 41 Las obras que corresponden a la edad legendaria son: *Guanzi* (Colección de ensayos político, económico y militares) 3000 aJC., *Guovo* (discursos pronunciados por Príncipes y Consejeros) 4000 aJC.; *Tao te King*, 3000 aJC.; *Da Dai liji* o *Ritos del Dai el Viejo* 2000 aJC.; *Lunyu* o *Las Analectas. Conversaciones de Confucio con mis discípulos* 4000 aJC., entre otras más.
- 42 Locke entiende por "experiencia", "los objetos externos que proveen a la mente de ideas de las cualidades sensibles (...) de ideas en sus propias operaciones" (Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edit. Sarpe, Madrid, 1975, p. 51.
- 43 Desde el punto de vista epistemológico, Hume identifica la experiencia con lo perceptual, es decir, la entiende como un conjunto de colores, sabores, sonidos (conjunto de cualidades externas del "objeto"). En ese sentido la experiencia sólo es un estimulante a la percepción del hombre y bajo la cual se ordena y se da sentido a las ideas (Hume, D : *Tratado de la naturaleza humana*, edit. Porrúa, México, 1977, pp. 15-29).
- 44 Para el racionalismo kantiano, la experiencia sólo es una condición necesaria pero no suficiente para el acto de "conocer". O sea, sólo es tal en función de que exista un concepto que la represente. No hay experiencia si antes no existe un sujeto pensante, porque "la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones" (ver Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, edit. Porrúa, México, 1992, p. 32).
- 45 *Yi King. La Biblia china*, versión de Gall Michel, edit. Incógnita, Barcelona, 1981, p.55.
- 46 Cfr. Marin, J.: *El alma china, op. cit.*, p. 32.

- 47 Marx, K. y Engels, F.: *La ideología alemana*, Ediciones Populares, México, 1984, p. 32.
- 48 Cfr. Yutang Lin: *Mi patria y mi pueblo*, trad. Román Jiménez, 4a. ed., edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1944, p. 80.
- 49 Villoro, L.: *Creer, saber, conocer*, edit. S. XXI, México, 1982, p. 226.
- 50 *l'Ching (Libro de las mutaciones)*, versión de Wilhem R., edit. Hermes, México, 1994, pp. 113, 115.
- 51 *Ibidem.*, pp. 75-76.
- 52 Confucio: *Las Analectas*, trad. Mirta Rosenberg, edit., AIDAX, Barcelona, 198 L, pp. 48-50.
- 53 Cfr. Marín, J.: *El alma china op. cit.*, p. 81
- 54 *Ibidem.*, pp. 38-39.
- 55 Cfr. Yutang Lin: *Mi patria y mi pueblo, op. cit.*, p. 133.
- 56 Confucio: *Los Analectas, op. cit.*, p. 21.
- 57 *Ibidem.*, p. 45.
- 58 *Ibidem.*, pp 46-47.
- 59 Cfr. Marín, J.: *El alma china, op cit.*, p. 71.
- 60 El término de "Mesoamérica" fue acuñado en 1943 por Paul Kirchoff en su obra *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, 2a. ed., edit. Alianza, Madrid, 1960.
- 61 Kant, I. *Crítica de la razón pura, op. cit.*, pp. 47 ss., escribe: "El tiempo es una representación necesaria que está sobre la base de toda intuición (...) es la forma de la intuición interna (...) se halla en contradicción con la experiencia misma". Kant no acepta que el tiempo tenga una dimensión externa a la subjetividad. El tiempo kantiano es reducido a una esfera solipcista e interna del sujeto.
- 62 Hegel, W.F.: *Filosofía del derecho*, edit., Juan Pablos, México, 1986, p 279. Comenta que sólo al "Espíritu Universal", o sea, la historia de Europa, le es conferido el derecho de ser guía y ser el dominante frente a otros pueblos e historias. La historia de los pueblos amerindios, por ejemplo es, según Hegel, "historia" de pueblos infantiles, débiles, que no tienen ningún derecho. Tesis claramente racista y eurocéntrica.
- 63 Cfr. López, A.: *Los mitos del Tlacuache*, UNAM., IIA., México, 1996, p. 112.
- 64 Marx, K. y Engels, F.: "Tesis sobre Feurbach" en *La ideología alemana, op. cit.* p. 420.
- 65 López, A.: *Los mitos del Tlacuache, op. cit.*, p, 1 84.
- 66 *Ibidem* . p. 286. A diferencia del pensamiento aristotélico, según el cual el universo es jerarquizado de lo más a lo menos (reino humano, reino animal y reino vegetal), para el pensamiento mítico náhuatl, el universo no es una linealidad jerarquizadora, sino una circularidad complementadora donde todo ser viviente participa en el ciclo de la vida.
- 67 La filosofía analítica no puede descartar la importancia del *lenguaje místico* basado en el *rito y la magia*. El mito es una construcción lingüística, producto de una determinada actividad social, comensurable, en el que está en juego el acto de la palabra, o sea, estructuras lingüísticas que abarcan a todos los participantes (narradores y oyentes) y, más aún, regula sistemas normativos y modos de vida (véase Saussure, F.: *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armiño, edit. Nuevo Mar, México, 1982, pp, 40-42; También la magnífica obra de Voloshinov, V.: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, trad. Ladislav Mattieyka, edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, pp. 60 – 78.
- 68 López, A.: *Los mitos del Tlacuache, op. cit.*, pp. 106-107.
- 69 *Ibidem*, p. 107.
- 70 Davidson, D. : *Mente, mundo, acción*, trad. Carlos Moya, edit. Paidús / ICEUAB, Barcelona, 1992, pp. 5 1-53, dice: "las relaciones entre nuestras posiciones respectivas son inteligibles debido a que debemos situar a cada persona en un mundo común y único en un marco temporal compartido (...) los significados de las oraciones son proposiciones y las proposiciones son los objetos de las actitudes como la creencia, la intención y el deseo".
- 71 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, trad. Pedro Azcárate, edit. Espasa-Calpe, México, 1969, pp. 20-21, comenta que la *eudemonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfección. Eso se debe a que es un principio que en virtud de ella se actúa y cuyo objetivo último es la felicidad.
- 72 Cfr. Garibay Miguel, A.: *La literatura de los aztecas*, edit. Joaquín Mortiz, México, 1964, pp. 128-131.

- 73 *Ibidem.*, p. 5.
- 74 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, op. cit., p. 24.
- 75 *Ibidem*, p. 18.
- 76 Garibay Miguel, A.: *La literatura azteca op. cit.*, pp. 126-127.
- 77 *Ibidem.*, p. 116.
- 78 *Ibidem.*, p. 116.
- 79 *Ibidem*, pp. 110-116.
- 80 León-Portilla, M.: *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM., IIH., México, 1984, pp. 149-153. A pesar de la juventud de Axayácatl, supo captar el estado emotivo y *existencial del anciano*. No sólo reivindicó el optimismo y la alegría de los *ancianos guerreros*, sino, también, las penas, la soledad y el dolor. Dice: "los viejos empezaron a cantar y todos trenzados los cabellos con cueros colorados, señal de tener tristeza por su capitán, y buenos soldados y amigos, hacían aquel sentimiento, ayudando con lágrimas a las mujeres, hijos y parientes" (*Ibidem.*, p. 139). También para mayor información sobre temas pedagógicos, véase López, A.: *La educación de los antiguos nahuas*, ediciones El Caballito, t. 1 y 2, México, 1985.
- 81 Thompson Eric, S.: *Sky bears, colors and directions in Maya and Mexican religion*, Carnegie Institution of Wash. Publication 436, contrib. 10 Washington, 1934. "Las llamadas fachadas de Quetzalcóatl" en *Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1939, pp. 341-400. Tozzer, A.: *A Maya whit bibliography and apprasemmt of the works noted*, Papers Peabody Museum, Harvard University, vol. 9, Cambridge, 1941. Satherth Waite, L.: *Concepts and philosophie Maya*, Philadelphia, 1947. Sodi Demetrio: *La literatura de los mayas*, edit. Joaquín Mortiz, Instituto Independencia Americano, México, 1964. Morley Silvanus, G.: *La civilización Maya*, edit., FCE., México, 1956. León-Portilla, M.: *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya* (Ensayo de acercamiento), edit., S. XXI, México, 1994. D Cue Michael: *El desciframiento de los glifos mayas*, trad. Jorge Ferreiro, edit. Nueva Visión, México, 1996.
- 82 León-Portilla, M : *Tiempo y realidad en el pensamiento maya op. cit.*, p. 29. Páginas más adelante continua diciendo: "más que nadie sintió y pensó el hombre maya el cúmulo de misterios que plantea este inescapable universo cuyo sustrato más hondo es el tiempo" (*Ibidem.*, p. 110).
- 83 Gordon, G.B.: "On the ese of zero an twenty in the Maya time system" en *American Anthropologist*, V. 4, 1902, p. 239.
- 84 Abreu, G. Emilio. *Las leyendas del Popol Vuh*, 3a. ed., edit. Espasa-Calpe, México, 1964, pp. 2-4, 40-43.
- 85 *Ibidem.*, p. 21. En esta obra, el autor interpreta e identifica a los dioses creadores con los abuelos gestadores. Quizás por haber sido los primeros moradores.
- 86 León-Portilla, M. : *Tiempo y realidad en el pensamiento maya; op. cit.*, p. 47. Dice el mismo autor: "en resumen, los días traen consigo los atributos y rostros de las principales deidades del antiguo panteón de los mayas. El sol, Kinh, el regente supremo del tiempo, aparece seis veces en los días 3º, 10º, 11º, 14º, 16º y 20º de la serie, con *mascaras de jaguar, de perro y de simio y como águila y 'Señor' bajo el signo de Ahau* (...) Otras tantas veces aparece la diosa joven y anciana de la luna que también fomenta el maíz y es venerada como señora de la tierra" (*Ibidem.*, p 52).
- 87 La metáfora del "rostro" juega un papel metafísico y antropológico. El rostro fue interpretado como la presencia material ubicada más allá del espacio tiempo. Por ejemplo, el rostro del niño enfrentado al rostro del anciano. Ambos se despliegan mas allá de espacio y tiempo que, aunque están frente-a-frente, los separa una lejanía: en años y en el lugar espacial. Los rostros fueron los momentos en que el hombre maya fue tejiendo todos *los rostros de la humanidad*.
- 88 *Libro de los libros de Chilam Balam*, versión de Alfredo Barrera, edit. FCE. México, 1948, pp 82-85,116, 148.
- 89 Soler, E, . "Über die Namen der in der Drasdenen Handschrift angebileten Maya Götter" en *Gesammele Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, t.I, 1969, p 383, describe al *Códice de Madrid* en los siguientes términos "en la página 20 que se refiere al año IX, donde debe estar simbolizado Itzamná, vemos en el lado izquierdo de Kan, como representante de Itzamná, pero con los ojos cerrados. Frente a él, al lado derecho de la parte

inferior, hallamos al dios solar con una especie de máscara en forma de pájaro que muestra el ojo del dios viejo, Itzamná".

- 90 *El libro de los libros de Chilam Balam, op. cit.*, p 117.
- 91 *Ibidem*, p. 112.
- 92 *Ibidem*, pp. 68-69
- 93 *Ibidem*, p. 137.
- 94 *Ibidem*, p. 73. En esa profecía se anuncia que el padre golpeará al hijo, el hijo desconocerá al padre, la mujer dominará al niño y *el anciano será condenado al olvido*.
- 95 En la terminología quechua el dios creador de lo visible y lo invisible es Huiracocha, que es escrito con las sílabas "Hu", "W" (Wiracocha) y "Vi" (Viracocha).
- 96 La "creencia" es criterio de conocimiento dentro de la lógica oral. Para los grupos ágrafos, por ejemplo, el "creer" constituye un principio epistémico, puesto que en la creencia se funda un determinado tipo de conocimiento del mundo y además, es factor de intersubjetividad en el que se comparten modos de ver y comprender el mundo.
- 97 Para el horizonte cultural incaico la finalidad de la creación es la *conservación de la vida humana*.
- 98 Duviols, P. *Dioses y hombres de Huarachori*, trad. José María Arguedas, edit., S. XXI, México, 1975, p. 77.
- 99 *Ibidem.*, p. 25.
- 100 Tutor, P. *El imperio del sol. Los Incas*. ediciones Quinto Centenario, Madrid, 1992, p. 60.
- 101 *Ibidem.*, pp.38-41
- 102 Palma, R.: *Cien tradiciones peruanas*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas, 1979. pp. 112-127, 155-158, 192-198.
- 103 Lo que se gestaba era el proceso de la Conquista y destrucción incaica.
- 104 Arguedas José, M.: *Señores e indios*. edit. Arca, Buenos Aires, 1976, p. 47.
- 105 Cfr. Tutor, P. *El imperio del sol. Los Incas, op. cit.*, p.37.

## Capítulo segundo

- 1 Comas, J.: *Manual de antropología física*, 2ª ed., UNAM.IIA, México,1986, pp. 18-35 ss.
- 2 San Martín, H.: *Salud y enfermedad*, La Prensa Médica Mexicana, México, 1968, pp. 39-5 1.
- 3 Medawar, P.: *The uniqueness of the individual*, New York, Basic Books, 1956, pp. 32-35. Es importante retener el sentido que el autor le concede a la vejez al considerarla como un momento de la vida previo a la muerte (interpretación similar al de la Grecia arcaica).
- 4 Comfort, A.: *The biology of scense*, New York, Rinehart, 1956, p. 79. Para este autor nuevamente sobresale la relación "old age-death".
- 5 Cfr. Fuentes Aguilar: *Salud y vejez*, edit. El Caballito, 1979, p 79.
- 6 Goldfarb, A.. "Psychiarty in genatrics" en *Medicine Clinic in North América*, núm 51, vol 6, noviembre, 1967, p. 521.
- 7 Informes Técnicos de la Organización Mundial de la Salud, "Psicogeriatría", 1972, p. 96.
- 8 Ortiz Francisco, J.: *Envejecimiento, programa genético o desgaste?*, Colección Científica, INAH, México, 1995. p.26.
- 9 Leclere George. "Sobre la longevidad en las especies" en *Histoire naturelle el particuliere*, París, 1749, t. II, pp. 575-577.
- 10 Metchnicoff: *Ensayos Optimistas*, edit. Interamericana, Buenos Aires, 1956, pp. 15-70.
- 11 Weismann, A.: *Essays upon heredity and kindred biological problems*, e.p., Poulton/Oxford, Clarence Press, 1882, pp. 32-37.
- 12 Bider, G.P. "Senescence" en *British Medical Journal*, núm 115, febrero, 1932, pp. 37-42. En esas páginas el autor señala que "todos los mamíferos, incluido el hombre. crecen *determinadamente* o sea que llega un momento en la vida en la que ya no crecen (...) y por lo tanto mueren" (*Ibidem.*, p. 41).
- 13 Medawar, P.: *The uniqueness of individual*, *op. crt.*, pp. 35-70.
- 14 Metchnicoff: *Ensayos Optimistas, op. cit.*, pp. 68-69.
- 15 *Ibidem.*, p 40.
- 16 *Ibidem.*, p.42.



- 17 Orgel, L.: "The maintenance of accuracy of protein synthesis and its relevance to ageing" en *Proceeding of the National Academia of Sciences*, Oxford University, 1963, pp. 95-109.
- 18 Walford, R. *The immunology of ageing*, Williams and Wilkins, Baltimore, 1969, pp. 3 1-57. Al respecto puede consultarse el capítulo "El origen celular de los anticuerpos" en *Biología molecular*, de J. Monod, CONACYT, México, 1981, pp. 7-29.
- 19 Véase el excelente trabajo publicado por la Sociedad de Geriatria y Gerontología de México, A. C., especialmente el artículo "Los complejos mecanismos del envejecimiento" en *Médico Moderno*, septiembre de 1980.
- 20 Cutler, R.; "Evolution of human longevity and the genetic complexity governing aging rate" en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, núm. 11, vol. 72, 1975, pp. 4664-4668.
- 21 Cfr. Rosenfeld, A : *Prolongevity*, Knopf, New York, 1976, pp. 79-81.
- 22 Aslan, A.: "Los misterios del envejecimiento" en *El correo de la UNESCO*, 1982, pp. 132-149.
- 23 Cfr. Barash, D.: *El envejecimiento*, edit. Salvat, Barcelona, 1987, pp. 17-51. Véase también a Kirkwood y Cremer: "The citogerontology after 1881" en *Human Biology*, Berkeley, 1984, pp.7-12.
- 24 Pearl, R.: *The biology of population growth*, Knopf, New York, 1935, p. 72. Dice: "se ha calculado que número de calorías consumidas por gramo de peso corporal (8,300.00 cal/g gradp) y el número de latidos cardíacos (2,700 millones en toda la vida de un ser humano (70 años de edad), son del mismo orden de magnitud para el mayor y el menor de los mamíferos terrestres: la musaraña pigmea y el elefante africano" (*Ibidem.*, p. 71).
- 25 Mckay, C. "Chemical aspect of aging" en Cowdry, *Problems of aging*, Willians y Wilkins, Baltimore, 1952, p. 71.
- 26 Denham. H.: "Free radical theory of aging effect of amount and degree of dietary fat on mortality rate" en *Journal of Gerontology*, núm. 26, 1972, p.1702.
- 27 Bjorksten, J.: "A common molecular basis for the aging syndrome" en *Journal of the American Geriatric Society*, núm. 6, 1958, pp. 12-15.
- 28 S'acher, B.: "Relation of lifespan to brain weight and body weight in mammals" en *Ciba Foundation Collaquia on Ageing*, vol. 5, 1964, pp. 45. Es también importante mencionar la obra de Woistenholme, G. y O'Connor, M.: *The-lifespan of animals*, Churchil, Londres, 1959, pp. 115-141.
- 29 Cfr. Barash, D.: *El envejecimiento*, op. cit., pp. 211-215.
- 30 Selye. H.: "Stress and Aging" en *Journal of the American Gerontological Society*, núm. 18, 1970, pp.39-47.
- 31 Morgas Morgas. R.: *Gerontología Social (Envejecimiento y calidad de vida)*, edit. Herder, Madrid, pp. 45-68. El autor reconoce, abordando el problema de la vejez y la muerte, la importancia de la biología en el estudio de la senectud e incluso admite lo "conveniente" que resulta el morir para cualquier ser vivo. Incluso, desde la perspectiva sociológica-poblacional, es necesario aceptar la importancia de "morir". Sin embargo, desde otro nivel de interpretación de la vejez-muerte, esas estimaciones biológicas suelen ser estrechas y poco funcionales. Por ejemplo, es el caso de los programas de asistencia psicológica para personas de la Tercera Edad.
- 32 Fernández-Ballesteros, R.: *Mitos y realidades sobre la vejez y la salud*, colc. Gerontología y Sociedad, edit. Fundación Caja de Madrid, Barcelona, 1992, pp. 31-51.
- 33 *Ibidem.*, p.36.
- 34 *Ibidem.*, p 41.
- 35 Cfr. Hall, A. Jeames: *La experiencia Jungiana (Análisis e Individuación)*, edit. Cuatro Vientos, Santiago, 1995, p. 201. Señala: "Senex (latín= "anciano"). Se asocia con actitudes que vienen con la vejez. En su forma negativa esto puede significar cinismo, rigidez, y conservatismo extremo, sus rasgos positivos son la responsabilidad, el orden y la autodisciplina. Una personalidad bien equilibrada (que) funciona adecuadamente dentro de la polaridad *puer-senex*".
- 36 Desde un ángulo negativo del análisis psicológico del proceso de envejecimiento, los doctores Mayer Gross, Slater, E. y Roth, M., escribieron el excelente libro titulado *Psiquiatría clínica*, Universidad de la Habana, La Habana, 1971, pp. 29-119.
- 37 Freud. S. "Más allá del Principio de Placer" en *Obras Completas*, trad. López Ballesteros, edit. Biblioteca Nueva. Madrid, 1981, t.III. p. 1098.

- 38 *Ibidem.*, p 111.  
 39 *Ibidem.*, p 112.  
 40 Freud, S.: "El Yo y el Ello", *op. cit.*, pp, 28, 30.  
 41 Kübler-Ross, E.: *Una luz que se apaga*, trad. Pilar Angulo, edit. Pax-México, 1985, p.13.  
 42 Freud, S. : "Informe sobre temas diversos", Manuscrito "C", *op. cit.*, p. 3490.  
 43 Freud, S. : "El desarrollo de la función sexual", *op. cit.*, p. 3384.  
 44 Freud, S.. "Informe sobre temas diversos", Manuscrito "C", *op. cit.*, p. 3490. También consúltese a Francisco Romero y Henar González en su formidable artículo "La sexualidad en la vejez" en *Envejecimiento y psicología de la Salud*, José Buendía (compilador), edit. S. XXI, Barcelona, 1996, p. 1 52, exponen los cambios fisiológicos de la sexualidad en la vejez de la siguiente manera:

MUJER	HOMBRE
Disminución de estrógeno.	Disminución de testosterona.
Disminución del tamaño de la vagina. Es estrecha y pierde plasticidad.	Disminución de la producción del esperma.
Menor lubricación de la vagina.	Erección más lenta, necesita mayor estimulación y el pene disminuye en Turgencia.
Menor vascoGESTIÓN del clitoris, labios y plataforma	Los testículos se elevan más lentamente en la respuesta sexual.
Vaginal durante la respuesta sexual.	
Fases de excitación sexual más lenta (pero que tiende a mayor placer)	El período refractario se alarga.
Los senos disminuyen de tamaño y furgencia.	El orgasmo puede ser más corto y menos intenso.
El orgasmo puede ser más corto (puede ser "+" o "-" intenso)	

- 45 *Ibidem.*, p. 3495.  
 46 Rodríguez Estrada, M., Corona Gutiérrez y Goñi, L. *Creatividad en la Tercera Edad*. edit. Panorama, México, 1998, p.37.  
 47 Cfr. Solis Garza, H.: "La otra cara de Freud: el instinto de muerte" en *Freud*, CONACYT, México, 1980, p. 74.  
 48 Véase la reciente obra de los neurólogos Maturana, H. y Valral, F.: *De máquinas y seres vivos (autopoiesis. la organización de lo vivo)*, edit. Universitaria, Santiago, 1998, p.17 ss. Señalan que la vida se divide en tres unidades orgánicas fundamentales: a) el mundo celular en su producción y reproducción infinita; b) la ontogenia metacelular (organismos pluricelulares y mamíferos superiores) que se desarrolla *autopoieticamente topoiéticamente* en un proceso de "adaptación"; c) la organización social (desde un colmenar hasta los primates superiores). También consúltese a Edelman, G.: *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988, p. 79. en el que sostiene que el cerebro es un "selective recognition system" que funciona con base a grupos neuronales interconectados y cuya finalidad es regular y conservar la vida.  
 49 Cfr. Dussel, A.: *Ética de la liberación*, edit. Trota-UAM-I, México, 1998, p. 36. Para el autor la cuestión de la neurobiología es central para la ética y viceversa, ya que en torno a ellas está de por medio la *producción y reproducción de la vida humana*.  
 50 *Ibidem.*, p. 38.  
 51 Brailowski, J.: *El Cerebro Averiado*, edit, FCE, México, 1996, p. 138. Dice el investigador que "el proceso de envejecimiento y sus repercusiones en el plano neuronal es digno de análisis". Sostiene que el cerebro del anciano *no envejece*, sino que es más susceptible de sufrir ciertas alteraciones producto de los cambios bioquímicos y neuropsicológicos *que son naturales en todo ser viviente*. En el anciano el cerebro experimenta "ciertas averías" (cambios o trastornos que *no necesariamente son negativas*. Además, el "cerebro averiado" de personas de edad avanzada, no está condenado a padecer deficiencias, enfermedades y síndromes, aunque, en efecto, no está exento de éstas debido a la vulnerabilidad de éste (por ejemplo, puede padecer pseudodemencias; puede ser más frágil a la "enfermedad" de Alzheimer y, en muchas ocasiones, puede estar afectado por las depresiones).

- 52 Para mejor información consúltense las investigaciones de Schltz, M., Schmitt, F., Louge, P. y Rubin, D. C.: "Unit Analysis of Prose Memory in Clinical and Eiderly Populations" en *Developmental Neropsychology*, núm. 2, pp. 77-87.
- 53 Strub, R. y Black, F.: *The Mental Starus Experimentation in Neurology*, Fidadelfia, 1977, pp. 33-35. Esta obra es importante porque reacciona contra las tesis clásicas que sostienen que los procesos neuronales de poblaciones longevas son sindromáticos. degenerativos y deficitarios (visión negativa). Esas tesis corresponden a investigadores como Sullivan, E. y De la Paz, R., entre otros, que escribieron el artículo "Neropsychology, Deficits Accompanying Striatomigrat Degeneration" en *Journal of Clinical And Experimental Neropsychology*, núm. 13. marzo, 1984, pp. 773-788.
- 54 Cohem. G.D.: *Envejecimiento cerebral*, edit. Desclée de Brower, Bilbao, 1991, p. 79.
- 55 Vázquez, C y Lozoya, G.: "Evaluación y diagnóstico de los trastornos depresivos en personas de edad" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, edit. Siglo XXI, Madrid, 1994, p. 267.
- 56 Informe Annual de la Organización Mundial de la Salud (OMS), New York, l 997, p. 68-A.
- 57 Vázquez, C. y Lozoya, G.: "Evaluación y diagnóstico de los trastornos depresivos en personas de edad" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., p. 257.
- 58 Calderón Narvárez, G.: *Depresiones (Causas, manifestaciones y tratamiento)*, edit. Trillas, México, l 984, p. 74,
- 59 *Ibidem.*, pp. 174, 175.
- 60 *Ibidem.*, p. 175.
- 61 Véase el magnifico trabajo acerca de los factores etiopatológicos de las depresiones en la Tercera Edad de los psiquiatras Ayuso-Gutiérrez, J. L., Mateo, M. y Fuentenebro, de Diego, F.: "Análisis etiopatológico y clínico de las depresiones en la tercera edad" en *Acta Siquiátrica y Psicológica: América Latina*, l 979, 25:187.
- 62 Cfr. Sartorius, N.: *Depressive Disodors a Major Public Health Problem*, Ayd Medical Communications, Division of the Ayd Corporation Baltimore, 1987, p. 34 ss.
- 63 Buendia, J. y Riquelme, A.: "Envejecimiento y depresión" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., p. 225.
- 64 Jenike, M. A.: *Geriatric Psychiatry and Psychoparmacology: A Clinical Aproach*, Year Book Medical Publishers, Chicago, 1989, p. 98.
- 65 Calderón Narvárez, G.: *Depresión (causas, manifestaciones y tratamiento)*, op. cit., pp. 66-67.
- 66 *Ibidem.*, pp 69-70.
- 67 *Ibidem.*, pp. 70-71.
- 68 Ortiz Pedraza, J. F.: *Envejecimiento: ¿programa genético o desgaste?*. Colección Científica, INAH, México, 1995, p. 96.
- 69 Phifer, J. F. y Murcel, S.: "Etiologic Factors in the Onset of Depressive Symptoms in Older Adults" en *Journal of Abnormal Psychology*, núm. 24 (3), 1986, pp. 27-33.
- 70 Vázquez, C. y Lozaya, G.: "Evaluación y diagnóstico diferencial en los trastornos depresivos en personas de edad" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., p. 264.
- 71 *Ibidem.*, p.265.
- 72 *Ibidem.*, p.266.
- 73 *Ibidem.*, p.267.
- 74 *Ibidem.*, pp.267-268.
- 75 *Ibidem.*, p.268.
- 76 *Ibidem.*, pp.268-269.
- 77 *Ibidem.*, p.269.
- 78 Véase principalmente el ensayo de Santacreu, J.: "Evaluación conductual de la depresión" en *Evaluación conductual: Merodología y aplicación*, de Fernández-Ballesteros (comp), edit. Pirámide, Madrid, 1987, pp. 440-474.
- 79 Consúltense el artículo de Vázquez, C. y Sanz, J.: "Trastornos depresivos: Datos clínicos y modelos teóricos" en *Manual de psicopatología*, de Belloch, A. (comp), edit. Promolibros, Madrid, vol. 2, 1991, pp. 785-875.
- 80 Zubiri, X.: *Sobre el sentimiento y la volición*, edit. Alianza, Madrid, l 992, p. 334.
- 81 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1963, p. l42.
- 82 Pelechano, V. y De Miguel, A.: "Habilidades interpersonales y salud en la vejez" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit. 129.

- 83** Jöder, M.: "Deficits y habilidades neuropsicológicas en el envejecimiento normal" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., p. 182-192.
- 84** Véase las interesantes reflexiones de la gerontóloga alemana, Leer.: "La calidad de la vida de la Tercera Edad, una labor individual y social" en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., pp. 360-361. Cabe señalar que no solamente el buen desarrollo psicofísico del anciano depende de "programas motivacionales" o dinámicas de afectividad, sino que también resaltan otros aspectos importantes como son: "cuidado familiar", actividad física, "actividad intelectual", "hábitos alimenticios" (para evitar, principalmente, problemas digestivos), etcétera.

# **SEGUNDA PARTE**

*Hacia una filosofía de la Senectud*

# Capítulo tercero

*Visiones sobre la vejez  
(desde el Judaísmo palestino  
a la Cristiandad)*

### 3.1 La concepción de la vejez en los semitas

Cuando me refiero a los “semitas”, aunque me refiero principalmente a los hebreos, también presupongo la existencia de otros pueblos que han sido clasificados bajo tal apelación: a) orientales; acadios (asirio-babilónicos); b) occidentales, amorreos (ugaríticos, canaaneos, arameos, fenicios, púnicos, hebreos y moabitas), árabes, himaritas y etíopes<sup>(1)</sup>. Sus habitantes, desde el paleolítico, fueron nómadas y, a finales del neolítico, se transformaron en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimentación se basó en leche de camello y dátiles. El hombre semita tuvo que luchar contra la sequía permanente y el calor abrasador del desierto. Quizás dichas condiciones naturales determinaron en ellos la templanza, la hidalguía y el altruismo.

Ahora bien, para el historiador francés, Toynbee<sup>(2)</sup>, los aportes más significativos de los pueblos semitas fueron la invención del alfabeto, el haber alcanzado el Atlántico y el haber concebido, de manera especial, el Absoluto (bajo la óptica religiosa). Los dos primeros hechos se atribuyen al pueblo canaaneo-fenicio, el tercero, a los hebreos y persas.

En ese orden de cosas, el punto de partida de la cosmovisión de los semitas fue la formulación del “infinito”. El infinito fue para ellos la teología del tiempo por excelencia. Para los semitas la creación del orden cósmico, sus leyes y su destino, fueron producto de un ser creador. Esa idea monoteísta del creador fue el horizonte trascendental que fortificó la espiritualidad de muchos de esos pueblos e, incluso, determinó la concepción del “panteón” celestial. Así, por ejemplo, el panteón de Ugarit estaba presidido por EL, cuyo nombre común a casi todas las lenguas semíticas significaba “el dios por excelencia”, “el padre de los hombres”, “el creador de las cosas creadas”. EL es el “Gran Viejo” y se le llama “*Padre de los años*”, de los días y del tiempo.

Es importante resaltar la manera en el que el dios EL es descrito con los rasgos de un ser humano senecto. Incluso eso coincidió, posteriormente, con las revelaciones de Daniel quien habla del Dios de Israel en tanto que “Anciano” y se le llama, precisamente, “Anciano de los días”:

“Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos y se sentó un Anciano de días, cuyo vestido era blanco como la nieve y el pelo de su cabeza como lana limpia, su trono llama de fuego y las ruedas del mismo, fuego ardiente”<sup>(3)</sup>.

A partir del testimonio bíblico de Daniel, la vejez fue el arquetipo del ser humano. Por ser la “plenitud” el momento cumbre de la vida humana, la senectud fue considerada como momento sagrado y fundamental. Por las cualidades y virtudes que encerró el anciano, de carne y hueso, fue merecedor de pleitesía y respeto, casi de manera ritual. De ahí que la proyección desde el universo emotivo y existencial de los hombre semitas, especialmente los hebreos, hayan descrito a Dios con rasgos genotípicos de anciano. De cualquier manera, “ese” anciano majestuoso con barba canosa, sentado en su trono resplandeciente, evoca al Señor creador de lo visible e invisible:

“Venía como un hijo de hombre que vino hasta el Anciano de días<sup>(4)</sup> (...) Señor de las fortalezas y lo inexpulgable<sup>(5)</sup> (...), rey del tiempo<sup>(6)</sup> (...). De la justicia<sup>(7)</sup> (...), y del fin de los días”<sup>(8)</sup>.

Incluso, el Hijo del Hombre, o sea, el Mesías, según la *Biblia*, es coronado con el atuendo y la investidura que corresponde al anciano:

“Y en medio de los siete candeleros a uno semejante al Hijo del Hombre, vestido de una ropa que llegaba hasta los pies y ceñido por el pecho con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la blanca lana, como nieve”<sup>(9)</sup>.

¿Por qué el anciano es semejado con la esencia divina? Porque en ambos se conjugan dos atributos cooparticipantes: la paternidad y la sabiduría.

La paternidad del anciano se proyectó en una doble dimensión: en lo social y en lo espiritual. En el aspecto social, el anciano fue la figura central de la familia y la tribu. No hay que olvidar que la nota histórica que permitió la cohesión entre las familias fue la sólida estructura patriarcal. El patriarca fue el punto de torno al cual giró el parentesco, la tradición y el destino de las familias que conformaban las distintas tribus. De ahí que los relatos bíblicos enaltezcan las hidalguías de los patriarcas que en su mayoría, fueron notables longevos. Por ejemplo, Moisés a la edad de ochenta años, según el libro del *Exodo*<sup>(10)</sup>, se lanzó en su prestigiosa misión de profeta y caudillo liberador. Murió a la edad de ciento



veinte años<sup>(11)</sup> (edad que para la sabiduría egipcia era la ideal). También sobresalió Abram o Abrahán, inaugurador de la historia del pueblo de Israel. Según el libro del *Génesis*<sup>(12)</sup>, Abram vivió ciento setenta y cinco años. Su vejez estuvo marcada por el heroísmo y fue testigo de la Alianza entre su pueblo y Dios. Fue considerado “hijo de la promesa”, “anciano de gran fe”. Otro notable patriarca fue Leví quien, según el *Exodo*<sup>(13)</sup>, vivió ciento treinta y siete años. Dio origen a la tribu sacerdotal de Israel (por medio de sus tres hijos: (Guerson, Quehat y Marai) y fue considerado “*anciano ejemplar*” quien además representó el bastión de la resistencia del pueblo hebreo ante la opresión egipcia. O fue el caso de Jacob, hombre de oración<sup>(14)</sup>, quien se caracterizó por haber vivido una vejez apacible y mística.

En lo referente a la dimensión religiosa y debido al carácter protector y benefactor que inspiraron los ancianos, se sustentó la paternidad divina del pueblo de Israel. Quizás el “Dios Padre” o “Gran Anciano” corresponde a lo que para las comarcas mesoamericanas sería el “Dios Abuelo”. La paternidad divina fue una proyección de la paternidad humana. Esa proyección quedó expresada en las líneas bíblicas bajo los siguientes enunciados que reflejan la ternura filial de Dios: “Hijo querido de Yahvé (...), su hijo primogénito<sup>(15)</sup> (...) soberano, dueño de la vida<sup>(16)</sup> (...) creados por un mismo Padre<sup>(17)</sup> (...) hijos de Dios<sup>(18)</sup> (...) herederos de Dios y coherederos de Cristo<sup>(19)</sup>”. En efecto, el papel paterno que desempeñaron los ancianos, tanto en la estructura histórico-social como religiosa, fue notable no sólo por la edad, sino, principalmente, por su *dignidad*. Dignidad por la cual les valió ser los portadores de la revelación divina, de ser los grandes consensualistas (pues fueron los que establecieron el acuerdo o la Alianza con Dios) y de ser la memoria histórica o representantes materiales del *ethos* de Israel.

Por su parte, la palabra hebrea “*jokmah* (sabiduría)” es una palabra que ha pertenecido a todas las civilizaciones (bantú-egipcia, china, azteca o inca). Los vecinos de Israel no carecieron de ella. La *Biblia* hace referencia a los sabios consejos del viejo Faraón<sup>(20)</sup>, a las enseñanzas de Amen-em-opé (papiro egipcio que data del siglo XI-VI aJC.<sup>(21)</sup>), a los sabios de Babilonia<sup>(22)</sup>, a las lecciones del viejo Tobit, padre de Tobías<sup>(23)</sup>, a los preceptos de Agur y Lemuel (originarios de

Arabia y cuyas palabras son referidas por el libro de *Proverbios*), a los sabios Ras-Shamra (quien vivió ciento cincuenta y ocho años), conocido por los escritos de *Ezequiel* <sup>(24)</sup>, a la sabiduría de Salomón que es dada por el gran anciano David <sup>(25)</sup> y del cual se desprenden los libros sapienciales y las “máximas” pronunciadas por el viejo Salomón. También hace referencia a la sapiencia que el “Anciano de días” le otorgó al Arcangel Gabriel <sup>(26)</sup>.

Sin embargo, ¿a qué tipo de sabiduría me refiero?. Para responder es conveniente clarificar dos cuestiones. Primero, para la tradición judía todos los sabios mencionados en la *Biblia* tienen una inspiración profana, por ende, no se les puede catalogar como realmente sabios. Pues la sabiduría sólo es patrimonio de Dios <sup>(27)</sup>. Teóricamente es negada al hombre, “no se le encuentra en tierra de vivos” <sup>(28)</sup>. Pero Dios la concede a quien bien le parece <sup>(29)</sup>. Más aún, la sabiduría divina se opone a la supuestamente sabiduría humana. Dice así el texto bíblico:

“Entonces Elihú, hijo de Barakel, bautista de la familia de Ram, se enojo contra Job, por que creía tener la razón frente a Dios (...) Elihú tomó la palabra y dijo: ‘Yo soy joven y ustedes ancianos y por eso sentía miedo de manifestarles mi saber. Yo me decía: hablará la edad y de los muchos años brotará la sabiduría. Pero no; ella es fruto de una inspiración, un espíritu salido del Omnipotente de la inteligencia. Los sabios no son los ancianos, ni por ser viejos depende lo que es justo’ <sup>(30)</sup>.

En efecto, ante la sabiduría divina, contrapuesta a la humana (a la de los ancianos, principalmente) se desprende un problema de la hoy llamada “hermenéutica bíblica”. Segundo, para la interpretación hebrea, antepasado judío y centro de lo que después será Israel, la sabiduría no fue como la interpretó la ortodoxia judía, sino algo que Dios compartió con los hombres. Tal y como la *asumió* el gran patriarca José <sup>(31)</sup> al ser elegido por Dios y el que el Creador depositó *su* espíritu o sabiduría.

La sabiduría divina, según la tradición hebraica, fue compartida y distribuida entre los seres humanos. Además, ella fue motivo de recompensa para aquellos hombres que realmente fueran dignos de acogerla, es decir, que actuaran con buen sentido, justicia y rectitud, prometiéndoles, a su vez, una vejez digna y feliz. tal fue el caso de Abram y su esposa Sara <sup>(32)</sup> a los cuales les fue concedido el

“milagro” de engendrar, en la senectud de éstos, a Isaac. También Dios colmó de sabiduría a los artesanos que confeccionaron las vestiduras de Aarón<sup>(33)</sup>; Basaleel<sup>(34)</sup>, arquitecto de la Tienda del desierto Jirán de Tiro, anciano de ciencia, pericia y experiencia<sup>(35)</sup>.

En ese sentido, la sabiduría, en su aspecto más radical y profundo, fue considerada como una *práctica* cotidiana por medio de la cual el hombre, especialmente el anciano, adquiriría conciencia del don divino y, a su vez, era transmitida a las nuevas generaciones para darles a conocer la genealogía de su descendencia. Por tal motivo se trató, pues, de una sapiencia de tipo “pragmático” que tenía que ver con la salud y la enfermedad, la alegría y la aflicción, las relaciones de padres e hijos. Estaba dividida en sacerdotes, a los médicos, a los poderosos y humildes. Abraza todas las condiciones y todas las circunstancias de la vida. Para hacer un buen uso de ella es preciso disponer de *edad avanzada, rectitud y sosiego*.

### 3.1.1 Creación, temporalidad y vejez

La palabra “creación (*bará*)” en hebreo fue el punto de partida de la totalidad cósmica y humana. La creación fue considerada como *praxis* divina por medio de la cual se “preparó” el caos para devenir orden<sup>(36)</sup>. Para las tribus hebreas<sup>(37)</sup>, Yahveh no sólo fue entendido como un Dios particular, sino que se manifestó con signos antropomórficos y uránicos. Pues es el Dios de las tormentas y los rayos<sup>(38)</sup>, de la atmósfera<sup>(39)</sup>. Es un Dios que ve<sup>(40)</sup>, que tiene dedos<sup>(41)</sup>, boca<sup>(42)</sup>. Es un Dios que habla<sup>(43)</sup>, que grita<sup>(44)</sup>, que escucha<sup>(45)</sup>. Es un Dios que se alegra<sup>(46)</sup>, se encoleriza<sup>(47)</sup>, que odia<sup>(48)</sup>, que se arrepiente<sup>(49)</sup> y, más aún, se manifiesta desde su morada con características fisiológicas de *anciano*<sup>(50)</sup>.

Por su parte la creación humana<sup>(51)</sup> fue considerada como el momento originario. La vida del hombre, que abarca todos sus momentos existenciales, es sagrada. Ahora el hombre es constituido “señor” de la creación y libre de alcanzar su *dignidad* y su integridad ante los ojos del creador. El hombre hace el mal, pero, igualmente, puede operar el bien. En ambos casos es responsable y, en ambas acciones, Dios le ha dado una coparticipación en *su* propia obra<sup>(52)</sup>.

Se trata, entonces, de la intersubjetividad entre dos conciencias: una trascendente fundante y otra inmanente fundada: el “yo” (*Yahveh*) y el “tú” (*haadam* = el hombre). Pero el *tú* es ya un *nosotros*. Tal fue el caso de Abram (*abat ham* = padre del pueblo), que no era un yo-presente, solipcista, sino esencialmente, un *nosotros-futuro*<sup>(53)</sup>. Tener propiamente “conciencia” significa tener relación con otra conciencia y, a este proceso global, lo denomino “autoconciencia”. Por tanto, la autoconciencia del hombre hebraico nace, exáctamente, cuando *se sabe* particular en lo absoluto: finito en lo infinito.

Bajo esta estrategia argumentativa ¿cuál es la diferencia entre la finitud y la infinitud? En que la primera está determinada por la temporalidad y la contingencia. El rasgo existencial fundamental del hombre estriba en *su* temporalidad. La temporalidad mundana se define *desde* la propia finitud. El tiempo mundano no se define ni por la permanencia ni por la duración, sino “por momentos (*zeitweise*)”- usando la terminología de H. Marcuse- que se cumplen en intervalos y cuya suma constituye la historicidad mundana. En la temporalidad, que no es más que temporalización fluyentes del hombre, se ponen en juego las edades biológicas del ser humano, el trabajo, lo lúdico, la contemplación, las preferencias, la militancia, etcétera.

Para los fines de esta investigación sólo quiero referirme a la relación intrínseca entre temporalidad y vejez.

Veamos. Por ser el hombre un ser finito, el desarrollo de su vida existencial debe (siguiendo la ley mosaica) orientarse a la toma de conciencia de su finitud y, a partir de esa finitud, el hombre *debe* responsabilizarse de *su* acaecer histórico. Es decir, *debe* asumir y construir *su* carácter perfectible y dignificante. *Esa dignificación y plenitud sólo se alcanzan en la senectud.*

Por tal motivo, la vejez es el momento de madurez física y espiritual (por eso, el proyecto o “plan” de Dios fue puesto, para su materialización, bajo la responsabilidad de hombres senectos). La lección de los patriarcas consistió en señalar que la vejez no es un simple vivir para la muerte, la resignación y el dolor. Por el contrario, ella es el momento existencial que conlleva a enfrentar y asumir la vida con toda y sus variantes. El tiempo de la vejez es la posibilidad del tiempo

de la inspiración y de la revelación. La vejez fue considerada como un momento plenario y *no precario*. Era el signo inequívoco de la esperanza y de la que dependían las generaciones venideras y la continuidad de la tradición.

### 3.1.2 Los ancianos y las instituciones normativas

Como la mayor parte de los pueblos antiguos, los ancianos gozaban en Israel, Judea, Jerusalén, etcétera, de una autoridad indiscutible tanto en la tribu o en la comunidad que fuera. Los jefes de las familias eran, naturalmente, los de más edad. Entre éstos, los más venerables, los más sabios o los más poderosos, formaban el Consejo de Ancianos que ayudaba al jefe de la tribu o del pueblo, ya sea éste un profeta, juez o rey. La autoridad moral y judicativa de los “ancianos (*zequenim*)” se debía a su poder de convocatoria (pues eran, como ya he dicho, los guardianes y difusores de las tradiciones), a su paternidad y sabiduría: ellos dirigían la “tribu (*Shébet*)”:

“Ve y reúne a los ancianos de Israel y diles: Yahve, el Dios de vuestros padres <sup>(54)</sup> (...) y fueron Moisés y Aarón y reunieron a todos los ancianos <sup>(55)</sup> (...) Y dijo a los ancianos <sup>(56)</sup>.”

Como puede observarse en la anterior cita, la prioridad de los ancianos sobre los demás miembros de la tribu se debió, nada menos, a un mandato divino. Dios depositó en los ancianos notables la misión de administrar la espiritualidad del pueblo. En la “Epístola del Apóstol San Pablo a Tito” se lee lo siguiente:

“Por esta causa te dejé en Creta, para que corrigiese lo deficiente y *estableciese ancianos en cada ciudad así como yo te mandé*”<sup>(57)</sup>.

El Consejo de Ancianos se conformaba por setenta y dos miembros. Su importancia era indiscutible: los ancianos fueron los que reclamaron a Samuel<sup>(58)</sup>, un rey; David consensó con ancianos de Judá <sup>(59)</sup>, ; el anciano Adne, junto con los demás miembros del Consejo, pusieron a David en el trono<sup>(60)</sup>. Con el paso del tiempo y cuando Judea se convierte en el centro religioso, el Consejo de Ancianos se transformó en la institución política y religiosa más compacta y hegemónica entre los israelitas, dando origen al *Sanedrín*.

El Sanedrín se conformó por setenta miembros reunidos en torno al sumo sacerdote que lo presidía. Alrededor de ellos giraba la justicia, la administración pública, los censos poblacionales y, sobre todo, la vida espiritual. El Sanedrín estaba integrado por ancianos que, de una manera o de otra, representaban intereses políticos distintos: unos apoyaban la aristocracia, como el caso de Caifas que favorecía la centralización del poder y optaba por el monopolio de la ley divina; otros, mantenían una postura menos centralista y optaban por una *praxis* religiosa de tipo profético, redentora y pastoral, orientada al buen consejo, a pugnar por una integridad moral y a salvaguardar los preceptos de la Ley. Tal fue el caso Simeón y Ana o del propio Nicodemo, quien creía en el *renacer de los ancianos*, sin necesidad de incorporarse por segunda vez al vientre materno (se refería a la doctrina de la resurrección la cual era “posible” sólo si se llegaba a la edad senecta). O también fue el caso del gran anciano José de Arimatea, entre otros.

Como podemos observar al interior de la institucionalidad del Sanedrín, los roles fueron determinantes. Pues así como decidía por cuestiones de tipo moral, públicas y religiosas, también se vio envuelto por un “espíritu” tiránico y soberbio. No es de sobra que la “mayoría “ de la *guerusia* haya sido la que condenó al Mesías. Sin embargo y pese a las polémicas de si fueron responsables o no de la crucifixión del nazareno, su presencia como poder político y religioso determinó, fuertemente, la vida institucional judía.

### **3.2 Concepción negativa de la vejez: el mito genético griego**

En la actualidad, una de las múltiples teorías biológicas<sup>(61)</sup> del envejecimiento, la teoría de Minot<sup>(62)</sup>, señala que el poder de multiplicación de las células se debilita progresivamente durante la vida del ser humano que conlleva, necesariamente, a que el organismo, no siendo ya capaz de reparar sus pérdidas, se atrofie y degenera. Se trata, pues, de una concepción degenerativa de la vejez la cual fue fundamentada en 1957 por el biólogo inglés J. Williams, el cual también

señaló que el proceso de envejecimiento se debe al deterioro de los genes, creando así, un "proceso negativo de la vida humana"<sup>(63)</sup>.

Ahora bien, quisiera que el lector retuviera el concepto de "negatividad" mencionado por J. Williams. A partir de dicho concepto indagaré en el pensamiento arcaico de la Grecia pre-helénica.

En la mitología griega, al igual que en la mesoamericana, existió el "robo del fuego sagrado". Prometeo, dios-padre de los hombres, robó el fuego de la Hélade al dios Zeus. Ante el arrebato de Prometeo él y sus benefactores, los hombres, tuvieron que pagar el precio de tal insolencia. De ahora en adelante, los hombres —cuenta el mito— ya no nacerán directamente de la tierra; con la mujer conocerán el nacimiento por engendración; padecerán sufrimientos, trabajos y holocaustos. Pero la maldición más grande que caerá sobre ellos será el *envejecimiento* o la "vejez (*geras*)" corporal. Se trata, en efecto, de una brusca y negativa aparición del individuo <sup>(64)</sup>.

Si para las grandes civilizaciones del neolítico y más aún, para el pensamiento semita, la vejez fue concebida *positivamente*, para la mitología griega fue vista como un episodio humano aberrante y angustioso. El poema clásico de Hesíodo *Los Trabajos y los Días*<sup>(65)</sup>, ejemplifica lo dicho sobre tal episodio al iniciarse con dos relatos míticos: por un lado, la lucha entre Prometeo y Pandora y, por el otro, el origen de las razas. Es precisamente en ese clásico en el que se descubre la interpretación *negativa* de la vejez.

El mito de las razas marcha a la par o es concomitante al de las edades bajo la forma del relato genealógico y la teogonización de Cronos. La primera edad es la de "oro". En ella reinaron los grandes dioses. Durante esa edad se dieron cita la "justicia (*dikaíosyne*)" y la armonía. No hubo guerras ni mucho menos "hambre (*limos*)" ni desastre alguno <sup>(66)</sup>. La característica principal de esa era fue la *eterna juventud*. La juventud fue un atributo divino ya que los dioses eran atemporales. La segunda edad fue la de "bronce" la cual estuvo conformada por los titanes olímpicos o los guerreros. Su característica se sustentó en la "energía (*energeia*)", la "valentía (*andreia*)", la entereza y todo lo que constituye la voluntad del guerrero <sup>(67)</sup>. En esa edad dio inicio la belicosidad y la "*hibris* (desmesura)". En

la obra de Esquilo, *Los siete contra Tebas*, se observa que la voluntad del guerrero intempestivo encarnó en la juventud (caso de Aquiles), siendo ésta lo más querido y deseado <sup>(68)</sup>.

En ese orden de cosas, la "juventud" fue entendida por Hesíodo como cualidad de los dioses y guerreros. Ella fue lo "bueno-bello (*Kalós-agathós*)". Mientras que lo "feo" y "malo (*Kakós*)" fue la "vejez". La vejez representó la "edad de hierro", o sea, la edad en la que apareció ese bicho raro llamado "hombre". Para Hesíodo la vejez no fue principio evocativo y dignificante (como lo fue para los egipcios, chinos o mayas), sino principio trágico. Ella fue o ¿seguirá siendo? señal de enfermedad, debilidad, pobreza, anarquía, dolor y "sufrimiento (*ponos*)". Dice al respecto Hesíodo:

"Los vicios comienzan con la vejez: la vejez es la decrepitud de las arenas jóvenes y la agonía de valles y océanos" <sup>(69)</sup>.

Como puede observarse, para los pre-helénicos o poetas trágicos, la vejez fue una especie de "castigo" que cayó sobre el hombre, el cual hay que redimir. La búsqueda expiatoria de la vejez significó la "salvación" de la *eternidad* (la juventud de los dioses). En efecto, esa expiación constituirá el nacimiento de la dualidad antropológica, tanto en la Grecia arcaica como posteriormente en la Grecia helénica <sup>(70)</sup>. El envejecimiento no sólo evoca la "desgracia (*ates*)" fisiológica sino que también, marcó el tiempo trágico mundano.

¿Por qué la vejez fue despreciada por los primeros poetas griegos?, ¿por qué el tiempo humano representa la "caída" del *daimon* de los dioses? En buena parte se debió a la crisis de valores que se produjo en el mundo griego hacia el siglo VII aJC. La ruptura con el mundo idílico marcó la conciencia desgarrada del hombre griego. El desgarramiento se produjo, precisamente, cuando el hombre se sabe mutable, inestable, corruptible y precario, en el tiempo y en el espacio. En un pasaje de la *Ilíada* Homero refleja la desdicha de la vida humana en los siguientes términos:

"Semejante a las generaciones de las hojas, así las de los hombres. Entre las hojas hay las que el viento dispersa por tierra, pero las fuerzas incontrolables hacen brotar a otras y sobreviene la estación



primaveral. De igual manera sucederá con las generaciones de los hombres: una nace para alcanzar algún día lo que fue" <sup>(71)</sup>.

Lo "incontrolable", según Homero, es el *thymós* insatisfecho y belicoso, propio del ser humano. *La Iliada* es el ideal homérico que busca retornar al paraíso del tiempo unívoco, es decir, del tiempo eterno o suspendido en un solo punto: la juventud eterna, belleza de los dioses, mientras que la vejez, perennidad fatal de los hombres. Finaliza así un párrafo de *Los trabajos y los días* de Hesíodo:

"La juventud eterna de los dioses es la savia de la vida (...) la vejez humana es el desgaste progresivo y fatal que anuncia la muerte" <sup>(72)</sup>.

El desprecio a la vejez fue concomitante al del cuerpo humano. La senectud fue considerada como la "puerta" a la muerte. Por ende, llegar a la ancianidad es estar en el ocaso de la vida. Ser-anciano es ser-para-la-muerte.

### **3.2.1 Intermezzo: la vejez y la muerte de Sócrates**

El tema de la senectud fue para los griegos un continuo drama existencial en el que estuvieron de por medio las concepciones mítica, filosófica y religiosas.

El drama de la vida de Sócrates, a mi modo de ver, constituye un ejemplo que permite dar lectura sobre algunas cuestiones propias del tema del que aquí me ocupo. Para indagar sobre dichas cuestiones es necesario señalar la gran importancia de Platón, quien siendo su discípulo, es el que mejor describió la personalidad de su maestro.

Propiamente, Sócrates nunca ni nada escribió sobre la vejez. Entonces ¿por qué hablo del tema de la vejez en el filósofo ateniense? Simplemente por la actitud que asumió frente a ella. Sócrates murió condenado a la edad de sesenta años <sup>(73)</sup>. Su vida como filósofo consagrado osciló entre los cuarenta y cinco años hasta su muerte. A los cincuenta y dos años se casó <sup>(74)</sup>. Durante su edad avanzada, se piensa, se dieron los años más productivos en lo referente a su *praxis* pedagógica. Durante esos años configuró todo un proyecto de vida orientado al "bien vivir" (bajo las virtudes de la justicia y la sabiduría). Sin embargo,

ese proyecto de vida se tornó un proyecto de "muerte" (he ahí la problemática de *su* propuesta). Para él "saber vivir" era un camino propedéutico para "saber morir".

¿Con la vida ejemplar que asumió Sócrates presupuso que la vejez es el momento anticipatorio de la muerte?, ¿el "saber vivir" es condición existencial del "saber morir"? Pese a las explicaciones que presentan algunos especialistas <sup>(75)</sup> de que la sentencia a muerte de Sócrates fue injusta por el tribunal que lo condenó, no se puede negar sin embargo, que la víctima, en sus últimas horas de vida, *aceptó* valientemente la sentencia sacrificial. En la *Apología de Sócrates* se lee lo siguiente;

"Hasta ahora he vivido mejor que nadie, procurando ser mejor cada día y con la satisfacción de ver cada día que lo iba cumpliendo (...) *No me parece mal la muerte*" <sup>(76)</sup>.

Así como en un momento dado Sócrates se lanzó en la defensa y en señalar la importancia del "saber vivir" *la* vida, también existió en él una especie de apología por lo más enigmático de la vida humana: la muerte. Pues ante la imposibilidad de rehuir a la sentencia que lo condenaba, *asumió* el carácter anticipatorio de *su* fin como posible "premio" o "recompensa". Más aún, él cree que es lo *mejor* que le puede suceder: simplemente morir. Prefiere morir antes de *saberse un anciano*:

"Estoy llegando a lo peor de la vida, a las cercanías de la muerte. He aquí que las cosas se precipitan y me hallo con la ocasión de *librarme de una vergonzosa decadencia* (...), pues en la vejez iría perdiendo la vista, el oído, la inteligencia y la memoria, decayendo en todo y sin poder ya mejorar en nada, *perdería de un golpe* cuanto me ha servido de satisfacción" <sup>(77)</sup>.

La vejez es un momento decrepito, según Sócrates. En ella no hay ningún "principio de placer" - a la manera de Freud -, ni de felicidad, ni mucho menos de dignidad, ya que sólo hay "vergüenza" y "decadencia". Bajo esa óptica, en la senectud se acaba "todo", los signos vitales disminuyen ("oído", "vista", "inteligencia", etcétera), más lo único que queda, en el estado de la vejez, es la pasividad de la espera ante el enigma de la muerte. La edad en la que se es anciano es una edad anacrónica donde el tiempo se cierra y no hay una diacronía creadora. Por tanto, la vejez es una búsqueda de la muerte y ya no de la vida. En nombre de la filosofía y de los filósofos, Sócrates dice:

"Rectos filósofos son los que estudian bien morir" <sup>(78)</sup>.

Pero no sólo es importante la preparación para la muerte, sino también, evitar antes de morir que el o los ancianos sean "objeto(s)" de caridad y lastima:

"(Prefiero la muerte) Para no entregarme a lamentaciones y hacerme odioso para vosotros" <sup>(79)</sup>.

Efectivamente, la personalidad socrática es controvertida para aquellos que intentan indagar sobre su pensamiento. Es válido preguntarse: ¿por qué Sócrates, habiendo sido un anciano ejemplar, menospreció la vejez?, ¿acaso ese menosprecio obedeció a razones psicológicas de aparentar seguridad y felicidad al saberse condenado a morir cuando, quizás, en su interioridad vibraban la angustia y el miedo?, ¿por qué Platón en sus *Diálogos* pone en boca de Sócrates la afirmación de que la vejez es el "umbral" <sup>(80)</sup> de la vida?.

Sócrates asume severamente la *anticipación* de su muerte no porque quisiera desafiar a sus detractores, sino más bien, porque sabía que su sentencia representaba un momento para lograr su cometido original y fundamental: aceptarla como tal sin pretender saber si es un bien o un mal. Debido a que no se puede saber si la muerte es buena o mala, sin embargo, sí es necesario saber del bien o del mal de la vida. Pienso que el desprecio que también sintió Sócrates sobre la vejez era porque ésta franqueaba y limitaba las aspiraciones y el proyecto de la realización y prolongación del bien. Las limitaciones físicas y corporales <sup>(81)</sup> al llegar a la edad propecta representaban un obstáculo real para la realización de los más nobles ideales del ateniense. Es por eso que él diga que en la vejez hay decadencia y ya "no se pueda mejorar en nada". La vejez como un hecho real en la vida si fue una preocupación para él.

### 3.2.2 Platón y la utopía de la gerontocracia

Para Platón (427-347 aJC.) la tematización de la vejez adquirió nuevos bríos. Uno de los aspectos más significativos de dicho tema consistió en recuperar la dimensión del anciano en tanto que "sujeto moral" <sup>(82)</sup>, "sujeto epistémico" <sup>(83)</sup> y "sujeto político o gobernante" <sup>(84)</sup>. Durante su vejez escribió los célebres *Diálogos*

de *Teeteto*, *Sofista*, *Parménides*, *Leyes*, etcétera, que corresponden a su momento intelectual más rico y novedoso.

Para él los "grados" del "ser", en tanto que etapas fisiológicas del desarrollo humano, son concomitantes a los grados de "conocer", es decir, al desenvolvimiento gradual del intelecto. En efecto, para el ateniense el desarrollo del ser humano está determinado por cuatro etapas necesarias: niñez y juventud, madurez y vejez. Cada una de ellas encierra su propia peculiaridad y están sujetas a un proceso educativo-formativo específico <sup>(85)</sup>.

Para la niñez Platón recomienda que un niño, por ejemplo, debe aprender o ser educado a partir del "juego" y no del *deber*. El carácter lúdico del niño contribuye al aumento de su capacidad de "asombro" y prepara, en esa flexibilidad juguetona, el forjamiento de su carácter. Dice Platón:

"Tenemos desde niños, según creo, unos principios sobre lo justo y lo honroso (...) Sin embargo, el niño debe aprender en el juego y no en las leyes" <sup>(86)</sup>.

Los jóvenes deben ser adiestrados en las matemáticas, la gimnasia, la música y la retórica. Estos tipos de conocimiento tienen por objetivo disciplinar el cuerpo y el razonamiento de los jóvenes:

"¿Has observado que aquéllos (los jóvenes) a los que la naturaleza ha hecho calculadores los ha dotado también de arrebatos? (...), es menester enseñarles las ciencias para forjarles un espíritu en la vivacidad, en el orden y en el buen gusto" <sup>(87)</sup>.

Por su parte, el hombre maduro es aquél que, después de haberse disciplinado en el estudio de las matemáticas, la retórica, etcétera, es *seleccionado* para emprender una batalla más en el conocimiento. Ahora ese hombre maduro deberá ser educado bajo la rigurosidad del método que lo ayudará a razonar y argumentar racionalmente y, así, aspirar a conocer *la* verdad. Durante la madurez (que comprende de los treinta a los cincuenta años, según Platón) se deberán echar "abajo las hipótesis (...) para encaminarse a terreno firme; al ojo del alma (...) o sea, llegar al conocimiento" <sup>(88)</sup>.

En el nivel de madurez, no sola física, sino principalmente intelectual, el ser humano y, en particular los futuros filósofos y gobernantes (forjadores de la República), se encuentra ante la posibilidad de ser el portador de los atributos

éticos fundamentales: la "justicia (*diakaiosyne*)", la "templanza (*sophrosyne*)" y la "sabiduría (*sophia*)". Esos tres atributos representaron el ideal máximo del *ethos* platónico. Cabe mencionar que para llegar a la cumbre del saber será necesario (por parte de los aspirantes) mostrar cierta dedicación, esfuerzo, disciplina y, sobre todo, haber alcanzado la *edad senecta*: la madurez responsable es el camino para arribar a la senectud plenaria <sup>(89)</sup>.

La vejez (después de los cincuenta años) es el momento supremo en la edad del hombre. Durante esa edad el hombre senecto *puede* consagrarse no sólo por su autoridad moral sino, ante todo, por la posibilidad de desarrollar su potencial intelectual, teórico y memorístico (como lo creía Solón). Para Platón, los ancianos que han recorrido *todo el proceso formativo de aprendizaje* y han mostrado temperamento y *carácter*, son los indicados para cultivar el conocimiento también supremo. Ese conocimiento soberano es la dialéctica. La dialéctica es, según Platón, el arte de la conversación, la ciencia productora de conocimientos verdaderos. Ella determina problemas teóricos, señala situaciones prácticas y orienta hacia el bien supremo los razonamientos y las acciones de los hombres <sup>(90)</sup>.

Desde el punto de vista deóntico, el hombre de edad avanzada *está obligado* a desarrollar y salvaguardar los "intereses" cognoscitivos de la dialéctica. Pero la pregunta necesaria es: ¿acaso, cualquier anciano posee condiciones o aptitudes que lo hagan ser un hombre de ciencia? Por supuesto que no. Platón constantemente reitera que existen ancianos carentes de esas cualidades o virtudes (debido a la mala formación educativa) y que, por tanto, no están en condiciones de alcanzar la "plenitud" teórica.

Si para la filosofía china, la dignidad del anciano se alcanza a partir de las experiencias vividas, para el anciano griego, por el contrario, la dignidad de éste se logra a partir de la madurez teórico-intelectual. Para tal efecto, dice Platón:

"Hay que preferir a los más firmes, a los más valientes, a los más ancianos, en cuanto sea posible. Además hay que buscarlos tales que no sólo sean generosos y viriles en sus caracteres, sino que tengan también las prendas naturales adecuadas a esta educación"<sup>(91)</sup>.

Cabe mencionar que Platón fue admirador de los sabios longevos (Céfalo, Zenón, Sólon, Parménides, Hípias, etcétera), sin embargo, parece no agradarle la vejez en hombres y mujeres famélicos: un anciano que padece achaques, con impedimentos motrices, timorato, que reniega de su edad y que sobre todo ha perdido el "buen humor" ante la vida, no es digno de alabarlo como anciano notable. En el "Libro 1" de la *República*, señala:

"Algunos se duelen del ultraje de su vejez (...) culpan a la vejez de su sufrimiento (...) esos no pueden ser elogiados ni pueden tener un buen desenlace" <sup>(92)</sup>.

En efecto, la fatalidad, el sufrimiento y la soledad que muchas veces padece el senecto, no es por su condición de "anciano" o por culpa de los años, sino por la mala formación del carácter, pues en realidad, con la "vejez se debe y se produce una gran paz y libertad" <sup>(93)</sup>. Pero cuando no hay tranquilidad y reina la pesadumbre de los años, se debe al descuido educativo y, quizás, a prejuicios culturales: mala información, orientación y preparación sobre y para la vejez. La malformación del carácter o prejuicio educativo o cultural con respecto a la vejez, es un aspecto central para los investigadores de la medicina geriátrica de hoy en día, ya que la raíz del "malestar" de muchos ancianos es producto de un "malestar cultural" -en términos freudianos-.

Finalmente, para Platón el ejercicio pleno de la dialéctica, a la que deberán consagrarse "algunos" ancianos, no sólo persiguió una mera "finalidad (*telos*)" "epistémica", sino también, *práctica*. Por tanto, la importancia de los ancianos en la construcción práctica del ideal o utopía del Estado platónico fue central, porque:

a) Eran los responsables de promover, educar y transmitir el conocimiento supremo al que todo hombre, en cualquier sociedad, debe aspirar: la dialéctica, en tanto que arte de la conversación, de la argumentación, del consenso;

b) De una manera o de otra, son la "culminación" (simbólica) de la filosofía y, a su vez, deben ser los fundadores del Estado ideal;

c) En ese sentido, son los representantes del Estado y deberían ser los responsables de enseñar a las futuras generaciones el arte de vivir, el arte de pensar y el arte de gobernar. Dice Platón al respecto: "(a los ancianos) hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de

frente a lo que proporciona luz a todo, y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad como a los particulares como a sí mismos, pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar cuando les llegue a su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar unos tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. Y así después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados”<sup>(95)</sup>.

¡Tremenda responsabilidad y desafío les asignó Platón a los notables longevos!

### 3.3 Cicerón y Séneca

Continuando con la estrategia argumentativa de la reconstrucción de la figura histórica, antropológica y filosófica del anciano, mencionaré un momento más de *su* significancia, pero ahora, en el interior del estoicismo romano de Cicerón y Séneca, principalmente.

Previamente a la configuración filosófica del estoicismo, en Grecia, Aristóteles, fundador del Liceo, también reflexionó, al igual que sus antecesores (Platón, principalmente), sobre el tema de la vejez. Sólo existen escuetas referencias<sup>(96)</sup> en dos breves tratados escritos por Aristóteles, *De la longevidad y de la brevedad de la vida* y *De la juventud y de la vejez*. Ambas reflexiones se cree que hayan sido de corte estrictamente biologicistas. Sin embargo, "radicalizando" la lectura de la obra, también escrita por el peripatético, la *Metafísica*, se desprenden algunos puntos que permiten clarificar algunas cuestiones centradas en el tema de la presente investigación. Veamos:

a) Para Aristóteles la idea del "ser" presupone, en sus diversos modos, al "ser humano". El ser humano se predica también, de muchas maneras<sup>(97)</sup>. Una de ellas puede ser el *ser-anciano*, como también lo puede ser el *ser-mujer* o el *ser-niño*.

b) El ser del ser-anciano se puede definir desde dos principios esenciales: desde la "sustancia" <sup>(98)</sup> y desde la "necesariedad" <sup>(99)</sup>. La sustancia del ser-senecto es aquella que lo define como "humanidad", es decir, como "ser viviente". Mientras que lo "necesario", es el proceso de desarrollo inevitable de cualquier forma de ser viviente (Aristóteles se refiere al nacimiento, desarrollo y extinción natural al que están sujetos todos los seres vivos). En el caso del hombre, el desarrollo de las etapas biológicas son necesarias. Por ejemplo, un niño, con el paso de los años, pasa a la juventud, a la madurez y, si no es "truncada" <sup>(100)</sup> ninguna de esas facetas, llega a la vejez. Por tanto, *la vejez es sustancial y necesaria, en tanto que inevitable, en la vida del ser humano.*

Ahora bien, para el pensamiento estoico la preocupación por el ser del hombre (herencia, principalmente helenística) y de sus acciones, fueron los temas centrales de dicho pensamiento. En efecto, para la romanidad clásica, la "vejez (*senectus*)" representó un tópico clásico que fue abordado no sólo a través de opúsculos y diálogos, sino también y, en tomo a ella, surgieron innumerables sentencias, refranes y frases <sup>\*</sup>.

Algunos de los grandes tratadistas de la senectud fueron Cicerón, con su célebre obra *De senectute dialogus* y, posteriormente, Séneca con sus obras *De brevitae vitae* y *De senior bona*. Ambos marcaron un derrotero que, en la actualidad, puede ser de gran utilidad para los programas clínico y terapéuticos de los institutos y centros de investigación geriátrica. Veamos por qué.

Terminológicamente la palabra senectud proviene del latín *senectus*, que a su vez se deriva de la raíz "senatus (Senado)" que en un principio el Senado fue el consejo consultivo de los reyes romanos formado por cien miembros de las

---

\* Entre las sentencias más célebres encontramos: "*Senectus insanabilis morbus est* (la vejez es una enfermedad incurable)", Terentius, *Phorm.* 290; "*Seniorem ne increpaveris sed obseca ut patrem* (al anciano no lo reprendas con dureza más bien exhortale como padre)", Virgilius, *Buc.* 39 b, 2; "*Senis amplexus culta puella fugit* (la joven educada rehúye los abrazos del viejo)", Tibullus, I, 9, 74; "*Dignitas senum canities* (las canas son la dignidad de los ancianos)", Vulgata, *Prob.* 20, 29. También existen refranes populares como: *A bobo maiore discit arare minor* (del buey viejo aprende a arar el joven); *Senectus non sola veme* (la vejez no viene sola); "*Senectus nullo cum commodo venir* (la vejez no trae ninguna comodidad); "*Senectus primum consolenda* (ante todo se debe consultar a los ancianos); "*Senem iuventis pigra mendicum creat* (la juventud indolente crea una vejez mendicante); "*Rarum es felix idemque senx* (raro es el hombre que sea feliz y al mismo tiempo viejo); "*Quod senior loquitur omnes consilium putant* (todos consideran prudente la opinión de los ancianos)". También se encuentran los viejos refranes castellanos: "Quien no oye consejo no llega a viejo", "Más sabe el diablo por viejo que el diablo por diablo", etcétera.



familias patriarcales, que en su gran mayoría eran hombres ancianos. Por su parte la palabra, también latina, *senior*, proviene de la raíz griega *geras*. Ambas se traducen como "anciano". Pues bien, en la época de la "romanidad (*romanitas*)" clásica la cuestión de la *senectus* también jugó un papel central en la organización política, social y cultural.

Para Cicerón (106-43 aJC.) la vejez no es una "enfermedad" en la vida del hombre, sino una etapa natural. La edad propecta no significa un momento fatal y decrépito. El "desprecio" generado en una sociedad ante la inevitable vejez de los varones y mujeres, los prejuicios y las lamentaciones que se conforman sobre ella (la vejez), son en gran medida, resultado de los vicios que se generan en *una cultura* que mal-informa y deseduca a sus ciudadanos: *Sed omnium istiusmodi querelarum in moribus est culpa, non in aetate* <sup>(101)</sup>. Ahora bien, contribuir a una correcta apreciación de la senectud y poder generar en los sujetos ancianos una autoestima y aceptación de su condición, fue necesario concientizar y asumir esa etapa de la vida.

Séneca (4 aJC.-65 dJC.), filósofo cordobés llamaba, a lo que yo denomino "toma de conciencia", "derechos del cuerpo". Dice Séneca: "*Non ergo indulgendum illi (...) sic gerere non debeamus, non tanquam propter corpus vivere debeamus, sed tanquam non pesimus sine corpore* (no niego que hay que ser indulgente (...) con el propio cuerpo. Debemos comportarnos no como si debiéramos vivir para el cuerpo, más como la vida no fuera posible sin él)<sup>(102)</sup>.

Para los estoicos, lo mismo para Séneca que para Cicerón, la vida corporal del hombre está marcada por penalidades y gozos, fragilidades y fortalezas, vicios y virtudes; por ende, la primera exigencia consciente del hombre es *saberse* y *aceptarse* como lo que es: un ser natural. Por tal motivo, el varón o la mujer de edad propecta *deben* aceptar, sin más, su condición *natural*. La vejez no es una etapa antinatural, sino sólo un ciclo más en la existencia humana. Pero ese ciclo o momento no es algo desapercibido o indistinto en la vida del senecto; por el contrario, *es el momento cumbre de la vida humana*. La vejez no debe ser considerada como algo odioso y detestable. Dice Cicerón:

"*Jucundum potius, quam oldosum (...) Sed videtis, ut senectus non modo lánguida atque iners non sit, verum etiam sit operosa et*

semper agens aliquid et moliens; tale scilicet quale cujuque studium in superiore vita fuit.

(No son odiosos (los ancianos) mejor dijera agradables (...) No amigos míos; la edad proveya en vez de ser lánguida e inactiva, es laboriosa ocupada siempre preparando algo y dada a las mismas aficiones que fueron propias en la flor de su vida de ancianos)" (103).

La vejez suele ser el estado más agradable del hombre, pues, como dijera Séneca: "Muchos varones de los de mayor categoría, habiendo dejado todos los estorbos y renunciando a los riquezas, cargo y placeres. estos sólo procuraron hasta su más proveya vejez: poseer la ciencia de la vida" (104). La "ciencia de la vida" es la experiencia vivida y pensada del sujeto anciano –eso coincide con la concepción china abordada en el capítulo anterior-. En efecto, desde el punto de vista estoico, "ciencia" no se refiere al conjunto de hipótesis y conclusiones propias del discurso científico actual, sino a cuestiones éticas donde están de por medio las costumbres, las ideas y las acciones de los hombres. Ciencia significa el estudio de las virtudes. Bien dice el comentarista de Séneca, Juan C. García Borrón: "la autonomía de lo ético (...) no se da por el conocimiento de la verdad – para los estoicos-, sino por el conocimiento de la vida moral" (105).

Existen tres modelos típicos o "patológicos" de la vejez: el timorato/enfermizo, el individualista/soberbio y el sabio/virtuoso. Esa triada es analizada por Cicerón en *Senectute dialogus*. Los dos primeros son así, no por la edad, sino por prejuicios y enfermedad adquiridos al haber llevado una vida desmesurada. Se trata de ancianos que nunca se preocuparon por su salud ni por mejorar su calidad de vida. Nunca se les "educó" (aspecto al cual también se refirió Platón), ni se les -enseñó" la importancia de las máximas supremas de la naturaleza humana (la "virtud (*virtus*)", lo "honesto (*honestum*)", la "tenacidad (*constantia*)", la "firmeza (*firmitas*)", la "lealtad (*fideliter*)", etcétera). Los ancianos individualistas y soberbios se han olvidado que el servicio a la "comunidad (*communitas*)" es la actividad suprema del hombre. En suma, son ancianos que no son ejemplos a seguir.

Contrariamente a esos dos prototipos se encuentra el gran anciano u "hombre de talento y ciencia (*homo summo ingenio ac disciplina*)". La verdadera

autenticidad del senecto consiste en llevar a cabo una vida feliz. La fórmula para alcanzar la felicidad es la siguiente:

"Beata est ergo vita conveniens naturae suae quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac vehemens, tum pulcherrime patiens apta temporibus corporis sui pertinea tumque ad id curiosa non anxie; tum aliarum rerum quae vitam instaurant dialigens sine admiratione cuiquam usura fortunae muneribus non servitura. (La vida feliz es la que se adapta a su naturaleza, lo cual es sólo posible si, ante todo, el alma está sana y en perpétua posesión de su salud y, después, si es fuerte, ardorosa, sin angustia, de su cuerpo y de lo que le pertenece, atenta admiración a las demás cosas que sirven para la vida; si sabe usar los dones de la fortuna sin esclavizarse a ellos)" <sup>(106)</sup>.

La lección de Séneca dada a los ancianos es clara:

"Que el hombre anciano permanezca incorrupto e insuperable por las cosas externas que no admire sino a sí mismo, que confíe en su ánimo y esté preparado ante cualquier infortunio, que sea artífice de su vida (...) que se dedique también a su prójimo (...) Pues es la única entre las obras humanas a que ninguna tempestad daña y ninguna vejez consume" <sup>(107)</sup>.

La cita anterior coincide, exactamente, con lo que también Cicerón señaló: "*Hac igitur fortuna frui licet senibus* (pues de igual manera la felicidad está al alcance de los viejos)" <sup>(108)</sup>.

El ideal de la vejez significó dignificar esa etapa natural de la vida humana ya que es el único momento u oportunidad para alcanzar la razón y la prudencia: "*temeritas est videlicet florentis aetatis, prudentia senscenti* (la irreflexión es cosa de la mocedad, la prudencia de la vejez)".

¿Cómo llegar a ese estado de plenitud, madurez y buen juicio?, ¿cómo superar el prejuicio de que la vejez parezca cosa miserable?, ¿de qué manera podría ayudarse a ancianos abatidos y quejumbrosos de su condición longeva? Las recomendaciones -de Cicerón y Séneca- prácticas a seguir son las siguientes:

a) Cuidar la salud, tanto física como intelectual. Mejorar los hábitos alimenticios, ya que en exceso, se convierten en problemas mortales para la

salud. Moderar las inclinaciones placenteras\*. No incurrir en francachelas, evitar la falta de aseo, el cabello sin cortar, barba descuidada, etcétera (*Asperum cultum et intonsum caput et negligentiore[m] barbam et indictum argento*). Algo fundamental es, también, rutinas de ejercicio físico. El movimiento a través de la práctica del ejercicio es la condición básica para mantener buena salud, pues agiliza el cuerpo y la mente: "necios y burdos ancianos de comedia" son aquellos que omiten tales indicaciones.

b) Mantener recta disposición ante cualquier contingencia. Ser anciano no significa claudicar y resignarse ante los embates de la vida. El anciano debe mostrar temperamento, serenidad y carácter cuando sea necesario defender su *autonomía*:

"Ita enim senectus honesta est, si se ipsa defendit, si jus suum retinet, si hemini mancipata est.  
(Una vejez es respetable si sabe defenderse a sí misma, si mantiene sus derechos, si a nadie se esclaviza)"<sup>(109)</sup>.

c) La dignidad y el reconocimiento del anciano se logran por el modo de vida y por los actos ejemplares de éste: decían los latinos *factum non verba*. Más aún: "ni las canas ni las arrugas pueden de pronto granjearse autoridad; sólo una existencia vivida enteramente con honra recoge en su última etapa los frutos de la estimación pública"<sup>(110)</sup>.

d) Otra indicación que no debe olvidar el anciano que trabaja por construir su *propia* personalidad bajo los dictámenes de la virtud y las leyes de la naturaleza, es el no apartarse de la razón y el consejo. Por "razón" se entiende la facultad del hombre que permite comprender el orden del universo y "adecuar" sus acciones al equilibrio natural del universo. Por su parte, la palabra "consejo" hace referencia a la sabiduría moral que permite orientar las acciones prácticas hacia el bien y la felicidad. Esas son las cualidades fundamentales del senecto y representan la tarea cotidiana a seguir. Comenta Cicerón:

---

\* Durante mucho tiempo se ha creído que en la vejez dejan de fluir los impulsos y deseos. Eso es completamente falso. El senecto, al igual que el niño están dotados, naturalmente, por sensibilidades e impulsos, principalmente eróticos. Lo que sucede es que en el niño esos impulsos no se concientizan, en el joven tienden a desbordarse, mientras que en el anciano se sublimizan. De ahí que el dicho popular diga, peyorativamente, "viejo rabo verde".

"Mens enim et ratio concilium in senibus est: qui si nulli fuissent, nullae omnio civitates essent.  
(inteligencia, reflexión y consejo residen en las personas de edad y si la suprimimos no quedaría en pie ninguna ciudad)" <sup>(111)</sup>.

La senectud es la única oportunidad en la vida *para* llegar a ser persona humana íntegra. Es importante señalar que *toda* esa concepción *positiva* de la vejez que tuvieron Cicerón y Séneca, obedeció, en gran medida, al contexto socio-histórico de la llamada *pax romana*, período en el cual cobraron gran apogeo las artes, el comercio y las guerras. Es más, recordar las grandes hazañas épicas, significaba, por ende, recordar y hacer alusión a los grandes senectos que fueron, en buena medida, los gestores del imperio romano.

Una vez acotado lo anterior, he de mencionar que, también para los estoicos el enigma (más no el tema) que representa la *mortum* se relacionó con la senectud. Siguiendo las grandes enseñanzas socráticas, "saber vivir" significó, también para los estoicos, "saber morir". El realismo con el que los romanos de la época clásica pensaron el horizonte infranqueable de la vida, el respeto, la cordura y la serenidad, mostrada ante dicho horizonte, marcó una especie de misticismo "pagano". La muerte fue considerada como algo natural en el proceso de la vida, pues "*mor enim denunciata nascenti est* (la muerte fue anunciada al nacer)". Por tal motivo, el anciano debería estar preparado para el desenlace de *su* existencia y no *mirar* la muerte con "miedo" y estupefacto:

"Nihili minus est hominis occupati quam vivere: nullis rei difficilior scientia est (...) Vivere tata vita discendum est; et quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori.  
(Nada hay menos propio del hombre ocupado que el vivir; y no hay ciencia más difícil en ninguna otra materia (...)) Es necesario aprender a vivir durante toda la vida y, lo que tal vez te sorprenda más, durante toda la vida, es necesario aprender a morir" <sup>(112)</sup>.

### 3.4 San Agustín o las trampas de la vejez. Tomás de Aquino y la dignidad de la persona

Dentro del periodo que se inició después del s. I dJC., la problemática de la senectud no fue ya una cuestión específica a tratar. Durante esa época se dio origen al movimiento religioso-cultural denominado "patrística" (s.II-III dJC) o nacimiento de los "padres apostólicos". Durante ese transcurso histórico específico del cristianismo, casi nada se abordó sobre la vejez: ¿acaso no fue motivo de preocupación para los eruditos de aquella época?, ¿se trataba de una cuestión mundana intrascendente? Pienso que no fue así. Quizás un hecho que determinó la escasez de la producción "teórica" y literaria, sobre el tópico del que aquí me ocupo, fue porque se mantuvo viva la tradición oral, propia del *ethos* semita.

La única huella dejada y que permite encontrar alguna clave que conduzca a la elucidación del tema de la vejez, es la referente al personaje de San Papias (55-155), obispo de Hierápolis de Frigia y discípulo de San Juan Evangelista. San Papias, siendo ya un octagenario, fue martirizado y perseguido por las huestes romanas y fue, precisamente con él, donde tuvieron gran apogeo los *presbíteros*<sup>(113)</sup>.

La palabra "presbitero" no es sinónima de sacerdote, sino hace referencia a su sentido original que nace de la voz griega *presbúteros*, que significa "anciano", "más antiguo". Como se trata de una voz relativa en la Antigüedad cristiana o mejor dicho en la iglesia primitiva los presbíteros o ancianos jugaron un papel central en la construcción de la iglesia cristiana. Rasgo común de los presbíteros fue el no haber dejado nada escrito. Se limitaron a referir, verbalmente, lo que habían visto u oído de los apóstoles y discípulos. Muchos de esos *ancianos* ejercieron el oficio de homilistas o maestros y fueron considerados como los mejores "pedagogos".

Clemente Alejandrino, Orígenes, Epifanio e Ireneo, entre otros, registraron algunas frases o dichos dirigidas a los presbíteros, de los cuales se hablaba respetuosamente y en forma anónima. Las formulas que los eclesiásticos emplearon para referirse a ellos fueron: "uno de nuestros sabios", "instruidos por

los discípulos de los apóstoles”, “mejor que nosotros”, “los que existieron antes que nosotros y son mejores que nosotros”, “los presbíteros que han visto a Juan”, “los instruídos”, “el divino anciano y heraldo de la verdad y justicia”, etcétera <sup>(114)</sup>.

Pasarán los años y con ellos los distintos embates enfrentados por la Edad Media. Las temáticas clásicas planteadas por teólogos y filósofos de aquella época, poco tuvieron que ver con la vejez.

Solamente he podido “rastrear” “algunos” presupuestos encontrados en el pensamiento “onto-teológico” –usando la terminología de E. Levinas– de San Agustín y Tomás de Aquino sobre la senectud. Veamos a continuación las cuestiones centrales de dicho tema según esos pensadores.

A la edad de los setenta y dos años San Agustín de Hipona (354-431) termina de escribir su obra cumbre *La Ciudad de Dios*. En esa obra los tópicos planteados por el autor versan sobre la “verdad”, la “existencia de Dios”, el “mundo”, el “hombre”, el “bien y el mal”, el “libre arbitrio”, la “predestinación”, la “gracia”, etcétera. El padre de origen africano no abordó sistemáticamente el tema de esta investigación. Sin embargo existen en ese libro referencias dispersas que *pueden* ayudar a reconstruir *su* concepción de la vejez.

El tema de la senectud está íntimamente conectado a la concepción del cuerpo humano. Dicha concepción se deriva de un doble motivo religioso: el del pecado original y el de la inmortalidad. A partir de ese motivo se desprende la concepción antropológica agustiniana.

Para él, el hombre es un compuesto dual (a la manera del platonismo o de los alejandrinos) de “alma (*anima*)” y “cuerpo (*corpus*)”: “*quan quam enim duo sint anima et corpus et neutrum vocaretur homo si non esset alterum*” <sup>(115)</sup>. Para San Agustín el alma es una sustancia, no divina pero sí inmortal, unida radicalmente al cuerpo, sin pecado anterior y siendo la resurrección del estado beatífico definitivo. Mientras que el cuerpo es una sustancia material que está herido por un pecado originario, sujeto a la contingencia, a la temporalidad y la corrupción.

En efecto, para San Agustín, la “ciudad terrenal”, habitada por hombres terrenales, está marcada por el dolor, la angustia, la corruptibilidad y la muerte. En la fragilidad corporal del ser humano se encuentra *su* predestinación trágica. Pero,

la tragedia, *no es para el cuerpo, sino para el alma* que está “trabada” al tropel indómito del cuerpo. En el “libro vigésimoprimer” de *La Ciudad de Dios*, Agustín dice:

“La causa de que algún dolor pueda matar consiste en que tal manera está *trabada el alma con el cuerpo*, que cede a los dolores vivos y presentes”<sup>(116)</sup>.

Efectivamente, el alma “sufre” a causa de la impiedad corporal, de la concupiscencia carnal.

El tiempo terrenal es tiempo de decrepitud. En ese sentido, cualquier acontecimiento humano, cualquier proceso natural en el hombre, está marcado inevitablemente, por la penalidad, la intranquilidad, el desorden, las trampas tentadoras, la transmutación y, por ende el *envejecimiento*<sup>(117)</sup>.

Como puede comprenderse, existe en ese nivel de argumentación, la estrecha relación entre el pensamiento poético trágico de Hesíodo y el pensamiento teológico de Agustín de Hipona, pues, para ambos, el cuerpo humano al igual que “cualquier” fenómeno intrínseco a éste, por ejemplo, la vejez, es desdeñable. La vejez es la expresión manifiesta de la corruptibilidad y lo más despreciable de la vida humana ya que es ella la que refleja la finitud del hombre.

¿La vejez es un acontecimiento natural privativo del cuerpo?, ¿el alma envejece? Primero, si el cuerpo es visto “como sustancia material corruptible” sí envejece. Segundo, el alma no envejece, ya que no sufre transmutación alguna y, además, por ser inmortal. En ese sentido, la vejez es depreciada por San Agustín, Dice así:

“Rarísimos son los que no pagan alguna pena en esta vida, sino solamente después, en la otra. Y aunque yo he conocido algunos y de éstos he oído decir que hasta *en la decrepita senectud* no han ni una leve calentura, pasando su vida en paz, tranquila y salud robusta, sin embargo, la misma vida de los mortales, toda ella, no es otra cosa que *una interminable pena*”<sup>(118)</sup>.

En síntesis, el envejecimiento humano es el síntoma manifiesto, real e indeseado para la vida feliz y eterna del alma:

Envejecimiento corporal *versus* inmortalidad del alma



El ejercicio espiritual agustiniano sólo es posible en la medida en que el alma triunfa sobre la nefasta corporalidad y supera el destino humano aborrecible llamado "vejez".

Contrariamente a San Agustín está la célebre figura del filósofo más significativo de la Cristiandad, Tomás de Aquino, quien nació en 1225 en Rocaseca, Italia. Como punto importante he de mencionar que para el Aquinante no es pertinente hablar, pienso, de la "vejez", en tanto que un fenómeno parcial de la vida humana, sino de una cuestión más fundamental, completa, integral, o sea, de la persona humana: comprender lo que significa la vejez es condición *sine qua non* para comprender la concepción de la persona. En ese sentido *la* persona se convirtió en el hilo conductor fundamental del sistema filosófico del pensador de Rocaseca. Pues a partir de la elucidación de dicha concepción es posible descubrir los aspectos más profundos del ser humano. Tiene razón uno de los principales comentaristas del Aquinante, Mauricio Beuchot, quien al referirse a Tomás de Aquino dice: "pensaba con todo el hombre" <sup>(119)</sup>.

El ser humano es síntesis suprema e indivisible entre alma o forma substancial y cuerpo. La máxima nota del hombre es ser una substancia individual de naturaleza racional. En la *Summa Theologiae*, dice Tomás de Aquino:

"Nada puede ser totalmente uno sino por una forma gracias a la cual la cosa tiene ser; pues del mismo principio le toca la cosa ser ente y ser una" <sup>(120)</sup>.

El "ser", según Tomás, es acto y potencia. El primero es el momento supremo, sintético, fundamental, de la existencia humana. El segundo es la mera "posibilidad" de llegar a "ser". Por tanto, el hombre es acto, es la persona *en su* existencia manifiesta. Continúa el Aquinante:

"De esto se deduce que es imposible que el ser de una cosa tenga diversas formas substanciales; porque la primera constituye al ente en acto absoluto y todas las demás formas advienen en el sujeto ya existente en acto" <sup>(121)</sup>.

Por eso el ser humano en tanto que *ut acto essendi*, que constituye *participadamente* cada cosa en el cosmos real, o sea, es quien le *da* sentido a las cosas existentes, Tomás le agrega al ser humano una nota más que parece

derivar de él mismo (del ser humano). Ese segundo atributo es la "dignidad (*dignitatem*)". Por eso dirá: "*Persona est dignissimum in tota natura*"<sup>(122)</sup>.

Si para los griegos *proposon* y entre los romanos *persona*, significó primero la máscara teatral, después pasó a significar al personaje y, tras de eso, el individuo. En el cristianismo, primero significó cargo elevado que se tenía al servicio de la iglesia, hasta que pasó a significar lo más sagrado; esto es, la intimidad del hombre. En otras palabras, la persona significa la perfección ontológica: "*Perfectissima in tota natura*"<sup>(123)</sup>. Esa dignidad se alcanza por ser "alguien" en el universo y por ser ese alguien un ser racional:

"Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona.

(Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona)"<sup>(124)</sup>.

Entonces se deduce que los seres humanos, en tanto que varón o mujer, niño, adolescente o anciano, participan de *una sustancia única*: la persona. Y por ser personas son respetadas en su dignidad. Por tanto, el anciano, por ser portador de la "forma substancial", de una corporalidad viviente, por poseer apetitos e impulsos, por estar dotado de un uso de razón, etcétera, es *persona*. Persona que debe ser respetada en toda su integridad: es indigno y es una falta a la *natura* no respetar la dignidad de "alguien".

# Capítulo cuarto

*Analítica existencial de la vejez*

#### 4.1 La exégesis del sujeto racional y el olvido de la estructura existencial de la vejez

"La vejez como época privilegiada de la vida (...) no es sólo un hecho biológico sino un hecho cultural" (Simone De Beauvoir. *La vejez*, edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1980, p. 20).

Es importante señalar los caminos de las ideas filosóficas porque a través de ellos es posible trazar algunas líneas que permitan comprender aún mejor al hombre (en tanto que especie) en sus diversos devenires existenciales pero, en especial, en su *devenir de anciano*.

Puedo afirmar que una determinada concepción del ser humano, bajo determinada concepción histórica implica, también, una determinada concepción de la vejez. Veamos por qué, en la Grecia arcaica la vida humana fue interpretada *negativamente* (véase el subcapítulo "3.2") frente a la *positividad* de la "existencia" de los dioses. Para la Cristiandad ("3.4") la vida existencial de los hombres conservó la dualidad antropológica (que inauguraron los griegos): alma *versus* cuerpo. La primera fue considerada como el punto de apoyo reivindicador de los valores morales, religiosos y sociales, *positivos*, pues por *antonomasia* constituía el origen del bien. El segundo es portador de la materia y, por ende, del error, el mal y el pecado.

En la cinta cinematográfica, *El nombre de la rosa*, basada en la obra literaria de Umberto Eco, por ejemplo, se observan pasajes que ilustran la cruzada medieval contra todo aquello que se circunscribe en la esfera de la corporalidad humana: las pasiones, la risa y la vejez (se creía que la risa producía las deformaciones faciales –arrugas–, generaba el envejecimiento y provocaba el sentido *contra natura* de la "esteticidad" e inmortalidad del alma) <sup>(1)</sup>.

Con el paso del tiempo la visión precaria y negativa de la existencia corporal, empírica, material, del sujeto humano, transitó por múltiples actos expiatorios lanzados contra ella. Veamos algunos ejemplos.

Es por todos conocida la representación simbólica del "amor" expresada en Cupido. La iconografía de éste es asociada con un ser angelical que bien también podría representar al sujeto humano que es atravesado por una flecha. El valor iconográfico de la flecha no solamente implica una metáfora erótica sino que,

también, expresa el dolor y la muerte, el martirio y la crueldad, que son el “precio” que *debe* pagar el ser humano *por vivir en un mundo cruel* (véase también el óleo de Giuseppe de Rivera titulado “San Sebastián” (1651), donde la crueldad del martirio es consumada en la vida humana). En ambas representaciones (Cupido y San Sebastián) aparece la “flecha” como instrumento que simboliza el martirio y el sufrimiento que *debe* experimentar el cuerpo para que el alma se purifique y libere de la cárcel de éste.

Con la irrupción del Renacimiento europeo, el tópico del martirio y del sufrimiento corporal fue asimilado por los grandes místicos de esa época. Tal fue el caso de Santa Teresa. Para ella, la experiencia ascética recorre dos momentos: por un lado, la “muerte” del sujeto empírico (de carne y hueso), el sacrificio “necesario” del sentido vital inherente a la existencia individual para que el alma alcance su unidad con Dios y, por el otro lado, la liberación absoluta del alma al ya no estar “contaminada” por alguna determinación corporal. Dice Santa Teresa en su obra *Las Moradas*:

“Más agudamente hiera, y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo que de presto pasa todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural lo deja hecho polvo”<sup>(2)</sup>.

En otra de sus obras, *Camino de la perfección*, indica:

“Prosigue en la mortificación (...) para llegarse a la verdadera razón (...) Todo el ansia es morirme entonces (...) todo se me olvida con aquella ansia de ver a dios; y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo”<sup>(3)</sup>.

No se trata de una muerte metafórica anunciada por la Santa. Se trata de una agonía real, del límite de la sobrevivencia física, del extremo más horrible del sufrimiento, de aquel dolor intenso bajo el cual la vida es “sentida” físicamente como una condena y algo peor que la desaparición. Por ende, se trata de la invocación y del nacimiento de la identidad espiritual, de la razón orientada a salvaguardar el orden abstracto-espiritual y de la denuncia y del ataque contra la sensibilidad, la corporalidad y contra todo aquello que tenga que ver con los fenómenos humano-naturales, por ejemplo, el envejecimiento.

Curiosamente, no sólo la existencia física del ser humano fue despreciada y condenada por motivos religiosos sino, posteriormente, por la *racionalidad jurídica*.

Ahora, el hombre para alcanzar la suprema razón *debe* despojarse de todo aquello que lo vincule con la vida empírica o material. En ese sentido, aparece en la historia de las ideas filosóficas el *cogito ergo sum*, del filósofo francés, R. Descartes. Para éste, los componentes materiales o físicos que constituyen la realidad humana son decrepitos y transtornables para el ejercicio intelectual cuyo fin es alcanzar verdades absolutas, claras, evidentes e indubitables.

En efecto, el hombre ha de preocuparse sólo por aquello que sea "sujeto" de razón, es decir, que valga la pena de ser *pensado*. El "sentir" es un atributo subordinado a la razón: lo que adolezca el cuerpo es intranscendental, contingencial, vanal. Para salvar y consagrar la perfección del espíritu "intelectual", Descartes acota bajo la observación metodológica del proceso del conocimiento una serie de indicaciones que bien pueden ser interpretadas como señalamientos que manifiestan la irrelevancia de la sensibilidad y los sentidos:

"Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve (el mal genio) para sorprender mi credibilidad. Me *consideraré a mí mismo* como *carente de manos, de carne y sangre*, como falto de todos los sentidos"<sup>(4)</sup>.

La purificación del alma o de la "conciencia racional" al separarse, desprenderse y renunciar a los componentes físicos (para los médicos de la época serían los componentes fisiológicos y morfofuncionales), es condición epistemológica de la unión subjetiva con el espíritu universal. El resultado del recogimiento (intelectual) cartesiano se describe como un "abismo" que dibuja al ser humano como un ser vacío, abandonado y extraviado en el mundo. Se trata de una existencia "indiferenciada", como bien dice J.P. Sartre <sup>(5)</sup>, arrancada de la realidad que le rodea, separada de *sus* propias potencias anímicas o de sus componentes sensibles.

Esa cruzada lanzada contra la vida física, morfofuncional y anímica, permeó, en buena medida, el horizonte cultural europeo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Incluso, bajo la óptica de las ciencias sociales, en especial la política, dicha

cruzada no se dejó esperar. Así, por ejemplo, el pensamiento filosófico-político del inglés, T. Hobbes, en su célebre obra *Leviatán*, explica que el ser humano es, como el resto de los animales, una "maquina deseante", un autómatas movido por sus apetitos. Sostiene que la naturaleza humana está gobernada, en su esencia, por malas pasiones, por apetitos voraces e irracionales. Para doblegar el tropel indómito de las pasiones, señala Hobbes, es necesario reivindicar el derecho positivo cuya función es limitar y prohibir los impulsos y voliciones del hombre y, a su vez, prescribir los ordenamientos legales encarnados en la legitimidad (racional) del soberano. Dice al respecto:

"Los hombre suelen dar el nombre de leyes a los dictados de la razón, pero lo hacen impropriamente, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa, mientras que propiamente la ley es la palabra de aquél que tiene por derecho mando sobre otros"<sup>(6)</sup>.

En efecto, asegurar la legitimidad racional de la obediencia al soberano y a las leyes positivas, implicó la constitución y nacimiento del llamado "Estado Perfecto".

Sin embargo, el problema no estriba en la propuesta política hobbesiana, sino en las condiciones que la hacen posible: pues los portadores materiales de esas condiciones son los individuos de carne y hueso que, a través de *sus* pasiones, sentimientos e impulsos, justifican su represión. La vida material, corporal y sensible, adquiere una interpretación negativa y esclerosante, degradante y funesta.

Cabe indicar que a partir de esa concepción negativa de la vida corporal del hombre, se gestó todo un panorama cultural (en las ciencias sociales, en la religión, en la medicina y la biología) en el cual no fue de interés ni digno de preocupación investigar sobre el fenómeno natural del envejecimiento. El *desinterés* se debió a que la *vejez* se circunscribía en el reino material y físico: *concomitante al desprecio de la identidad corporal lo era también ésta*.

Pero, ¿por qué era despreciado e irrelevante el envejecimiento humano? Porque éste recaía en el ámbito de los fenómenos empíricos: donde acontece el mero existir de las "cosas", donde se desarrolla el fluir de las emociones y los

impulsos y donde reina la contingencia, el desorden, el caos y la inconmensurabilidad.

La vejez era, pues, un *fenómeno empírico* que no era menester de ser pensado, es más, ni siquiera era un término usual de aquellas épocas.

I.Kant, (quien murió siendo un octagenario y cuya mayor producción teórica fue después de los sesenta años de edad) es el que mejor expone y clarifica el concepto de "fenómeno". Para él, éste juega una doble determinación: por una parte es "el objeto indeterminado de una intuición empírica"<sup>(7)</sup>, es decir, es la forma en que aparecen las cosas ante los sentidos y, por otra, constituye "las representaciones de las cosas"<sup>(8)</sup> en otras palabras, es una "cualidad" del sujeto que le permite a éste representar, según conceptos, la realidad objetiva de las cosas. ¿Qué tiene que ver un problema epistemológico (el fenómeno) con lo ontológico y antropológico (el envejecimiento)? Veamos. Para Kant la vida del ser humano, en términos epistemológicos, se bifurca en dos: en sujeto cognoscente y sujeto empírico. El primero es capaz de representar la realidad según conceptos y ser a la vez fundamento de todo conocimiento posible (también lo denomina "sujeto trascendental")<sup>(9)</sup>. Este último es la conciencia que *determina* la existencia de los objetos. Es el que regula (mediante operaciones lógicas) y sintetiza la multiplicidad de lo real, imponiendo el orden apodíctico del universo<sup>(10)</sup>. El sujeto cognoscente, en tanto que fuerza abstracta, controla y domina "cualquier" evento o *fenómeno* empírico, pues él establece la legalidad del mundo: fuera de él nada se puede conocer a ciencia cierta. Por su parte el sujeto empírico es denominado también, "yo psicológico". Kant se refiere a éste en tanto que hombre empírico, sensible, carnal y el cual es un "*objeto*" *sin inteligencia*. Eso significa que la existencia física del cuerpo es considerada "algo" objetual: la sensibilidad, carnalidad o corporalidad, es vista como una simple "cosa" sin más. Dice Kant:

"Que yo sea consciente de mí mismo es un pensamiento que contiene un doble yo: el yo como sujeto y el yo como objeto"<sup>(11)</sup>.

Es obvio que el "yo pensante" se impone y es superior al "yo sensible":

"El yo sensible está determinado por el yo intelectual"<sup>(12)</sup>.



Efectivamente, la estrategia argumentativa kantiana arroja una doble problemática: en primer lugar el hombre es dividido en dos: por un lado en sensación y por otro en razón. La segunda determina a la primera; segundo, ese “yo objeto”, sensible o empírico, es condición de posibilidad de *ser pensado* o ser estudiado. Es decir, si la vejez, en tanto que perteneciente a la esfera del fenómeno existencial, ligada a la transmutación de la corporalidad y relacionada indisolublemente al desarrollo natural de cualquier ser viviente es entonces condición u “objeto” de pensamiento y adquiere sentido cuando es sometida a la reflexión (Kant sin darse cuenta abre las puertas para que “cualquier” tema o fenómeno sea analizado). Señala el pensador de Königsberg:

“Como es posible que yo, el cual pienso, pueda ser para mí mismo objeto de intuición y de esta manera pueda distinguirlo de mí mismo, es algo que es imposible explicar, si bien es un hecho que está fuera de toda duda”<sup>(13)</sup>.

La pertinencia kantiana queda asegurada cuando señala que cualquier fenómeno, sea cósmico o humano, puede ser estudiado o investigado. Sin embargo, eso no impide que el contenido de su discurso, en lo tocante al tema del cual me ocupo, caiga también en una dimensión negativa.

La razón al ser solamente una función vital del género humano, para Kant es una fuerza implacable que se vierte contra todo cambio que experimente el “sujeto corporal”, por ejemplo, el propio proceso del envejecimiento. La disolución o la desintegración de la identidad subjetiva y la manera en que se impone una visión precaria de la existencia humana, arrojan líneas que permiten comprender el carácter peyorativo de la vejez. Tal fue el caso de otro filósofo alemán posterior a Kant, G.W. Hegel. De acuerdo con este último, el hombre “es lo que no es y no es lo que es”<sup>(14)</sup>. El “ser” del hombre está, según Hegel, en su *no-ser*. El individuo es negatividad absoluta, pues;

“En la individualidad que actúa la negatividad se disuelve en negatividad en general”<sup>(15)</sup>.

Dicha cita no es un mero juego de palabras, sino que expresa las contrariedades ontológicas más profundas. En esa negatividad cuya universalización se particulariza en cada hombre, es donde se origina la desdicha,

el desgarrar y el extrañamiento al que está "condenado". No hay otra escapatoria (a no ser la muerte) ante esa situación pesimista y trágica de la vida, pues el "poder" de lo negativo liquida cualquier posibilidad de su superación. Por tanto, el desgarrar de la conciencia humana implica también un desgarrar en la sensibilidad de éste, por ende, la vejez no solamente fue considerada indirectamente un fenómeno inopio sino, además y junto con ella, el hombre está predestinado a vivir en el oprobio.

Las preguntas obligadas ante tales circunstancias son: ¿la vejez es una tragedia humana?, ¿despreciarla es producto de la visión aviesa filosófico-cultural que se generó en los siglos pasados al abyectar la corporalidad y la sensibilidad humana?, ¿el dolor, el temor y la angustia, son aspectos inherentes al hombre o son producto de factores generados en situaciones de tipo social y cultural?

#### 4.2 Cómo llegar a la elucidación del ser anciano?

Si la observación, la experimentación y el diagnóstico clínico, son las herramientas fundamentales de las ciencias médico-biológicas para el estudio de la vejez humana, propongo que para la reflexión filosófica sea la "analítica existencial". Retomo el concepto de *existenziale Analytik* de la obra del filósofo alemán, Martín Heidegger, *Sein und Zeit (Ser y tiempo)*. Dicho "concepto" es un "camino" que permite descubrir y comprender el carácter y el sentido del ser hombre y de lo que somos cada uno (ente) en la vida cotidiana. Según Heidegger, la analítica existencial es el "método (*Method*)" por medio del cual se elucida y comprende la *existencia* propia del modo de ser de cada ser humano. Dice el pensador alemán:

"Dasein ist ferner Seindes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit  
(El ser-ahí existe. El ser-ahí es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente ser-ahí le es intrínseco el ser de cada caso mío)" <sup>(16)</sup>.

Independientemente de razonamientos teológicos, el punto de partida central de "cualquier" horizonte interpretativo sobre la vida humana es su existencia fáctica, real. La existencia humana no es como lo es la existencia de

una silla, de una piedra, de una cuchara, por ejemplo, sino una "determinación del ser (*Seins-bestimmung*)" que implica lo más esencial y profundo de la vida del hombre: sus proyectos, sus deseos, angustias, errores y aciertos y, hasta su muerte. La existencia humana es, según Heidegger (y el cual se inspira en las enseñanzas de otro filósofo alemán del siglo XX, Scheler), la dimensión más originaria de "la vida (*das Lebens*)" ya que gracias a esta última radica el modo de ser persona:

"Person darf nach, Scheler, niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie 'ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten'. Person ist Kein dingliches substanzielles Sein. Ferner Kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt van Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zum Sein. (La persona nunca debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una sustancia, es, antes bien, la unidad simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias, no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido. Persona no es una cosa (...). El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometido a ciertas leyes)." <sup>(17)</sup>.

Precisamente, el problema al que se han enfrentado la biología, la antropología y la psicología, consiste en que han tratado de conceptualizar y definir de manera mecánica o funcional al ser humano (como si fuera una "cosa" sencilla de estudiar). Lo han estudiado como si fuera un objeto que se puede desmenuzar. Lo han sometido al análisis como si fuera un bicho o una calabaza. Han tratado de medir su funcionamiento, su rendimiento y expectativa de vida, como si fuera una simple máquina: el hombre es un conglomerado complejo que, posiblemente, no basta una "ciencia" para comprenderlo. Heidegger piensa que el ámbito que puede acercarse a una cierta comprensión del sujeto humano es el horizonte *existencial, vivencial*.

En ese sentido, la presencia o existencia de hombres y mujeres de *edad avanzada*, ha de *comprenderse* desde *sus* facticidades empíricas, reales, concretas. La personalidad, tal y como también la concibió Tomás de Aquino, de los ancianos (as) se fundamenta a partir de sus existencias: nos guste o no, se quiera o no, los ancianos son seres en el mundo, personas vivientes que *también* conforman la mundanidad.

"El mundo (*der Welt*)" de los ancianos, repleto de sentidos y significados, ha de entenderse desde la totalidad que conforma el modo de ser de ser-anciano. Eso coincide exactamente con lo que ha señalado Simone De Beauvoir, en su obra célebre *La vejez* y, en la cual dice: "La vejez sólo puede ser entendida en totalidad" <sup>(18)</sup>.

En efecto, indica también De Beauvoir, compañera del polémico filósofo francés, J.P. Sartre, que la vejez, "como todas las situaciones humanas, tiene una dimensión existencial" <sup>(19)</sup>. Ese es el nivel material que *puede* ayudar a comprender la "patología" existencial de los senectos.

¿Por qué reitero el horizonte existencial de los ancianos, así como el de cualquier persona? Porque esa existencialidad no es más que la vida cotidiana del ser humano y es lo que ha estado en juego en toda concepción (biológica, psicológica, antropológica) de éste. Eso, en la historia de las ideas filosóficas, constituye la piedra angular del reflexionar sobre el por qué el hombre se *olvida* cada vez más de sí. En ese sentido, la negatividad del "olvido del ser" *tiene su* repercusión indudable en la estructura existencial del mundo de los ancianos.

Elucidar el devenir de la vejez implica también reflexionar y comprender al portador material, concreto de ella, es decir *al anciano*. Comprender la facticidad del senecto conlleva al planteamiento filosófico del "otro".

Acceder a la comprensión de la alteridad del anciano no significa que se haga por medio del goce caritativo o por "simpatía (*friendliness*)" como lo cree Jeremy Bentham al referirse a que "cada hombre es más íntimo para sí mismo y más querido de sí que pueda serlo para cualquier otro" <sup>(20)</sup>, ni mucho menos por efecto de un acto psíquico en el que el "otro" aparece como "objeto" de mi conciencia, como piensa Husserl <sup>(21)</sup>, sino por la "fuerza (*Kraft*)" y la "significación (*Bedeutung*)" que exige "la vida (*das Lebens*)" humana para que se encuentren y reencuentren los seres humanos. Eso es lo que el vitalismo de Dilthey demanda:

"La comprensión es el proceso por el cual la vida se esclarece en su seno acerca de sí misma; nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los otros en cuanto trasponemos nuestra vida vivenciada a todo género de expresiones del propio y del ajeno vivir"<sup>(22)</sup>.

Pensar en el ser anciano implica la comprensión y encuentro del "yo" y el "tú". El "yo" del tiempo existencial y biológico de un niño, joven o adulto se proyecta a un "otro yo" en el futuro siendo anciano. Pero también, el "yo" de un sujeto joven o adulto enfrentado o encarado a un "tú" o "sujeto longevo".

En efecto, la elucidación del ser-anciano se halla constituída por el sentido profundo de la vida y por la *necesidad*, la cual está determinada por aquello por lo cual la existencia humana se hace anunciar por lo que ella es: el mundo. Abrirse al mundo significa reconocer su estatuto ontológico o sea, reconocer la universalidad de que *somos* seres en el mundo. Heidegger ha indicado correctamente al decir que "ser-en-el-mundo" es ser-con-los-otros<sup>(22)</sup>. Pero ¿cómo descubrimos al otro anciano? Según Miguel de Unamuno es por vía del sufrimiento y por el amor<sup>(24)</sup>. El amor compasivo o compadecimiento amoroso es lo que hace descubrir la realidad del otro (anciano). Dice Unamuno: "El alma misma, ¿qué es?, sino amor, dolor encarnado (...) Amar es espíritu, es compadecer, quien más compadece más ama"<sup>(24)</sup>. Por su parte, Max Scheler piensa que el otro es una realidad existente al igual que el "yo" o el "nosotros": todos constituimos "esferas del ser (*Seinssphären*)"<sup>(25)</sup>. Cabe mencionar que el otro se "descubre" primeramente por la experiencia en la que coparticipan y se desenvuelven las intersubjetividades en la comunidad. En su obra *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, señala que el origen de la conciencia que se tiene de otro y ese otro de otros, es gracias a la "co-ejecución (*Mitvollzug*)" de la comunidad de la vida<sup>(26)</sup>.

Es importante recalcar que el "encuentro" de los otros que somos un nosotros-en-el-mundo o seres en la mundanidad, no es condición de posibilidad para justificar el paso hacia una teología de la vida como pretendía M. Buber al extrapolar lo antropológico a lo teológico<sup>(27)</sup>, o como también lo pensara de la misma manera S. Kierkegaard al señalar que el "concreto-existente" es una ramificación del infinito o del Absoluto<sup>(28)</sup>, sino para determinar la estructura proyectiva que cada ser humano "posee" en su existencia intramundana. Heidegger es el que mejor expone el encuentro de los seres humanos a partir de sus existencias cotidianas. La proyección es una nota inherente al sujeto humano, es decir, "la proyección es el constructo del ser existencial mediante el cual la

capacidad táctica del *Dasein* del ser consigue su espacio para maniobrar" (29). El espacio del maniobrar del ser es el lugar mundano (no empírico, ya que esto presupone una acción poética, fabricativa o manipulativa de objetos. Aspecto que es abordado por Heidegger cuando analiza el "ser-a-la-mano" y lo "útil") donde cada "ser-ahí" se encara con "otro" "ser-ahí". El encuentro de una persona con otra es la experiencia ontológica originaria por medio de la cual se abren las posibilidades de comprensión y elucidación del *Dasein*.

En ese sentido, la elucidación del "sujeto" anciano implica *vertirse* en los vericuetos por los que atraviesa el ser-en-el-mundo y por medio del cual devienen los más variados y complejos modos del ser. Omitir y "ocultar" el ser del ser anciano, significa desfigurar aún más la comprensión del ser humano, mutilar las significaciones ontológicas y condenar al "olvido" y desprecio cruel al otro, en tanto que anciano y al "otro-modo-de-ser": la vejez.

En una entrevista concedida por Heidegger en 1970, cuando ya tenía 81 años de edad, sentenció el "Destino del ser":

"Yo no hablo de una historia de la decadencia, sino sólo del 'Destino del ser en tanto que, en comparación con la 'apertura' (...) se dirige al 'olvido'" (29).

¿Acaso dentro de ese "Destino está implícito el olvido de los ancianos? La llamada alertante de Heidegger es seria y sin rodeos: o recuperamos la perdida certeza de "vernos" y "experimentarnos" como seres humanos o bien, "aceptamos" la disolución del ser en general como destino. Por el momento basta con señalar que la hipótesis de esta investigación es interpretar los supuestos de la *tradición* filosófica para descubrir algunas claves que permitan comprender los diversos modos del ser en su devenir existencial. En ese sentido, descubrir, explicar y encarar el fenómeno de la vejez, es tarea inacabable y digna de ser "pensada" de manera distinta.

### 4.3 Los dramas existenciales: temor, angustia y caída

Utilizando la terminología y significancia del pensamiento kierkegaardiano, la vida humana se constituye por un sinúmero de "paradojas". J. P. Sartre captó correctamente las paradojas existenciales de los seres humanos: detrás del "amor" está el "odio", del "deseo" el "sadismo", del "ser" la "nada", del "compromiso", la "indiferencia", de lo "cómico", el "drama". Pero el drama no es un recurso escenográfico de la vida –como diría B. Brecht–, sino que constituye un modo específico de vivir las experiencias intramundanas. Nada igual como las experiencias vividas que arrojan al ser humano a la perturbación, la inautenticidad, la pesadumbre y la disolución, que lo conllevan a ser un "muerto viviente" –como diría Giordano Bruno–. La mentalidad del pesimista se cifra, precisamente, en la absolutización de las experiencias dramáticas de la vida.

En ese sentido, los dramas de la existencia se circunscriben en las posibilidades reales por las que el sujeto humano encara el mundo circundante y asume sus vivencias o escapa de ellas. El temperamento de las vivencias siempre determinará o afectará la sensibilidad humana. Esta última no es sólo un concepto intuitivo que solamente capta o recibe –como una cámara fotográfica– representaciones que afectan a "ese" órgano responsable de aprehender lo que la realidad exterior imprime, como pensaba I. Kant<sup>(30)</sup>, ni mucho menos es la "unidad inmediata" externa que sólo sirve para diferenciarse de la multiplicidad de los objetos, como creía Hegel<sup>(31)</sup>, sino también es la "piel" la emotividad o afectividad, es decir, la totalidad de la corporalidad viviente. Eso tiene su similitud con la concepción que tiene Merleau-Ponty sobre el cuerpo en tanto que clave verdadera para elucidar el mundo en sus múltiples relaciones intramundanas.

Hablar de la inmediatez corporal del hombre es también hablar sobre todo lo que atañe a su presencia y facticidad. Uno de los aspectos más controvertidos que caracterizan al existente en su existencia –usando la terminología del filósofo judío-francés, E. Levinas en su análisis *De l'existence à l'existant*– son las emociones. Éstas no son meramente acciones y reacciones que responden a ciertos estados psicológicos del individuo (cólera, envidia, egocentrismo, alegría o

tristeza), sino que constituyen lo ónticamente más familiar y cotidiano de nuestro existir. Los estados de ánimo son una especie de "modos" que nacen por el simple hecho de que el ser humano está en la posibilidad constante de "ser afectado" o ser susceptible ante los vericuetos de la vida. En ese sentido me refiero, pues, al ámbito de los afectos, las emociones, el carácter, las pulsiones. Considero que éstos son fundamentales para elucidar las profundidades más secretas del mundo óntico de los ancianos: indagar en los caracteres más peculiares de la "cotidianidad (*Alltäglichkeit*)" en la que se desenvuelven. Dice Heidegger al respecto:

"Die Analyse der Seinscharaktere des Da-seins ist eine existenzielle. Das besagt: Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesentlich existenzielle Weisen zu sein. Ihre Seinsart in der Alltäglichkeit muß daher herausgestellt werden  
(El análisis de los caracteres del ser del ser--ahí es un análisis existencial. Eso quiere decir: los caracteres no son peculiaridades de algo ante los ojos, sino modos esencialmente existenciales del ser. Hay que enfatizar por ende, su forma de ser en la cotidianidad)"<sup>(32)</sup>.

Para interpretar "los estados de ánimo (*das Gestimmtsein*)" de las personas de edad avanzada no basta con utilizar los instrumentos analíticos que proporciona, por ejemplo, la "psicología de los sentimientos (*Psychologie der Stimmungen*)", como dice Heidegger, sino apelando a la "constitución existencial (*existenzielle Konstitution*)", es decir, al modo en que *nos* interrelacionamos y actuamos cotidianamente con los demás.

En efecto, los estados de ánimo de los ancianos constituyen los aspectos más preocupantes para el estudio, no sólo de la psicogerontología o las ciencias médicas sino, también, para la filosofía.

Considero que los existenciales más "típicos" que envuelven, no sólo a personas de edad avanzada sino a todo sujeto en general, son: *el temor, la angustia y la caída*. A continuación explicaré cada uno de ellos desde la óptica heideggeriana:

1) *El temor*. En una encuesta realizada a un grupo de jubilados del IMSS., Ciudad de México, una de las preguntas que se formulaban era: "¿Para usted qué es el temor y cuál es su principal miedo?". Las respuestas fueron similares. Para



casi todos el temor era asociado con lo "inesperado", algo "nocivo" que "está por ahí" a la expectativa de "sorprender". Los principales temores, para ellos, son; sufrir algún accidente y morir sorpresivamente y lejos de los "otros" (familiares).

Para la psicología y la psiquiatría el "temor" es el resultado de ciertas condiciones externas al sujeto que trastocan la vida anímica. Para el padre del psicoanálisis, S. Freud, el "temor" es la experiencia del sujeto ante situaciones "siniestras" que repercuten en el inconsciente, afectando el estado emotivo y alterando el funcionamiento fisiológico. En su mayoría lo siniestro, que genera el temor, tiene su raíz en algún "trauma" infantil y que es *revivido*, casualmente, por ciertas imágenes o experiencias del exterior que son las que *ponen* en movimiento ese trauma "oculto" en el inconsciente. Dice Freud en su análisis sobre "Lo Siniestro":

"El carácter siniestro sólo puede obedecer a que el 'doble' es una formación perteneciente a las épocas psíquicas primitivas y superadas (...) es un retorno a determinadas fases de la evolución del sentimiento yoico, en una regresión a la época en que el yo aún no se había demarcado netamente frente al mundo exterior y al prójimo" <sup>(33)</sup>.

En la interpretación de otro psicoanalista renombrado, G. Jung (otro octagenario cuya máxima producción científica fue después de los sesenta años) el "temor" es definido como la "sombra". Ese término no implica algo "malo" sino, simplemente, es una especie de "fuerza" que es lanzada del consciente al inconsciente. La sombra es un "impulso" que sirve para repeler experiencias "desconocidas" o ajenas al dinamismo del consciente <sup>(34)</sup>. "Temor" y "sombra" son un binomio que constituyen las "claves" para elucidar los mecanismos conductuales de las personas: sus aficiones y temores, sus angustias y animosidades.

El psicoanalista radical de mediados del siglo XX, W. Reich, afirmó que el temor en cualquier ser humano es producto de la represión que se ejerce sobre la libido. Todo temor nace de la represión sexual que se aplica en toda organización social (Reich hace referencia al fascismo y al capitalismo y a los códigos morales del calvinismo puritano y del protestantismo conservador). Para él los "temores" experimentados por la mayoría de las personas están determinados por la

estructura social e ideológica. El carácter temeroso de "x" sujeto se reproduce por prácticas socio-culturales y político-económicas que se imponen y subjetivizan, sacrificando la "estructura dinámica" de los "procesos orgonómicos de los instintos" <sup>(35)</sup> (invito a reflexionar sobre los prejuicios que se perfilan sobre la sexualidad de los ancianos y la manera en que son vilipendiados y segregados).

Sin embargo, para la reflexión filosófica, en especial para el pensamiento heideggeriano, el "temor" constituye una variante intrínseca en cualquier sujeto humano. Si el animal es "capaz" de experimentar el "temor" al percatarse del "cazador", de la misma manera, el ser humano está sujeto a la posibilidad de temer por el simple hecho de vivir "en el mundo" o simplemente como un mecanismo de sobrevivencia y de facticidad en cualquier ser humano:

"El temer como posibilidad de ser en el mundo" <sup>(36)</sup>.

El temor, en tanto que categoría existencial, se proyecta en dos direcciones: a) en la "nocividad" y amenaza de "algo". En ese punto, todo ser humano "es temeroso" <sup>(37)</sup>, ya que el mundo es un peligro asechante, es un lugar donde reina la contingencia, el azar y un *topos* abierto a la incertidumbre. Todo eso se debe a que el ser humano *hace de su* existir una facticidad solitaria, abandonada: "*Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst.* (El temer abre al ente (al ser humano en su individualidad) en su ser en peligro en el estado de abandonado a sí mismo)" <sup>(38)</sup>; b) y en su apertura y reencuentro. Ahí el temor posibilita el "encontrarse (*Befindlichkeit*)" entre los seres humanos. Es una "necesidad" por medio del cual los hombres *se saben que existen*, que somos -seres-con-otros (*Mit-sein*).

En ese sentido, los senectos, por ejemplo, no pueden escapar ante la determinación ontológica posible del temor. Me pregunto ¿si el temor es una nota inherente a la vida del hombre, entonces se justifica el *temor al envejecimiento*? En ese caso, la vejez es una facticidad latente en el devenir humano. Precisamente por ser el envejecimiento una realidad latente en el tiempo futuro, por ende, se proyecta como incertidumbre ante la cual se desconoce la manera en que se *asumirá*, existencialmente, el proceso senil.

¿Es deseable tenerle miedo a la vejez? Aquí la cuestión cambia, pues lo "importante" del temor –de ahí su rasgo positivo– es que permite trazar el modo en el que el sujeto "presenecto" ha de "planificar" su vejez, alcanzar su integridad como ser total, *preocupándose* por el futuro, tomando conciencia por alcanzar una existencia auténtica o "resuelta (*Entschlossenheit*)" y asumiendo la condición de "anciano futuro", buscando la "facticidad de la entrega a la responsabilidad (*Faktizität der Überantwortung*)".

El temor conlleva entregarse a la responsabilidad de lo que *es* y *será* el hombre. En ese caso, *la vejez implica la responsabilidad del sujeto que deberá asumir al alcanzarla*: la vejez debe ser desafío y responsabilidad resuelta.

2) *La angustia*. Con ésta ocurre lo mismo que con el temor: es una reacción que acontece *per se* en la vida humana. Desde el punto de vista freudiano, la angustia se define de la siguiente manera:

"La angustia es, pues, algo que sentimos (...) el análisis del estado de angustia da los siguientes resultados: 1º Un carácter displaciente específico; 2º Actos de descarga; 3º Las percepciones de tales actos (...) es una reacción propia de todos los organismos, por lo menos de todos los superiores (...) Función biológica indispensable (...) nace como reacción a un estado de peligro (...) La angustia surge así como reacción al hecho de advertir la falta del objeto (...) la angustia sólo se experimenta en el yo"<sup>(39)</sup>.

Me parecen pertinentes las múltiples definiciones que ofrece Freud al respecto, ya que coinciden con lo señalado por Heidegger:

"La angustia 'no sabe' qué es aquello por lo que se angustia (...) no significa nada, sino que implica un paraje (...) aquello ante lo que se angustia es el mismo 'ser en el mundo' (...) pone al 'ser ahí' ante su 'ser libre para'"<sup>(40)</sup>.

Más adelante continúa diciendo:

"El temor es angustia caída en el miedo, *impropia* y oculta como para sí mismo"<sup>(41)</sup>.

Por principio de cuenta, existe una semejanza de orden: Freud dice que la angustia es una función biológica indispensable", propia de "todo organismo (...) superior". Heidegger acota que "la angustia es lo más peculiar ser en el mundo"<sup>(42)</sup>. Ambos señalan que se trata de un fenómeno estrictamente humano. Para Freud la angustia nace de la ausencia y *olvido* del sujeto de *sí mismo*. En ambos,

cuando no hay objeto de referencia y cuando el sujeto se olvida de sí, entonces surge la angustia que, para el psicoanálisis desemboca en la *neurosis* y, para la ontología, en la "fuga del ser ahí", es decir, en el abandono e impropiedad.

Para Freud la angustia produce displacer, para Heidegger desfiguración y extrañamiento. En ambos aparece como figura negativa, es decir, como una especie de dolor existencial, un sentimiento de extrañeza inquietante. La angustia emerge de la cotidianidad destruyendo esos pequeños reinos inofensivos, explorados y seguros, que ofrece el mundo del trabajo cotidiano y el mundo circundante. La angustia nace de *nuestra* condición y *nos* la revela.

Pienso que la visión del mundo de un senecto se centra precisamente en ese horizonte existencial de la angustia, ya que su devenir existencial (del anciano) *se ubica* frente al mundo sin defensa ni socorro alguno, en el hecho más profundo, desnudo y brutal, inexorable e insuperable. Pero la angustia vivida y experimentada por un anciano muchas veces se torna como un tabú ante los ojos de los demás. El senecto muchas veces no comparte su mundo privado. Ese repliegue a su individualidad muchas veces no obedece a causas psicológicas, pues es ya un "modo de ser" en cualquier persona y a cualquier edad. Sin embargo, esa angustia también revela no sólo la incertidumbre ante el mundo, sino que también expresa una manera de ocultar el sentido en el que pueda ser *superada*. Es decir, ella *puede* alterar radicalmente el devenir existencial, en este caso del anciano, orientándolo a su abandono y olvido de sí, a su extrañamiento y huida hacia la *nada*. Dice Heidegger:

"In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht nicht erfaßt, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr (En este candente desvío no se aprehende, ciertamente el ante qué de la fuga, ni siquiera se lo experimenta en versión hacia él alguna)" <sup>(43)</sup>.

Vivir en la *impropiedad* es vivir en el desvío, en la fuga de sí mismo. Justamente es lo que señalan Mauro Rodríguez, David Corona y Laura Goñi, en su obra *Creatividad en la Tercera Edad* en la cual acatan lo siguiente:

"El viejo se ha vuelto temeroso, rígido, introvertido y cauteloso" <sup>(44)</sup>.

El carácter temeroso del anciano es una reacción ante "aquello" que pone en riesgo *su ser (Dasein)* pero su angustia nunca es "esto" o "aquello". Ésta

expresa la amenaza de quiebra y de ruina que no deja, sin embargo, de estar en el corazón de la existencia cotidiana. La más serena quietud está en todo momento en peligro de ser destruida. A cada momento puede surgir la angustia y disipar esa "paz" aparente para transportar al ser del ser anciano y al ser del ser-ahí, a la absoluta soledad, a la insuperable desazón de la condición original. No se puede dudar: la confianza segura de la existencia de la vida diaria es menos fundamental que el "extrañamiento (*Entfremdung*)" que produce la angustia; aquella es algo adventicio, ésta es condición de posibilidad del "temple de ánimo (*stimmung*)".

Cabe mencionar que en el ámbito intramundano de los ancianos pareciera ser que la angustia, en su dimensión ontológica *positiva* (en tanto que templanza), es *vivida* negativamente, es decir, como experiencia dolorosa o "estado de perdido (*Verlorenheit*)". Quizás y debido a esa vaciedad existencial se disfrace esa angustia, esa en donde la proyección hacia la búsqueda del consuelo esta en el más allá. Eso explica, según Heidegger, lo que motivó a San Agustín, Lutero o Kierkegaard, quienes desviaron el sentido radical de la angustia y la interpretaron como nulidad del pecador delante de Dios y que, por efecto de la redención y el perdón de los pecados, la angustia queda restaurada en la eterna salvación, pero; ¿acaso es por eso que en la vejez el sujeto anciano tiende más a la espiritualidad porque así oculta su temor y angustia? En efecto, dicha interrogante plantea una situación límite en la inteligibilidad existencial de los ancianos ya que eso significa penetrar en la subjetividad de ellos y eso es una cuestión distinta.

3) *La caída*. Para la teología, por ejemplo, la "caída" puede también constituye el acontecimiento antropológico-teológico por excelencia. Es un hecho que tiene que ver con los estados solitarios, de confusión, de disgregación y deshumanización. La caída es sinónimo de abandono y soledad. En tanto que abandono existencial o mundano, ésta proviene de la testificación histórica de la crucifixión de Jesucristo en época del reinado de Poncio Pilatos, exactamente cuando el Hijo de Dios, en el momento de *su* agonía, reclama: "Eli, Eli, ¿por qué me has abandonado?" <sup>(45)</sup>. La raíz del "abandono" que experimenta el hombre

está, teológicamente, en la figura del "pecado original" en la cual "el hombre (*haá-dam*)" fue arrojado del paraíso <sup>(46)</sup>.

Desde el punto de vista de la ontología heideggeriana "la caída (*Das Verfallen*)" es un atributo meramente humano:

"Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Dasein  
(La caída es una determinación existencial del hombre)" <sup>(47)</sup>.

¿Por qué la caída es una constitución ontológica? Porque *desde siempre* el ser humano se *ha visto* como un ser arrojado en el mundo que *sin su consentimiento* emerge en la mundanidad de manera impostergable. La caída expresa "caer-fuera", caer-en-el-mundo. Existen distintos niveles de interpretar la caída:

- Cuando el *Dasein* es arrastrado fuera de su sentido primordial de lo que es.
- Absorbido en el mundo el *Dasein* siempre está en el equivoco de su existencia.
- Extraviado.
- Desarraigo y encubrimiento.
- Alejado.
- Huidizo.

En el "paraje (*Gegend*)" existencial de la vejez, la caída es una cuestión fundamental que implica serias reflexiones, "porque al caer [el anciano] huye ante sí mismo dentro del uno" <sup>(48)</sup>. El "estado de caído (*Verfallentheit*)" no abre sino cierra al anciano en *su* micro mundo e intereses solipsistas. Eso le ocasiona sentirse extraviado, es decir "no sentirse en casa". Su desarraigo lo conduce a buscar la soledad y no soportar la *invitación* a estar con-otros. Busca encubrirse y no develarse ante los ojos de los demás. Se trata, pues, de huir en el vértigo de *sus* últimos días en el que su propio ser se atomiza en el anonimato de su devenir. Con cierta razón Heidegger dice:

"La abosrción del *Dasein* en el uno y su absorción en el "mundo" de su interés ponen de manifiesto algo así cómo una *huida* (*Flucht*) del *Dasein* ante sí mismo, como una auténtica capacidad de ser su propio ser" <sup>(49)</sup>.

La ininteligibilidad y desarraigo del mundo senil no es más que un ejemplo fáctico en el que se muestra cómo el ser humano ha sido *incapaz* de comprender

sus devenires existenciales (niñez, juventud, adultez y vejez), porque “con el extravío del *Dasein* en el uno, ya se ha decidido la capacidad de ser fáctica más cercana a él (...) así el *Dasein* no ópta, sino que es arrastrado por nadie” (50).

Cuando el anciano “cae” es arrastrado por una fuerza incontrolable que lo lanza, en primer lugar, al desasosiego en el que “mira” la supuesta “tranquilidad” como una ilusión y, en segundo lugar, hacia la indiferenciación de su ser-en-el-mundo, donde se repliega en su solipsismo y de manera “automática” busca ubicarse lejos de las personas y cerca de las “cosas”. En ese sentido, existe una tendencia hacia la cosificación. Continúa señalando Heidegger:

“Lo que aquí aparece en un campo teórico de ontología desarrollada es una determinación general del *Dasein*, vale decir, que tiene la *tendencia* a comprenderse a sí mismo básicamente por vía de las cosas” (51).

La inversión de las personas por cosas y las cosas por las personas son los signos inequívocos por los que se pone de manifiesto el mundo de hoy. Sin embargo, en esa *tendencia* del senecto al *quererse ver* como objeto, quizás responda a la manera de huir, de manera intencional, del contacto primordial con la situacionalidad de lo que implica ser-anciano (aquí se hacen presentes las “habladurías” y los prejuicios contra la vejez) y de renunciar a todo aquello que lo implique con la estructura del mundo (estar-con, trascender, proyecciones, responsabilidad, praxis, significancia, inteligibilidad, etcétera).

Pienso que una vasta población de ancianos tienden a encubrirse porque, quizás, es una forma de cuestionar el encubrimiento y olvido en el que ha vivido el ser humano. Interpretar la caída existencial del anciano es invitar a mirarnos a nosotros mismos como seres indiferenciados y extrañados, triviales y, en ocasiones, perversos: el olvido del anciano no es mas que otra manera del “Olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*)”

He de mencionar que la caída, la angustia y el temor que experimentan los ancianos del mundo contemporáneo no solamente son determinaciones ontológicas (Heidegger) o naturales (Freud), sino también condicionamientos producto de la organización histórico-social. En este punto es menester mencionar las aportaciones de los grandes teóricos sociales como K. Marx, Lenin, Rosa

Luxemburgo, Lukacs, Marcuse, Gramsci, entre otros. Para ellos, lo mismo que para Heidegger, ciertamente, existe una oposición entre "objetividad natural (*natürliche Objektivität*)" (Freud) o estatuto "ontológico (*ontologisch*)" (Heidegger) y la "objetividad histórico-social (*gesellschaftlich-geschichtliche Objektivität*)" pero donde ambas constituyen una forma del actuar humano social bajo la estructura ontológica real del mundo, en donde así como no hay objetividades extrahistóricas, tampoco hay una subjetividad fuera de sus objetivaciones <sup>(52)</sup>. En ese sentido, las determinaciones histórico-sociales repercuten, ineluctablemente, en la constitución existencial de los ancianos. Por ejemplo, en el mundo de la técnica de hoy en día, se *ofrecen* objetos "a-la-mano (*Zuhandene*)" para que sean incorporados en las relaciones intramundanas seniles y cuyos resultados son: o desarrollan ciertas habilidades manipulativas de los objetos o bien, renuncian a la indisponibilidad de hacer uso de ellos.

En ese sentido, todo dispositivo técnico sólo genera *relaciones objetuales* (sujeto-objeto) mas nunca los útiles, herramientas, u objetos constituyen el encuentro del ser con el ser, por el contrario, sólo procuran y acrecientan la angustia y el desasosiego existencial. Dice Heidegger en su obra *Sein und Zeit*:

"En la angustia (el anciano) se hunde lo 'a la mano' en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El 'mundo' *ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el 'ser ahí con' de otros*" <sup>(53)</sup>.

#### 4.4 La espacialidad (el repliegue)

Al igual que los demás seres intramundanos el *Dasein* del anciano es espacial. Contrariamente a lo que pensaba la metafísica cartesiana <sup>(54)</sup>, el espacio existencial no es *geométrico* sino *cualitativo*, no está hecho de *dimensiones* como lo pensaba Kant <sup>(55)</sup> sino de *direcciones*, tampoco se constituye como lo supone la

---

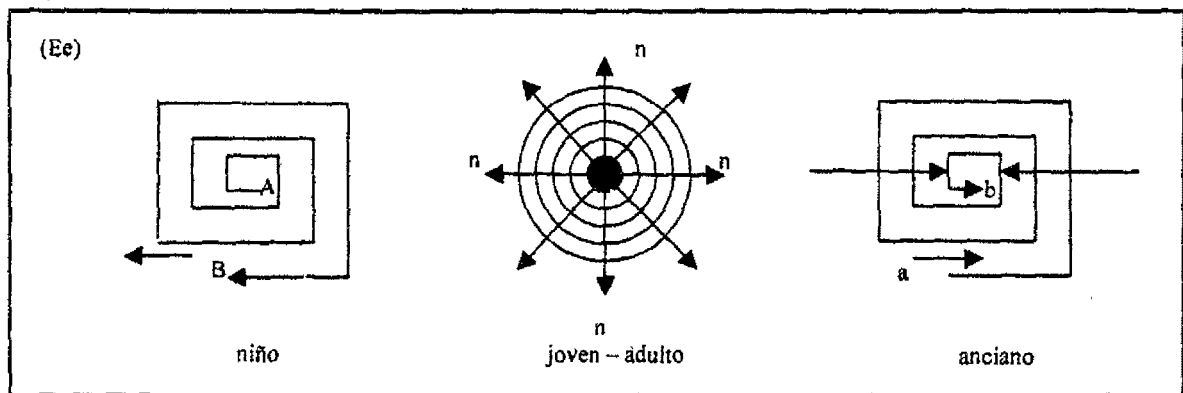
\* Por ejemplo, hace un par de años la autoridad sindical (coludida con los banqueros) del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), sin tomarles parecer a los jubilados y pensionados, *decidió* que el cobro de jubilaciones y pensiones debería ser a través de los llamados "cajeros automáticos". El argumento de las autoridades era que ese mecanismo técnico *producía confort*. Los ancianos jubilados se opusieron a tal disposición pues, según éstos, además de que era una decisión arbitraria que sólo beneficiaba al Sindicato y banqueros, *los aislaba aún más en sus relaciones interpersonales* [éstos están acostumbrados a cobrar en oficinas públicas (espacio intramundano de re-encuentro con los otros) donde normalmente conviven entre ellos]. Después de la resistencia de éstos la medida sindical quedó como opcional. Pienso que hoy en día los ancianos sufren múltiples formas de aislamiento social y cuyos efectos "refuerzan" la tendencia del anciano a buscar la soledad y "vivir" en "estado de yecto (*Geworfenheit*)".



geometría euclidiana de *puntos* sino de *lugares*, no se estructura por *líneas* sino por *recorridos*, de *regiones* y no de *planos*. En el espacio *descubrimos caminos* y no *mediciones*. El espacio que cada ser habita no es *absoluto* sino que se constituye de múltiples parajes que conforman el despliegue y el repliegue del ser en sus actividades mundanas. Dichas actividades suponen las preocupaciones cotidianas las cuales permiten que el ser humano fabrique, transforme y manipule, el entorno objetual y acceda a la proximidad *con el otro*.

En ese nivel *espacializante* del hombre se ponen en juego las diversas maneras en que cada ente intramundano se despliega en *su* espacio existencial. En ese sentido, el espacio existencial del anciano no es el espacio habitado por niño o el adulto, ni mucho menos es el ocupado por los objetos inertes que circundan *su estar ahí*. Veamos a continuación la gráfica espacial de "cada" ser mundano en las distintas etapas de su existir.

### Espacialidad Existencial



Explicación: El espacio del niño comienza cuando éste se vierte (A) al encuentro con los útiles que lo rodean. Su espacio es el permitido por los padres: el hogar. Más allá del hogar *habita* el desconcierto y la lejanía. Sin embargo, con el paso de los años la vida del niño se despliega paulatinamente en el abarcamiento de continuos espacios (B). En el caso del joven-adulto el espacio es el lugar donde *se expande* el dominio. Éste es el ser poseedor del *plexo de los útiles*. No hay objetos imposibles de no ser alcanzados ni espacios imposibles que no sean recorridos. La espacialidad en el actuar del joven-adulto se constituye por éxtasis en lo cual su ser abarca y controla direcciones, aventura, circunda lugares, transita recorridos, trasciende regiones y se aventura a la conquista de caminos y objetivos. Se trata, pues de un modo de ser dominador y expansivo (n). Contrariamente al despliegue del niño y del joven-adulto, el anciano *se repliega* (a) paulatinamente a espacios estrechos donde sólo busca el punto central de aparente inmovilidad (b) y desde el cual se lanza a *mirar* el mundo circundante. El espacio existencial (Ee) sólo representa para él un simple "abarcarse con la vista (*Übersicht*)".

El "estado de aquietamiento (*Beruhigungenheit*)" que poco a poco busca y logra el anciano con el paso de los años, ante los ojos de los demás puede representar indiferencia absoluta ante el mundo, sin embargo, lo realmente

importante es desocultar y hacer inteligible el mundo inexpansivo y retroactivo de su ser en el espacio. ¿Por qué el anciano paulatinamente se repliega en *su* micro espacio? En primer lugar porque la lógica del despliegue-expansión-repliegue quizás constituya una nota inherente al ser en el espacio (mundo) y, en segundo lugar, posiblemente el anciano esté en la "conformidad (*Bewandtsein*)" de ya no querer "andar en torno (*Umgang*)". De ahí que muchos senectos digan: "para qué recorro caminos si ya los conozco". Llegar a la vejez presupone cierta comprensión del mundo y cierto abarcamiento o recorrido por el espacio existencial.

Además hay que agregar un dato más en el por qué del repliegue del longevo. Las enfermedades y la discapacidad son un obstáculo para abarcar espacios. Los pocos movimientos que pueda tener (el anciano) son una limitación fáctica que cierra las posibilidades del querer *andar* en tomo al mundo: la limitación del espacio físico limita el espacio social de éste.

Pero también señalé que la "caída" del anciano provoca que éste se escape de su situacionalidad en el mundo y se refugie en el anonimato a la sombra de los objetos inertes: *tiende* a la cosificación. El micro-espacio del anciano es el del "rincón", el "sofá" o el del asilo. Desde ahí vive su espacialidad como un "estado de cerrado", encubierto y de disolución en el espacio objetual o reino de las cosas. ¿Acaso ese es el "destino colectivo (*Geschick*)" de los ancianos: *sustraerse*, en el anonimato y proyectarse hacia la "reificación" (*Verdinglichung*)"? Sin duda alguna nuevamente es Heidegger el que contesta esa interrogante a la edad de sus ochenta años:

"El más característico indicio para el 'Olvido del Ser' y aquí hay que pensar siempre 'Olvido' desde los griegos, desde la '*Lethe*', es decir, desde el ocultarse-desde-sí (*Sich-Verbergen*), desde el sustraerse-desde-sí (*Sich-Entziehen*), del ser y por tanto, el más característico indicio del 'Destino', en el cual permanecemos (...) Hay hoy, todavía, demasiado poco 'que-dá-qué-pensar' en el mundo y una gran falta de reflexión que justamente se presenta en relación con el 'Olvido del Ser'" <sup>(56)</sup>.

En efecto, el "Olvido del Ser" implica para el senecto la tendencia a "sustraerse-desde-sí" *en su* espacialización.

#### 4.5 La temporalidad (el despliegue)

En los grandes mitos y cosmovisiones del neolítico ("1.2.1", "1.2.3", "1.2.4") el concepto de "tiempo" marcó el eje fundamental por medio del cual se organizaron los ciclos agrícolas, las estaciones meridionales, el curso de los astros, las posiciones de los dioses, las festividades mundanas, los ritmos biológicos (la menstruación, por ejemplo) y, por supuesto, las distintas etapas de la vida humana. Así, por ejemplo, el "nacimiento" del "Dios-anciano" (*Huehuetéotl*), en la visión mesoamericana de los aztecas, corresponde a la *tercera edad* en la escala de la creación intradivina y, a su vez, ese dios mesoamericano coincide, en el tiempo por el cual devienen las etapas de la vida de los seres humanos, con la vejez que, curiosamente, también se le llama "tercera edad".

Para los mayas el tiempo adquirió un significado inigualable en cuanto a su triple interpretación: por un lado constituyó la dimensión por la cual se organizan los distintos acontecimientos astrales, es decir sirvió como una escala de medición; por otro lado, expresó la identidad absoluta con la máxima representación divina (*K'in*) de éstos, de ahí el nacimiento de la teología solar maya; a su vez, este "dios-tiempo-sol" fue antropomorfizado y adquirió *rasgos físicos de anciano* y, finalmente, significó el devenir de la vida, las costumbres y la historia.

Para las ciencias modernas de hoy, en especial para la geofísica, el tiempo en una "unidad básica" por medio de la cual se estudian los fenómenos físicos<sup>(57)</sup>. Para la Teoría General de la Relatividad de Einstein, el tiempo es una dimensión concomitante al espacio. El espacio-tiempo es un continuo tetra-dimensional cuya línea que lo conforma es curva. Para Einstein el estudio del espacio-tiempo curvo tetradimensional se ubica en la descripción del movimiento y las posiciones de los astros y cuerpos celestes inscritos en el cosmos<sup>(58)</sup>. A partir de dicha descripción, Einstein también explica los movimientos de la tierra alrededor del Sol, el surgimiento de las estaciones del año, las mediciones "temporales" en los distintos puntos de la tierra y, finalmente, la manera en que es ser *humano mide* el tiempo.

Sin embargo y a pesar de la importancia indudable que revisten los postulados einstenianos sobre el estudio de espacio-tiempo, no son "suficientes" para profundizar y ahondar en lo que significa la temporalidad, no en el "plano" cósmico, sino en la región intramundana, es decir, en el campo cotidiano en el que fluyen las actividades de los seres humanos.

Para la filosofía platónica el tiempo fue considerado como la imagen móvil de la eternidad inmóvil. Pero desde la perspectiva radical de Heidegger el problema de la temporalidad -y ya no del tiempo- no encuentra un sentido acabado, no es enteramente inteligible, como lo es para la ciencia, sino comprendido a la manera de un drama. En ese orden de cosas, la temporalidad no se comprende si no es a partir de las vivencias cotidianas o existenciales de los entes.

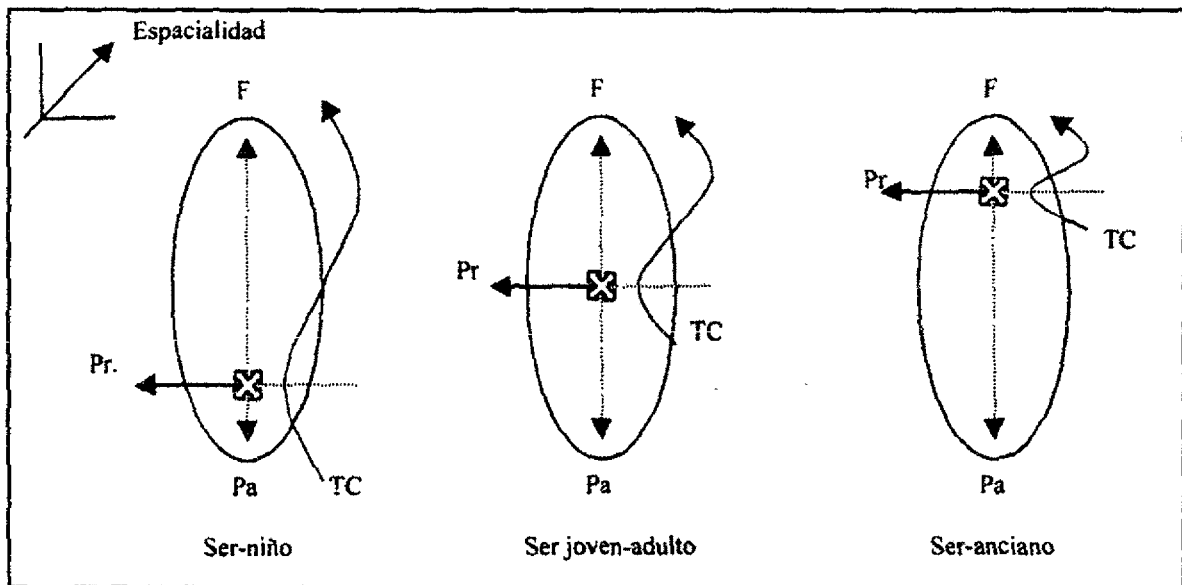
Por principio de cuenta no existe el tiempo absoluto (Einstein), sino diversos modos de temporalización que se manifiestan con los diversos modos de ser: "la temporalidad del 'ser en el mundo' (señala Heidegger) que de tal forma se pone de manifiesto, se revela a la par como el fundamento de la específica espacialidad del 'ser ahí' " (59).

La temporalidad no es más que un *proceso* intrínseco al movimiento y desarrollo del ser del *Dasein* (60). En ese sentido, la vejez humana es un *proceso* que se manifiesta, en su debido tiempo, en cada "ser ahí". El envejecimiento no sólo tiene una dimensión analítica que abordan las ciencias biomédicas (como ya lo expuse en el "2.2") al considerarlo como un momento biológico natural, sino que constituye una nota ontológica, una exigencia o necesidad (como así lo veía Aristóteles) (61) en la vida del ser humano. El envejecimiento no es otra cosa sino la manera en que el tiempo se temporaliza en el ser del *Dasein*. Es temporalización concreta cuya descripción fenomenológica evidencia los rasgos corrugados del rostro, la piel, de las manos tersas y delgadas, los movimientos del cuerpo lentos y el "abarcarse con la mirada" de manera circunspecta.

Las nociones vulgares referentes a "joven" y "viejo" intentan describir el desenvolvimiento temporal. Sin embargo, la significación radical de la temporalidad en la vejez del *Dasein* se constituye por una serie de movimientos en

los que están de por medio los tres momentos "extáticos" <sup>(61)</sup>: pasado, presente y futuro. El tiempo se engendra por la unión de esos tres momentos rigurosamente "coesenciales (*Gleichursprünglich*)". He de mencionar que esos tres momentos no sólo son una característica específica de los ancianos sino que, también, son concomitantes en la etapa de la niñez, la juventud y la adultez. Veamos a continuación la temporalidad del *Sein* del ser-anciano:

## EL TIEMPO EXISTENCIAL



Explicación: Tomando el tiempo del *Dasein* del niño, éste cuenta con un presente (Pr) y cuyo tiempo cronológico (edad) (TC) se alarga "hacia" un futuro (F) y se acorta en el pasado (Pa). En el ser-joven-adulto el tiempo cronológico (TC) sigue su camino. Su presente (Pr) se ubica en el término medio de la vida. Cuenta con un gran porvenir (F) y también con un gran pasado (Pa). En el caso del ser-anciano su presente (Pr) se localiza en la "recta final". Cuenta con un pasado (Pa) inmenso pero con un futuro (F) corto. El tiempo cronológico (TC) del anciano marca la aproximación hacia su fin.

La existencia del niño se ubica en el *presente* y en el cual *su* ser carece de referencia temporal, es decir, aún no cuenta con la *suficiente* "conciencia" que le ayude a determinar qué es el futuro y qué es el pasado y qué representan ambos en *su* presente. Este último se constituye por *vivencias* de constantes "ahoras". El niño no se pregunta por el futuro ni por el pasado, simplemente encara el mundo lúdico de su cotidianidad (el hogar, el parque o la calle). Platón ("3.2.2") captó correctamente el espíritu" de la niñez. Él veía que el mejor acto de aprendizaje del niño era el juego <sup>(63)</sup>. Por su parte Herman Nohl señala que la característica antropológica fundamental del niño es el "tiempo de juego" diferenciado del

"tiempo del deber" (escuela y otras exigencias familiares). El tiempo del niño se cifra en un cerrar y abrir los ojos (dormir para luego buscar al siguiente día vivencias de juego y contemplación)<sup>(64)</sup>.

En el caso del adolescente el tiempo es experimentado por constantes "presentes": el porvenir es irrelevante y el pasado sólo genera melancolías. El tiempo del joven se cifra en hacer de los momentos del presente puntos eternos. Este "tiempo joven" coincide con el mito griego que interpretó la "juventud" como un atributo eterno emanado de la voluntad de los dioses: Hércules, *el joven-dios* era el arquetipo sublime y Aquiles el encanto del "fuego divino" –como alguna vez dijo Goethe en *Fausto*–.

Para el adolescente el tiempo, *su tiempo*, es solamente "tiempo vivido", vivencias que sólo confirman, "aparentemente", la inperennidad de su ser-ahí (*Dasein*). El joven, aunque *sabe* que cuenta con un pasado y un gran porvenir, prefiere diluirse en el "ahora" que lo conlleva a dos maneras de asumir ese "presente": a la acción y al trabajo recreativo de su ser o a la impasibilidad agotadora y confusa.

Por su parte el ser del adulto maduro se preocupa por lo que *fue* el pasado y se ocupa por el futuro. El presente se convierte en el punto de referencia desde el cual se "mira" retrospectivamente las experiencias y vivencias (no quisiera evaluar dichas experiencias desde el plano axiológico para no caer en moralismos ni tampoco señalar qué tipos de experiencias internas son para no caer tampoco en posiciones psicologistas) que *se toman paradigmas* proyectados en el futuro del adulto, ya sea *para intentar "repetirlas"* o "eludirlas".

Según Teilhard de Chardin, en su libro *El porvenir del hombre*, señala que el "pasado revela la construcción del porvenir" <sup>(65)</sup>. Platón creía que el "hombre adulto" era aquel que en su trayectoria de aprendizaje y como "hombre de ideas", paulatinamente se iba consagrando en "hombre de conocimiento". Aristóteles por su parte sostenía que sólo se alcanza el "ser racional" cuando el hombre sabe interpretar el enigma de *su tiempo*. Así lo veía también Hegel al señalar que el "espíritu del tiempo" es el desafío a enfrentar por parte de *la razón absoluta*. Esto significa que en determinada época de la vida del hombre (adulthood) éste se ha

planteado temáticas como lo es el tiempo en sus diversas variantes (pasado, presente y futuro).

El ser adulto se convierte en el real "conocedor" –a menos es el que interroga radicalmente con las preguntas de qué es el pasado y qué es el porvenir- del tiempo. Rousseau en su obra *El Emilio* planteaba precisamente la problemática del tiempo en las diversas etapas de la vida del ser humano. Ahí el autor da a entender que el "adulto" – a diferencia del joven- es quien "mejor" puede captar la esencia del tiempo, ya que éste (el adulto) se sitúa en un nivel de la plena posesión del mundo circundante y eso le facilita comprender mejor el pasado y el futuro. Schopenhauer pensaba que ese dote del adulto por comprender de mejor manera las variantes temporales, se debía a que en esa edad era más fácil *tener* conciencia de las experiencias pasadas (ya fueran estas dolorosas o placenteras).

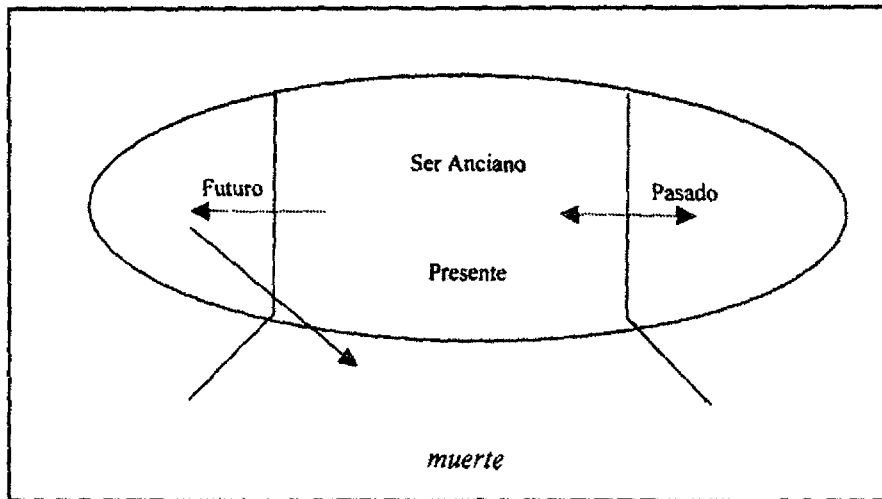
Ahora bien, para el anciano, el tiempo es la preocupación existencial por excelencia. No comparto el punto de vista burdo de Herman Nohl en su *Antropología pedagógica*, al señalar que los ancianos "no son más que lamentables ruinas" <sup>(66)</sup>, que *no tienen expectativas de tiempo*. Por el contrario, en el tiempo del senecto se encuentra parte de la esencialidad de su ser. En éste se "alarga" el pasado y se acorta el porvenir. El tiempo vivido por el anciano se sitúa en un presente que recopila o sintetiza los "momentos" pasados que muchas veces abruman su existir y en el que el futuro es sólo un sueño guajiro, una promesa, un porvenir incesario. Esa percepción decadente del futuro que tienen los ancianos, muchas veces se acrecenta cuando padece una enfermedad o una discapacidad. Testimonios de lo anteriormente dicho son aquellos que expresan algunos senectos: "ya no hay más tiempo para nosotros"; "a nuestra edad ya no hay futuros sueños sino pesadillas presentes"; "no interesa el futuro", etcétera.

El *Dasein* del anciano, bajo la óptica decadente del tiempo, se vuelve rehén de *su* presente desdichado. Platón veía en la vejez, al igual que los estoicos, Seneca y Cicerón, el momento plenario de la vida. Incluso los grandes mitos y cosmovisiones apostaban a la dignificación alcanzada por los senectos y veían en ellos las promesas bienhechoras.

Sin embargo, es muy peculiar la manera en que hoy en día muchos ancianos *asumen su tiempo*. Si en un primer momento se deja arrastrar por su pasado "maldiciendo el futuro", en un segundo momento pareciera ser que se lanza a la búsqueda de *un porvenir* que rebasa las coordenadas espacio-temporales mundanas, es decir, asocia ese "porvenir" –llamémosle "transmundano"– con la insignificatividad de la vida y la significatividad de la *nada*. El despliegue del tiempo futuro en el anciano se cifra, precisamente, en la tendencia a la nada, a la nulidad de *su tiempo existenciarario*, a vivir sin ya *querer* vivir, a estar sin ya *querer* estar. J.P. Sartre dice en su obra *El ser y la nada*<sup>(67)</sup>, que la tendencia del hombre es desplegarse hacia el exterior en constantes "presentes" en que no hay ni pasado ni futuro, "sólo un derramamiento hacia fuera de mí" <sup>(68)</sup>. Ese "derramamiento" es un escape "incognoscible", vacío, en el que reina la *nada* y la pesadumbre de la existencia humana. En ese sentido, el *Dasein* temporal del anciano enfrenta "ese" futuro como un horizonte incognoscible, enigmático. El anciano está expuesto a tender hacia la *nada*. *La nada* se remonta a Aristóteles. Para el Estagirita la nada es imaginada como el paso de lo creado a lo corruptible y degenerable. Para éste la nada es *lo viejo*, lo usado, lo corrompido por el tiempo<sup>(69)</sup>. Correcta comprensión de Aristóteles respecto a la nada. Quizás en el plano ontológico la nada es asociada con el momento precario y decadente de la vida humana: es decir, con la vejez. Las expresiones cotidianas de muchos ancianos lo comprueban al decir: "a mi edad ya no soy nadie, ya no valgo nada".

Bajo esa óptica ¿el futuro se abre como nada en la visión del anciano? No precisamente, lo que sucede es que el senecto se abre al futuro como un estar esperando la muerte, pero a la vez se cierra en dicho horizonte temporal (porvenir) al no asumir ni dirigirse hacia nuevos proyectos, es decir, su ser ya no tiende a buscar y realizar proyectos puesto que ya está a la espera de lo inesperado: dejar de existir de un momento a otro. En ese sentido, el anciano olvida su propio origen: el proyecto, la entrega y la responsabilidad ante la vida, como decía Heidegger. ¿El futuro es la muerte? No. En el futuro el anciano mira un modo de no-ser en el mundo (el morir). En otras palabras, la muerte encarna en el tiempo futuro.





#### 4.6 La espera: el anciano como ser-para-la-muerte

La espera es una modalidad del ser en el tiempo, en el mundo. Ella es distinta a la esperanza, pues mientras que esta última asume el pasado y el presente *para* proyectarse en el futuro, la espera, contrariamente, se sustrae de todo presente y pasado ateniéndose a lo incierto del porvenir.

La espera del recién nacido se concibe a partir del momento en que éste *espera* estar en contacto con la glándula mamaria de la madre para recibir de ella su alimento primordial. Contrariamente, el esperar del anciano rebasa la esfera de lo inmediato <sup>(70)</sup> (ya no come lo suficiente, ya no quiere hablar, tampoco caminar), concreto y abstrae las partes constitutivas de su corporalidad y de las coordenadas espacio-temporales. La espera del senecto siempre se orienta a lo que vendrá tarde o temprano: la muerte. La espera, en su sentido radical, es ya un prepararse para la muerte: es asumir *el anticipo* de lo inexperimentable; es encarar el enigma de lo inexpugnable y de lo inconceptualizable es, simplemente, estar en silencio ante "aquello" que es inexpresable. Dice magistralmente E. Levinas:

"Es preciso acoger la muerte en silencio, aunque la filosofía pueda decir la razón de este silencio. Conocemos la muerte pero no podemos concebirla; la conocemos sin poder reflexionar sobre ella"<sup>(71)</sup>.

Levinas coincide con lo señalado por Fink en su obra *Metaphysik und Tod* y en la cual señala que "*Der Tod (ist) ontologisch durch Jemeinigkei und Existenz Konstituiert*"<sup>(72)</sup> pero, a la vez, Fink está cercano a la visión heideggeriana sobre la muerte cuando éste en su obra *Sein und Zeit*, dice:

"Sobald ein Mensch zum Leben Kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben (Desde que el hombre viene al mundo es ya suficientemente viejo para morir)"<sup>(73)</sup>.

Esto es: tener que ser es tener que morir. La muerte no es parte del tiempo, sino que el tiempo es originariamente *zu sein*, es decir, *zu sterben*. En ese sentido, la aceptación de la muerte habrá de ser una actitud que mantenga en todo caso lo *posible como posible* <sup>(74)</sup>, en otros términos, una actitud que sea al mismo tiempo abstención del poner por obra el morir mismo. Porque en el caso contrario veríamos a la existencia volverse contra sí misma y la prosecución de posibilidades, que es una ley que mira promover e instaurar el ser, acabaría por destruirse. Así pues, la auténtica *aceptación de la muerte* -según Heidegger- habrá de ser *una "espera (Erwarten)"* constante de ella <sup>(75)</sup>.

Llegar a la vejez es vivir en la presencia perpetua de *una* muerte que entrevé a cada instante, siempre de cara a su posibilidad inminente. El anciano vive en la incesante *anticipación* de la muerte. Lejos de dejarse arrastrar por la embriaguez del *realizar* (inmediatez concreta), actitud que rige toda relación con lo posible en la existencia cotidiana, percibe, por el contrario, la profunda inanidad de toda acción <sup>(76)</sup>. Ve todo a la luz de la nada cuya revelación es la muerte que consigo lleva. La muerte es, por ende, el aldabonazo constante de la posible imposibilidad de sí mismo y de toda existencia humana en general.

En uno de tantos asilos que visité en la Ciudad de México al realizar la presente investigación, una anciana recluida me dijo: "para qué salir de aquí (...) lo único que me queda es mirar mi muerte". Se dice que llegar a la vejez es aprender a "convivir" con *la* muerte. En efecto, es muy peculiar la "percepción" de la muerte que tienen muchos ancianos. Ellos reconocen que esta aceptación pone en la más radical continencia sus propios seres y muchas veces renuncian a esperar de nadie socorro alguno. Porque saben que nadie puede nada en su favor, puesto

que todos están cobijados por la misma bandera y cada uno enteramente sólo en su "propia nada".

Para la conciencia moral la muerte es un "castigo bien merecido" que acontece en el devenir del ser. Sócrates *admite* ("3.2.1") su ejecución y asume su muerte como compromiso, lo mismo sucede con los estoicos para quienes, caso de Séneca, la muerte interrumpe la vida, pero no la quita, porque vendrá el momento de la restauración a la luz del día ("*veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies*"), La muerte, según la comprensión del anciano, no tiene a la angustia como fundamento, sino a la *aceptación* en tanto que anticipación que no es experiencia sino espera. En *Guerra y Paz*, Tolstoi captó la esencialidad de *la muerte como espera "asumida"* estoicamente cuando habla del Príncipe Andrés herido sobre el campo de batalla de Austerlitz y dice: "al mirar a Napoleón a los ojos el Príncipe Andrés pensaba en la vanidad de la grandeza, la vanidad de la vida cuyo sentido no podía comprender nadie y la vanidad, aún más grande, de la muerte en cuyo significado no podía penetrar ningún ser vivo para explicarlo" <sup>(77)</sup>. Aquí, la muerte pierde su sentido angustiante y se constituye como principio dignificante y de individuación (Hegel) <sup>(78)</sup>.

Ante la posibilidad que hace posible toda posibilidad (la muerte) no hay más que dos actitudes: la aceptación (Sócrates, Séneca, el Príncipe Andrés) o la huida. Heidegger responde que huir, evadir lo ineludible, es un modo deficiente que implica lo positivo de un "existir para la muerte", aunque en esa "huida" el anciano que no acepta su condición finita, tienda a refugiarse al lado de las "cosas", autointerpretándose a partir de los objetos de la vida cotidiana (estamos, pues en el nivel de la "alienación" de la que habla Marx o de la cosificación que menciona Marcuse). Pero, ¿acaso esa cosificación que vive el anciano del mundo contemporáneo no es ya una forma de *morir* en vida?

Según el "mirar" (Foucault) médico-biológico señala que se "nace para morir" y que la vejez es la antesala de la muerte. Dichos señalamientos presuponen -sin que los médicos o biólogos sean conscientes de tal supuesto- argumentos ontológicos (Heidegger) y metafísicos (Levinas, Fink). En parte existe una aproximación certera de biólogos al señalar que la vejez implica decadencia y

*muerte* y de ahí su sutil nexos con la ontología heideggeriana. Pero ahora iré al fondo de la cuestión: ¿según el modelo del devenir orgánico, la vejez corresponde al fruto (la muerte)? Heidegger, por ejemplo responde que existe una similitud (vejez y "frutos"): el fruto va madurando, pero no está aún maduro, pero la madurez de la vejez le pertenece, aunque el anciano no llegue a la madurez "total", "absoluta", "acabada" ya que sólo se llega al acabamiento total cuando se muere. *Pero la muerte no es la vejez*. La culminación del fruto en su transformación *no es la muerte*, que va más allá de esa culminación

La muerte del anciano no es llegar a la plenitud. El final de la muerte no espera forzosamente un número de años. Tampoco la muerte debe concebirse en un futuro, aunque muchos ancianos así lo "ven", aún no alcanzado con arreglo a un tiempo que se extiende en una serie de días y noches, minutos y segundos ya que la muerte no es una parte del tiempo, sino que el tiempo es *su ser*. Dice Heidegger:

"Der Tod ist eine Weise zu sein (*de ser*), die das Dasein übernimmt, sobald es ist (La muerte es una forma de ser que el ser-ahí asume desde que es)" <sup>(79)</sup>.

La afirmación de Heidegger de que la muerte es una "forma de ser" no me parece acertada: Mas bien debería ser que la muerte es una "realidad del ser". Cabe mencionar que "nada más natural y razonable que alguien muera (...) cuando ha alcanzado una edad avanzada y a todas luces [le llegará] su 'hora' (...) pero, ¿por qué precisamente *esta hora*'. He aquí lo inexplicable" <sup>(80)</sup>. Nadie muere de vejez aunque de hecho todos seamos mortales. El "ser para la muerte (*Sein zum Tode*)" encierra o quizás abre el único destino irrebasable, inconmensurable y enigmático del vivir humano.

El imaginar poético también intenta referirse, a su manera, al "único" acontecimiento absoluto existencial insuperable. Reiner María Rilke, llamado el "poeta de la muerte" dice: "la gran muerte que habita en cada uno/es el fruto en torno al cual todo gira" <sup>(81)</sup>. Por su parte Jules Superville también enuncia la individuación que ejerce la muerte: "la muerte que seré se muere en mí sin ceremonias" <sup>(82)</sup>. Mientras que García Lorca, el "poeta de la resurrección", llamado así por Ernesto Cardenal, mira en el ser la muerte y la muerte en el ser: "por las

gradas sube Ignacio/con toda su muerte a cuestras" <sup>(83)</sup> y así el poeta de las "noches y de los días", calificado en esos términos por Gabriela Mistral, Pablo Neruda, susurra al oído del mortal: "la muerte es un naufragio hacia adentro/es como ahogarnos en el corazón/como irnos cayendo desde la piel al alma (...) vive tendida y de repente sopla" <sup>(84)</sup>.

Pero, ¿cómo "será" la muerte en el imaginario del anciano? ¿será un punto luminoso, una oscuridad expansiva, polvo dorado (Don Juan), un gemido o un suspiro consumado? O, simplemente, ¿la muerte es la expresión de un mirar dilatado en el silencio?

Ante la situación de anonadamiento generado por el drama de la muerte, el poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas, Nezahualcóyotl (I-Conejo, 1402-6-Pedernal, 1472), ya se había anticipado a los filósofos europeos existencialistas al escribir lo siguiente:

"Yo Nezahualcóyotl lo pregunto: ¿Acaso deveras se vive con raíz en la tierra? (...) Percibo lo secreto, lo oculto: ¡Oh vosotros señores! Así somos, somos mortales (...) todos habremos de morir en la tierra (...) aunque fuérais de jade, aunque fuérais de oro también allá iréis, al lugar de los descarnados" <sup>(85)</sup>.

A pesar del carácter angustiante y sereno del poeta náhuatl, sin embargo, también la vida (y no sólo la muerte) fue una cuestión que le preocupó, incluso llegó a pensar en la continuidad de la "vida" más allá del "*Mictlán* (la región de los muertos)" cuando dice: "estoy embriagado, lloro, me aflijo, pienso, digo, en mi interior lo encuentro: si yo nunca muriera, si nunca desapareciera. Allá donde no hay muerte, allá donde ella es conquistada, que allá vaya yo" <sup>(86)</sup>.

Cuenta un bello mito amerindio lo siguiente: Kumokums, indio viejo y sabio de las praderas del norte de California y el sur de Oregon, fundó el pueblo de los indios mudoc, había abundancia de todo tipo en donde los muertos se negaban a dejar a los vivos de ese poblado. Llegó el momento en que ya no había manera de alimentarlos y Kumokums decidió, entonces, echar a los muertos. Él sabía que el jefe del país de los muertos era un gran hombre que no maltrataba a nadie. Poco después la hija del viejo Kumokums murió y se fue del país de los mudoc. Desesperado el gran anciano consultó a un puercoespín quien le contestó que debería de sufrir ahora como cualquiera. Kumokums no se resignó y decidió visitar

el país de los muertos solicitando audiencia con el gran esqueleto que mandaba allí. Después de larga plática el jefe del país de los muertos aceptó que el anciano se llevara a su hija y advirtió:

-Ella caminará detrás de tí. Al acercarse al país de los vivos, la carne volverá a cubrir sus huesos. Pero tú no intentes voltear a verla hasta que hayas llegado. ¿Me entiendes? Te doy esta oportunidad para que ya nunca haya muertos y ya no tengas que visitarme.

Kumokums emprendió la marcha. Su hija caminaba a sus espaldas. Cuatro veces le tocó la mano, cada vez más carnosa y cálida. Pero casi para llegar al país de los vivos, no aguantó las ganas y volteó hacia su espalda para ver a su hija. En ese momento un puñado de huesos se derrumbó ante sus ojos. Desde la región de los descarnados habló la voz del jefe de los muertos diciéndole al anciano:

-Debido a tu desobediencia todos los vivos tendrán ahora que convivir conmigo sin saber nunca más quién soy y llegada la vejez de ustedes sólo vivirán para esperarme <sup>(87)</sup>.

"Y las cigarras morirán lentamente cantando su  
himno confiero tezón / Al barrer con su lluvia  
temprana los puros deseos de fuego y sol."  
(Mari Trini: "Canción Vals de Otoño").

"Un día...  
veremos la resurrección de las mariposas  
disecadas y aún andano por un paisaje de  
esponjas grises y barcos mudos veremos brillar  
nuestro anillo y manar rosas de nuestra lengua".  
(F. García Lorca).

# Capítulo quinto

*Ética de la senectud*



## 5.1 La afirmación: el anciano como ser-para-la-vida (visión del “primer” Schopenhauer)

Antes de que el mundo fuera mundo, las tinieblas lo eran todo. Cuentan los más viejos entre los más viejos que un día la mujer y el hombre soñaban que Dios los estaba soñando. Dios los soñaba mientras cantaba y agitaba sus maracas, envuelto en humo de tabaco y se sentía feliz y también estremecido por la duda y el misterio. Los indios makiritare sabes que si Dios sueña con comida, fructifica y da de comer. Si Dios sueña con la vida, da nacimiento. Piensan también que en el sueño de Dios es más fuerte la alegría por la vida que la duda y la muerte<sup>(1)</sup>.

Es digno de mencionar la importancia de la vida sobre la muerte que aún pregonan los árabes de Moab. Para éstos la vida es representada por el trigo, como también lo fue la sangre para los semitas. A su vez el trigo posee un secreto que lo hace digno de tal representación, es decir, contiene el espíritu sagrado del anciano, quien es el que finalmente concede la gracia de que la semilla crezca sobre la tierra y *de vida*<sup>(2)</sup>. Lo mismo para los aztecas, los mayas y los incas, la vida era lo más sagrado y digno de respetar.

Contra la hermenéutica médico-biológica y en parte contra la ontología heideggeriana, ya he señalado (“2.2.5”) que no sólo se “nace para morir”, sino que se “nace para *vivir la vida y después morir*”. El conectivo “y” indica, precisamente, la unión de vida vivida y muerte como acontecimientos humanos ineluctables. Habiendo ya indagado sobre el enigma de la muerte (“4.6”) quiero ahora trazar algunos lineamientos fundamentales sobre la vida y la forma en que ésta es concebida y asumida por la propuesta filosófica del Schopenhauer adulto. Veamos a continuación la esencialidad de ésta en *su* inteligibilidad y en relación con la vida del anciano.

La primera pregunta es: ¿afirmar al anciano como ser para la vida implica negar a éste como ser para la muerte? De ninguna manera, la vida no necesariamente se opone a la muerte. Se puede afirmar la muerte pero también la vida. Pero lo importante es discernir sobre el orden de las prioridades. Para mi “estrategia argumentativa” lo prioritario es la afirmación que, en esencia, es ya una exigencia “natural” indubitable del “vivir mismo” de la *vida*. Incluso los discursos

míticos sobre la “fundación” de la vida dan prueba que, a pesar de los pesares, *la vida* es y seguirá siendo la preocupación y ocupación por excelencia de los seres humanos.

Tiene razón Spinoza cuando señala que la primera apetencia humana central es la afirmación del hombre en tanto que ser viviente. *Es ya un acto “impulsivo”, natural, del hombre, concebirse a la luz de la vida y no de la muerte* (Heidegger). A ese impulso el autor de la *Ética* lo denomina “apetito (*appetitus*)” y “voluntad (*voluntas*)”. Dice el pensador holandés:

“Este esfuerzo cuando se relaciona sólo con la mente, se llama voluntad, pero cuando se relaciona con el cuerpo se llama apetito; el cual no es, por ende, más que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se desprende *necesariamente* aquellas cosas que sirven a su conservación”<sup>(3)</sup>.

Ahora bien, a esa voluntad del hombre tendiente a la búsqueda de *su* autoconservación, Schopenhauer la interpreta como “voluntad de vivir (*Willen zum Leben*)”. El primer impulso de la *voluntad es afirmar la vida*. Dice Schopenhauer:

“Da der Wille das Ding an Sich, der innere Gehlt das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens: so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille diaist, wird auch Leben. Dem Wille zum Leben ist also das Leben gewiß, und solange wir von Lebenswillens erfüllt sind dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes.

(Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interior, la esencia del mundo visible, el fenómeno, no es más que el espejo de la voluntad, pues la vida acompañará a la voluntad tan inseparable como la sombra al cuerpo: allí donde hay voluntad hay también vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida y mientras ella nos aliente no debemos preocuparnos por nuestro ser existente, ni aún ante el espectáculo de la muerte)”<sup>(4)</sup>.

La claridad del pensamiento de Schopenhauer es sorprendente, así como lo fue su vida personal (no hay que olvidar que su célebre obra *Die Welt als Wille und Verstellung*, fue escrita cuando se aproximaba a la edad de 60 años. Murió en edad octagenaria). En *su* vejez escribió una serie de tratados eudemonológicos en los que sobresale un pequeño tratado titulado *De la diferencia de las épocas de la vida*. En ese expone, apologéticamente, la importancia de la vejez. Esta última no es sinónimo de fracaso, “catástrofe”, “degradación” o “atrofiamiento” (como lo

creen los clásicos de la medicina y la biología), exclusivamente. Ella está ligada a la personalidad y al momento supremo de arribar a la felicidad.

“La primera condición y más esencial para la felicidad de la vida es que existimos”<sup>(5)</sup>. El primer criterio material de verdad es *la vida* y, consecuentemente, la vida de los seres humanos. La vida de los sujetos se divide en “épocas” y cada una de ellas encierra su razón de ser. Pero, “los mejores años” de las personas se dan en *la vejez*. El filósofo octagenario le concedió a la vejez el momento cumbre de la existencia humana. Bajo la influencia del pensamiento estoico, Schopenhauer pone en boca de Voltaire la frase:

“Quien no tiene el espíritu de su edad, tiene todos sus defectos”<sup>(6)</sup>.

La persona anciana que es capaz de *reconocerse* en “el espíritu de su edad” puede aspirar al máximo objetivo humano: la felicidad.

¿En qué consiste la felicidad de un anciano? La beatitud del senecto no se logra cuando éste posee riquezas, prestigio y poder, pues éstas son las causas que generan el horror, el *imperfectum* y la *superbia*. La felicidad parte del primer hecho antropológico fundamental; que cada quien, en su existencia concreta e individual, *satisfaga sus necesidades básicas como el comer, el beber y el vestir* (con que magistralidad coincide Schopenhauer con la esencia del cristalino y se adelanta a lo que posteriormente Marx acuñará). El segundo hecho consiste por ocuparse y conservar el buen estado, o sea, la “buena salud” y ésta se basa en:

\* El correcto funcionamiento fisiológico del cuerpo.

\*\* Enriquecimiento “interno” basado en la educación, la reflexión y la meditación.

\*\*\* Toma de conciencia de lo que *se es* y *aceptarse* como tal<sup>(7)</sup>.

Esos son los tres aspectos necesarios para que un anciano sea realmente *feliz* en la vida.

Al igual que Platón, Schopenhauer divide la vida humana en grados de conocimiento. Por ejemplo, piensa que las edades de la infancia y la juventud son momentos en los que se educa para “conocer” el mundo objetivo. En cuanto al modo temperamental de niños y jóvenes, éste se caracteriza por la “intrepidez” y la “fugacidad”. En el caso del mundo de los adultos, éste oscila entre la intrepidez

y la "sensatez". Esta última sólo es un *atributo de la vejez* y solamente se es sensato cuando el carácter se fortifica con el paso de los años.

La fortificación del *carácter* de los ancianos se logra gracias a la *fuerza de la voluntad*, pues es a través de ésta por medio de la cual el ser del ser anciano conoce los vericuetos de la vida (si para la gran tradición de la China confuciana es la "sabiduría" lo que *da* el paso de los años, para el filósofo alemán es la "voluntad" lo que se *cierna* con el paso de la edad). Schopenhauer continúa la argumentación ahora señalando que el conocimiento del mundo *no se logra* por la facultad aprehensiva que ejecuta la razón sobre la realidad objetiva, sino por la voluntad, porque la vida no es otra cosa sino la *manifestación* de la voluntad.

El niño, por ejemplo, desea asir los objetos que lo rodean, se sorprende ante la multiplicidad de los efectos (auditivos y visuales) que la realidad exterior descarga sobre él y *su ocupación* consiste en manipular y estar en la apertura de la realidad objetual. En el caso del anciano, éste ya no se preocupa ni ocupa por "conocer" sino por poner a prueba *su* voluntad ante situaciones vitales. El "conocimiento" no significa que éste ya no sea importante en la vida del anciano, sino que ahora sólo es una tarea secundaria. La prioridad del anciano es velar por *su vida*, afirmar la importancia de seguir existiendo en tanto que "ser para la vida (*Sein zum Leben*)" y demostrar *su* capacidad o fuerza de voluntad para conquistar objetivos que sean vitales *para su* existir.

Para que el senecto *afirme* la vida, *debe reconocerse* como sujeto de voluntad. Si el joven posee la *avidez*, el anciano posee la *sensatez*; el primero se orienta por el "conocimiento", el segundo por la voluntad. Dice Schopenhauer al respecto:

"Vermöge diese großen Einflusses der Erkenntnis auf das Handeln bei unveränderlichen Willen geschieht es daß erst allmählig der Charakter sich entwickelt und seine verschiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er sich in Jedem Lebensalter verschieden, und auf eine heftige Wilde Jugend Kann ein gesetztes maßiges männliches Alter folgen.

(Tal influjo poderoso del conocimiento sobre la conducta, no obstante lo inmutable de la voluntad, nace que el carácter se desenvuelva progresivamente y que sus diferentes rasgos vayan apareciendo de un modo gradual. De aquí que en cada época la vida se manifieste

de modo distinto y que a una *juventud ardiente y apasionada puede seguir una edad anciana ordenada y juiciosa*)<sup>(8)</sup>.

La vejez para Schopenhauer (por cierto maestro de F. Nietzsche) no sólo es un momento apoteósico en la vida del hombre, sino también, es el periodo ideal a través del cual *el senecto* puede ejercer el acto introspectivo de *su propio* mundo, de su ser o de su corporalidad viviente *para* realmente llegar a la “cosa en sí”, es decir, llegar al “conocimiento” real de la vida:

“En la primavera de la vida, como en la primavera del año, los días acaban por hacerse de una longitud abrumadora. En el otoño de la vida, como en el otoño del año, los años son muchos pero serenos y más constantes (...) Sólo el hombre llegando a *una edad muy avanzada* tendrá una idea muy completa exacta de la vida”<sup>(9)</sup>.

Ahora bien, no todos los ancianos comparten el común denominador de sensatos, generosos, juiciosos e incólumnes (lamentablemente son minoría), sino que la mayoría de los ancianos realmente no se ocupan por dignificar y vivir dignamente su vejez, pues muchos son “malhumorados” y “embrutecidos” por la vida miserable que viven<sup>(10)</sup>.

En términos generales, el modo en que los viejos perciben el mundo es muy distinto a la percepción de los jóvenes y adultos, en el sentido de que “(en la vejez) el anciano se despoja poco a poco de las ilusiones, de las quimeras y de los prejuicios que ocultaban y deformaban la vida (...) de manera que conocen (“algunos” ancianos) de manera más clara y exacta (...) toman la vida tal y como es (de ahí que se diga en el refrán popular: “los ancianos son de poco ruido y muchas nueces”) y adquieren en mayor o menor grado la convicción de la nada de todas las cosas terrestres. Esto es lo que da a todos los ancianos, aún a los de inteligencia muy vulgar, cierto tinte de sabiduría que los distingue de los más jóvenes”<sup>(11)</sup>.

Según Schopenhauer, el anciano debe asumir la vida con seriedad y “calma intelectual” que son elementos importantes y representan las condiciones *para ser felices*. La sobriedad intelectual a la que se refiere Schopenhauer no significa supresión de la fuerza de voluntad, por el contrario, es necesario articular “voluntad” y “razón”, así como “calma” e “ímpetu”. Esa articulación es lo que marca el *equilibrio del senecto en la vida* (cabe aclarar que en el fondo de esa propuesta

“mística” del *equilibrio*, está en el fondo la afloración de la *voluntad*: pues el ímpetu y la razón sólo son manifestaciones de ésta).

Schopenhauer también habla del otro lado de la moneda, es decir, del dolor y pesimismo que también privan en el devenir anciano.

La figura “negativa” del dolor no sólo es privativa del mundo senil, sino que es una modalidad ontológica (Heidegger). Pero, no sólo es *pura negatividad* el dolor humano pues éste también representa la posibilidad de *aprendizaje* que puede ser más “eficaz” que *su* antítesis (la felicidad) porque: *el ser humano aprende más por el dolor que por la felicidad*. Señala Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, lo siguiente:

“Seins Leben schwingt also gleich einem Pendel hin und her zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der Tat dessen Letzte Bestandteile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß nachdem der Mensch alle Leiden und Qualen indie Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrigblieb als eben Langeweile.

(la vida como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío que *son en realidad sus elementos constitutivos*. Este hecho ha sido simbolizado de una manera muy extraña habiendo puesto en el infierno todos los dolores y todos los tormentos, no se ha dejado para el cielo más que el *aburrimiento*<sup>(12)</sup>.

¿A qué tipo de dolor se refiere Schopenhauer? Se refiere al “dolor existencial” que permea el devenir humano (incertidumbres, vanalidades, temores, injusticias, hambres, etcétera). ¿El anciano está condenado al aburrimiento? De lo que se trata es que a cierta edad de la vida el senecto ya no *está* para experimentar dolores y aburrimientos, pues éstos ya tuvieron su razón de ser a cierta edad, sino para ocuparse por cuidar el buen estado de su salud física e intelectual (ideal platónico y estoico).

◆◆◆SALUD= amor al estudio, a la música y al teatro: mantener viva la voluntad

◆◆◆◆◆ENFERMEDAD= impedimentos físicos y trastornos fisiológico

La salud aumenta la fuerza de voluntad, mientras que la enfermedad la disminuye. Por tanto, el longevo debe orientarse por salvaguardar su buen

funcionamiento psíquico-biológico y por hacer menos pesado el dolor ontológico. Porque a pesar de que la vida humana está atravesada por el dolor y la tragedia, sin embargo, debe imponerse la voluntad y el deseo de vivir.

“Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebens auf ist nur ein kurzer Traum mehr des unedlichen Naturgeistes des beharrlichen Willens zum Leben.

(Cada individuo, cada rostro humano, no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal del espíritu de la naturaleza)<sup>(13)</sup>.

## 5.2 Alteridad y Coexistencia

Quiero comenzar este “subcapítulo” con una definición tentativa, pero básica, de alteridad: es el mecanismo reflexivo y práctico que parte de la articulación fundamental entre el hombre y el mundo; lo objetivo y lo subjetivo; lo externo e interno; etcétera. La alteridad, desde el quehacer filosófico, es la puesta de relaciones radicales. Por ejemplo, se puede hablar de alteridad cuando entran en relación, epistemológicamente, el sujeto cognoscente y el objeto por conocer (Kant): el astrónomo (sujeto) que desea explicar lo que es una Super Nova (objeto); el carpintero (sujeto) que estudia la textura de la madera (objeto) para fabricar una silla resistente. La alteridad es la relación radical entre distintos significantes bajo la totalidad mundana<sup>(14)</sup>.

Pero mi interés no radica en la afirmación de la puesta en relación entre el sujeto-objeto. No pretendo hablar aquí de ir hacia una mesa, una silla, una cosa. No quiero detenerme en la “proxémica” o “encuentro” del ser humano y las cosas. Junto a las montañas, los valles y los ríos, junto a las mesas, los sofás, muletas, computadoras y utensilios de cocina, irrumpe cotidianamente en *nuestro* entorno el rostro de *otros* seres humanos. Alteridad significa, pues, el encuentro entre “uno” y “otro” entre el “yo” y el “tú”, entre “nosotros” y “ustedes”, entre el varón y la mujer, entre el hijo y el padre, entre el niño y el anciano, entre un anciano que tiene resueitas sus necesidades fundamentales y un anciano famélico y hambriento.

Heidegger ha dicho que la filosofía, la ciencia y la tecnología, se han olvidado del ser, pero Levinas ha señalado acertadamente que el olvido no es del ser sino del "otro". Ya el filósofo chino, Chuang-tze en el siglo I aJC., había dicho:

"Si no hay otro que no sea yo, no hay tampoco yo. Pero si no hay yo, nada se puede saber, decir, ni pensar (...) La verdad es que todo ser es otro y que todo ser es sí mismo. Esta verdad no se percibe a través del otro: se comprende a partir de uno mismo. El otro sabe del sí mismo pero el sí mismo depende también del otro (...) Adoptar la negación es adoptar la afirmación<sup>(15)</sup>.

Lo importante de la sentencia del filósofo confuciano es que el "yo" no se comprende sin el "otro" y ambos sólo tienen sentido cuando son "puestos" en relación. El idealismo trascendental de Kant<sup>(16)</sup>, Fichte<sup>(17)</sup> y Schelling<sup>(18)</sup>, sólo ahondaron en la tautología del "yo" en tanto que conciencia sustancial, apodíctica, que sólo es capaz de intuirse según conceptos. Claro, para Kant, en su creativa senectud, la cuestión del "yo" ya no fue central en sus reflexiones, sino fue la *persona*. La persona fue definida en términos morales<sup>(19)</sup>. Hegel, por su parte, captó la relación entre una conciencia (amo) y otra conciencia (esclavo) y las puso en movimiento ante la lucha, el peligro y el reconocimiento de vida o muerte, porque "cada una de las dos conciencias de sí pone a la vida del otro y se pone a sí misma en peligro; pero sólo en peligro, porque tanto se halla dirigida hacia la conservación de su vida como hacia la real existencia de su libertad"<sup>(20)</sup>. Ese "reconocimiento" y libertad sólo son posibles al amparo de las instituciones y del Estado<sup>(21)</sup>.

Evidentemente, la "vida" de un ser humano solitario, de un "yo" solipsista (como lo creía Descartes), *lógicamente* es posible pero *empíricamente* imposible. Si la ética tiene que ver con la vida práctico-material en la que se circunscriben las relaciones intersubjetivas, entonces la relación dialógica entre los seres humanos será yo-tú-nosotros-vosotros: la comunidad. En efecto, el "yo" siempre será un "tú" o un "vosotros", es decir, *mi yo* siempre estará en función de un "otro". La relación de un "sujeto-sujeto" es el punto de partida de la ética, es la relación práctica de la vida humana.

El "hombre siempre tiene un ardiente deseo de un "yo" que corresponde a un "tú"<sup>(22)</sup>. Tenía razón L. Feuerbach al señalar que "la verdadera dialéctica no es



el monólogo de un pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre tú y yo<sup>(23)</sup>. El “tú” y el “yo” es el verdadero principio del vivir y del pensar. La verdadera coexistencia de la alteridad es la relación dialéctica con el otro. La otredad es el principio de la relacionalidad práctica, ética, que cada ser humano vive en su relación con otros, por que “la verdad se funda con el otro o la justicia”<sup>(24)</sup>.

Podemos preguntarnos: ¿de dónde nace esta “tendencia” hacia el otro? G. Dilthey, por ejemplo, responde que el “yo” es un conglomerado de “ímpetus” o de “impulsos”. Según él es por la fuerza del impulso del “yo” por medio de la cual el “en-sí” (yo) se comprende en el “para-otro”<sup>(25)</sup>. Esa “comprensión no es primeramente un acto intelectual sino, esencialmente, una experiencia basada en actitudes concretas, prácticas.

La existencia del hombre se revela, por tanto, como *otro* cuando se concibe como *alguien*. Es esa existencia de la coexistencia la proximidad originaria. E. Dussel sintetiza el momento originario de la alteridad y la coexistencia cuando señala:

“El hombre no nace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura. El hombre por ser un mamífero nace en otro y es recibido en sus brazos. Si fuéramos vivíparos, como los peces por ejemplo, podría hablarse de la existencia proxémica, hombre-naturaleza, (...) El pececillo debe defenderse sólo en las infinitas aguas que lo rodean (...) El hombre en cambio nace en alguien y no en algo; se alimenta de alguien y no de algo”<sup>(26)</sup>.

A diferencia de la proxémica (relación sujeto-objeto u hombre-naturaleza) la proximidad es el acortamiento de la lejanía y el acercamiento entre los sujetos: en el cara-a-cara, en el rostro-a-rostro. La proximidad intergeneracional, por ejemplo, es la sincronía de las edades por la que devienen los seres humanos. En la inmediatez de la proximidad de las edades biológicas, existenciales, culturales, el niño, el joven o el adulto, en tiempos y espacios distintos, *pueden* converger con el anciano a través de la comprensión, el respeto, la fraternidad y la solidaridad. Sincronía de las edades y de los rostros, presupone la coexistencia de *las* alteridades. Se coexiste no sólo por tolerancia sino también por responsabilidad: *La responsabilidad por el mundo de la alteridad o de la subjetividad del anciano*

(como también puede ser el mundo de la niñez, la juventud, de las mujeres, de los discapacitados, de los indígenas, las clases explotadas, los marginales, etcétera) *es la máxima ética de todo actuar y pensar*. Heidegger ya nos ha indicado que el hecho de existir con otros presupone asumir la responsabilidad de ese coexistir. En otras palabras, responsabilidad es apertura ontológica de toda ética posible, es un dirigirse *hacia y por otro*. En la “*sjolé* (soledad)” del anciano, en su “*apátheia* (indiferencia)”, en el vituperio del cual es víctima, en el “estado de ocultamiento (*Verborgtheit*)” –como diría Heidegger- en el que han vivido los viejos, por lo menos lo es así para este siglo que finaliza, responsabilidad “es tomar a cargo”, es asumir la coexistencialidad en el codevenir. Por tanto, encontrarse personalmente con otro y vivir la coexistencialidad prerresponsiva es un co-envejecimiento hacia un transe existencial cuya más secreta fórmula es *y será Incipit vita nova*. Responsabilizarse es en cierto modo comenzar a vivir: por tanto, rejuvenecerse. De lo cual resulta que el encuentro entre un “tú-anciano” y un “yo-joven” (niño o adulto) implica experiencias compartidas en la responsabilidad absoluta de entregarse el “uno” *para* el “otro”, es *lo* concreto de alguien que avanza viviendo la proximidad en la justicia y la alegría hacia el otro. La diacromía del encuentro solidario y responsable *envejece* y obliga a emprender una existencia nueva que, a la vez, *rejuvenece*.

### 5.2.1 ¿El anciano como el otro-objeto?

Daré ahora un paso “atrás” para volver a la descripción de la proxémica. Veamos.

La totalidad mundana también está compuesta por conjuntos de útiles (*Tà prágmata*), acontecimientos naturales y una serie de fenómenos que constituyen la objetualidad<sup>(27)</sup>. Las meras cosas ahí, reales, cósmicas, las que hay desde sí, se tornan entes mundanos, mediaciones, en cuanto “sirven-para”. Las cosas son “vistas” (tanto para el hombre científico como para el vulgar) teóricamente (*bíos theoretikós* dirían los griegos) y utilitario-práctica (*bíos praktikós*). De esta manera el mundo cotidiano de los “*ob-jetos*” (*ob* = estar delante; *yecto* = arrojado) nos

rodea cotidianamente, desde el levantarse a la mañana, en todo tiempo de la vigilia y hasta la noche.

Ahora bien, pasaré a la temática del cómo el anciano se torna objeto, es decir, cómo el ser humano se objetualiza en la sociedad contemporánea. Por ejemplo, el chofer del taxi pareciera ser una prolongación mecánica del auto; el ama de casa un momento más en la limpieza y el arte culinario; el maestro como un ornamento de la escuela; el anciano como un objeto de circunspección médico. El “como” indica la inversión del plano antropológico al plano cósmico. Las preguntas obligadas son: ¿de dónde nace esa inversión?, ¿qué notas descriptivas caracterizan la apariencia del otro, en cuanto objeto? A mi modo de ver existen cuatro razones por las cuales el ser humano es visto, por él mismo, como objeto:

- 1) *Prolongación cósmica*: se piensa que el ser humano por ser “parte” del universo es una “cosa” más en la totalidad del cosmos;
- 2) *Abarcabilidad y numerabilidad*: Descartes fue uno de los primeros filósofos modernos que concibió el cuerpo humano como *res extensa* y que, al igual que las cosas, comparte el espacio objetual homogéneo, es decir, la abarcabilidad de las cosas es sinónimo de la abarcabilidad del hombre <sup>(28)</sup>. El propio Descartes señala que la *res extensa* es un conjunto finito de objetos que constituyen el universo <sup>(29)</sup> y, por ende, son una realidad aditiva;
- 3) *Indiferencia (apatheia)*: desde la ética, la indiferencia es la impasibilidad, es la no conmiseración por el otro, la no atracción y la insensibilidad por lo que *le* acontece a ese otro. Bien decía M. Unamuno que la indiferencia es el *se nos muere* <sup>(30)</sup>. Es la acción reaccionaria lanzada contra la otra edad: la indiferencia es el *dejar* morir o el dejarse morir en la serialidad inerte <sup>(31)</sup> de los objetos;
- 4) *Inexistencialidad humana*: lo peor que puede ocurrir es no sólo que el ser humano sea comprendido bajo la luz de los entes, los objetos y los fenómenos naturales, sino declarar *su* propia muerte. Foucault es el que mejor apuesta a la desaparición del hombre cuando dice: “si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilarán como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del

mar un rostro de arena"<sup>(32)</sup>. Al respecto me comentaba un anciano: "a nuestra edad las ganas de vivir se pierden. Eso se debe a que ya no somos los '*jubilados*' sino los olvidados y condenados de la tierra".

Ver al otro como objeto es producto de la relación conflictiva entre los seres humanos y en el que el otro aparece como obstáculo, enemigo y/o competidor, que conlleva a la posible *aniquilación*. Eso es la dialéctica hegeliana en cuanto que conflictividad de las conciencias. A esto se une los prejuicios culturales y los estereotipos, por ejemplo, el anciano es visto por el joven como "objeto" sin pena ni gloria, débil y despreciable. En ese sentido, el otro aparece como enemigo y lo peor, representa el "Infierno": *l'Enfer, c'est les autres*. Acota Sartre en *El ser y la Nada* que "mi pecado original es la existencia del otro". En las noticias y en los periódicos se lee: "la quería demasiado, por eso la he matado".

Así como Freud escribió *Psicopatología de la vida cotidiana*, cabría componer una "*Criminalología de la vida diaria*", en la cual se describiesen e interpretasen las mil y una formas del anonadamiento táctico del otro: el arte de volver la mirada hacia donde él no está (la inevitabilidad); la ocultación, ya no del ser como creía Heidegger, sino del otro. Porque evitar y desconocer al otro (al anciano, por ejemplo) es la manera más sutil y cruel de negarlo. Bien decía T. Hobbes al describir el teatro de la crueldad interhumana: *homo homini lupus*.

Cuantas veces no han sido vistas las escenas cotidianas en las que el anciano provoca repugnancia hacia los más jóvenes o donde ni siquiera es "visto" y es ignorado por completo. Su presencia es chocante e incómoda. La lentitud de sus movimientos y la parsimonia de su hablar, exaspera a los otros que no son como él (jóvenes-adultos).

Finalmente, otra manera de ver al otro como objeto es cuando se le concibe como un *medio* o *instrumento*, es decir, cuando el otro es para *mí* objeto de posesión, cosa poseída que sólo sirve para el cumplimiento de ciertos fines. Cuando solicité información en el Centro de Investigación Gerontológica (INSEN) para la elaboración de la presente investigación, la Directora de dicho Centro me dijo "quiere usted indagar sobre la vejez o quiere sólo utilizar el tema y ver a los viejos como objeto de análisis". De entrada me pareció sensata la advertencia

porque ¿cuántas veces no se ha visto al otro como objeto de análisis y de explotación? En una sociedad mercantilizada, como la nuestra, las relaciones humanas son consideradas relaciones mercantiles y en la que se ve al otro; o bien, como mercancía o como consumidor; como utilidad o como estorbo; como productor o como desecho

Ante tales circunstancias me resisto a aceptar como “destino” esa totalización objetual del otro inclinándome por afirmar la perdida certeza de que, a pesar de los pesares –como dice Don Quijote de la Mancha- el otro (sea un niño, joven, adulto, anciano, mujer, indígena) puede ser mi posible hermano o hermana. Porque como señala el poeta Ernesto Cardenal; “no hay nada más humano que la mano; hermano dame tu mano”<sup>(33)</sup>.

### 5.2.2 La otredad del anciano como persona

Más allá de la “visión” y experiencia que describen el “anonimato”, la “cosificación”, el “suplicio” y la “indiferencia”, de las cuales son *rehenes* los ancianos de nuestro tiempo, es necesario, urgente, afirmar lo que ya incluso es insostenible y ambiguo para algunos “intelectuales”<sup>(34)</sup>: la dimensión de la *persona humana*. Y, a partir de tal afirmación, reafirmar que el anciano en tanto que otro, *es también persona humana* (“3.4”).

Para las estructuras significantes de los mitos, las metáforas y las parábolas, expresadas en las cosmovisiones del neolítico (“1.2.1”, “1.2.2”, “1.2.3”, “1.2.4”, “1.2.5”) la palabra “persona” (de origen “*greco-latino*”) tuvo su interpretación mucho antes de que fuera definida etimológicamente. Así para el ser-bantú “negro” (padre de los egipcios y abuelo de los griegos) el “ser humano” fue llamado “*abantú*” y éste fue la máxima creación de *Ntu*, creador y ordenador del universo. Por su parte, el pensamiento amerindio azteca el hombre y la mujer, los niños y los ancianos, fueron denominados “*macehualtin*”, es decir, el ser humano en general (el *Sein* heideggeriano) y a la particularidad de cada ser humano se le llamó “*Tlácatl*” (el *Da-sein* de Heidegger) que significa *persona humana*. Los chinos, según las leyendas del *Taoteking*, denominaron al ser

humano simplemente como “*sheng*” que significa el “hombre común”. Lo importante es que, ya sea el *abantú*, *Tlácatl*, *sheng* o lo que llamamos persona humana, tienen un significado inminentemente ancestral.

En la religión de los dioses simbólicamente se autogenera el ser humano y junto con él todos sus valores morales, culturales e históricos: las tradiciones.

La persona humana fue así concebida como “alguien” *sagrado y misterioso*. De ahí que posteriormente para la antropología cristiana la “persona” encierre el misterio de la Trinidad y ésta sea el misterio de la persona. Para el pensamiento arquetipal de las viejas cosmovisiones *la persona no se explica desde la persona*<sup>(35)</sup>, porque *la* “morada” (significado radical de la palabra “ética”) de *la persona* se ubica, posiblemente, “en el puente que une el allá y el acá” —decía el metropolitano Filareto de Moscú en el siglo pasado—. También decía el viejo Heráclito: “la morada del hombre es Dios”<sup>(36)</sup>.

Es importante el significado mítico-divino que se le concedió al ser humano. Pero lo más fundamental de dicha significancia estriba en que ese ser humano, “habitante” de los confines, *creación* que se asemeja a *su creador* (Ntu, Ra, Ometéotl, Kinh, Wiracocha, todos ellos divinidades sagradas) fue representado por el *Abuntu* *‘hungan*=Anciano Sacerdote (para los bantues); *Ra*=Anciano de los Confines (egipcios); *Huehuetéotl*=Anciano y Señor del Fuego (aztecas); *Kinh*=Anciano y Señor del Tiempo (mayas); *Wiracocha*=Anciano y Señor de los Sueños y del Tiempo (incas). El anciano fue una especie de representante de la *personalidad* humana ante los dioses y, sin miedo a errar, el anciano fue deificado y junto con él la persona humana. La persona es sagrada porque sagrado es el anciano, los primeros moradores, los dioses y todo aquello que tenga que ver con la creación del mundo.

De la *deificación* del anciano, en tanto que persona humana, se pasó a su *dignificación* (“3.1.1”). La dignificación es producto de dos cosas: a) de las justas acciones; b) suma de años. Platón y Aristóteles (“3.2.2”) consideraron que la virtuosidad se alcanza por medio del conocimiento y la edad. Los estóicos (Cicerón y Séneca) (“3.3”) confirmaron el carácter dignificante del anciano y lo conllevaron a ser el máximo prescriptor de los códigos morales y civiles (*senatus*).

Para el humanismo semita<sup>(37)</sup> la gran revelación bíblica del Tú y Yo (el tema de la otredad) seguían siendo nociones difíciles para las filosofías de inicios de la llamada “Era Cristiana”. Unas veces, en la tradición “iniciática” sistematizada por Plotino, el otro, la alteridad, el Tú, se anulaba con el Yo en el *Uno* impersonal; otras, los individuos aparecían como semejantes pero separados. El propio vocabulario llevaba en sí las huellas de esas incertidumbres. En griego *prosôpon*, como el latín *persona*, conservan algo de su sentido original que designa la máscara del teatro. Por eso los primeros Padres aportaron estas dos palabras y prefirieron utilizar el término *hipóstasis*, que también se traduce como *persona*.

Hipóstasis era casi sinónimo de *ousia* y de la cual se compone la palabra *homoousios* que tiene un doble significado: esencia, naturaleza y “cosa”. Pero la hipóstasis fue retomada para destacar la *particularidad* y a la vez el *carácter común*. Más aún, los Padres llamaron hipóstasis al Padre, al Hijo y al Espíritu, cada uno de ellos en su incomparable originalidad y denominaron *ousia* a su identidad. De ese modo, a Trinidad designa la *Identidad de los únicos*: tres *personas en una*. Persona, por tanto, es la síntesis de los contrarios, unidad de lo diverso, trascendencia trascendente<sup>(38)</sup>. Quizás el misterio trinitario consista en saber cómo la persona humana contiene en su esencialidad la esencia (*ousia*) divina y cómo Dios contiene en su persona a la persona humana. La persona está ligada a la esencia y la esencia se convierte, pues, en el fundamento de la persona.

Tomás de Aquino decía *Persona est dignissimum in tota natura*<sup>(39)</sup>. El Aquinante es quien mejor define las significancias de la persona. Para él la “persona” llegó a significar perfección ontológica, “lo más perfecto en toda la naturaleza (*Perfectissima in tota natura*)”<sup>(40)</sup>. La perfección está asociada con la naturaleza racional, pensante y volitiva, presentes en la naturaleza. Dice Tomás de Aquino:

“Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona.

(Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona)”<sup>(41)</sup>.

Ser persona es ser racional y ser ambos es *tener* dignidad o sea se es digno por ser persona racional. “Dignidad significa bondad de alguna cosa por causa de sí misma”<sup>(42)</sup>. Todo ser humano tiene una dignidad “sustancial”, en el sentido de que brota de su mismo ser espiritual de persona; pero también tiene un lado “accidental”, en el sentido de que todavía requiere de las virtudes (que son accidentes, hábitos-cualidades de la sustancia humana) para realizarse plenamente. El hombre, que ya de por sí tiene dignidad imponderable, la acrecienta con la virtud y la rebaja con el vicio y el delito.

En el Renacimiento europeo el autor del *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico della Mirandola, señala que aquello que distingue al sujeto de las cosas y de los animales, es su capacidad de hacerse *otro*, esto es: no permanecer el mismo sino cambiar constantemente de forma<sup>(43)</sup>. Señala también que ese carácter mudadizo del hombre comprende las distintas etapas biológicas del ser humano. La dignidad humana está en potencia desde el momento de la concepción hasta el último respiro en la vejez. Todos por igual son dignos.

Como podemos ver, el primer carácter sustentador de que el anciano sea una persona, es la cuestión de la dignidad. Se es digno por el hecho de ser un ser viviente (Aristóteles), co-participante de la naturaleza, estar dotado de “razón, pensamiento y voliciones” (Tomás de Aquino) y por ser *bondadoso*. La “bondad (píetas)” es el ejercicio práctico, constante y cotidiano del ser humano por alcanzar la virtuosidad. Esos “atributos” no eran sino la *manera de ser anciano* en las viejas cosmovisiones del neolítico: practicar la justicia, la piedad, predicar con el ejemplo, transmitir las costumbres, los valores de la comunidad y las experiencias personales, eran con la finalidad (el *telos* aristotélico) *de ser feliz en la comunidad, de ser digno ante sí y ante los demás*.

---

\* “Causa de sí misma” supone entrar a la problemática del fundamento de la persona. El problema de la fundamentación es una cuestión polémica en los círculos de la filosofía. La fundamentación presupone entrar a las tesis del iusnaturalismo las cuales sostienen que la dignidad humana se deriva de cierta sustancialidad o esencia *per se* del hombre. Contrario al iusnaturalismo está la interpretación positivista de la persona. Para el positivismo la dignidad del ser humano sólo deviene por acuerdos y prescripciones normativas que se dan a partir de las relaciones sociales o comunales (Ver al respecto la obra de Bobbio, N.: “Presente y futuro de los derechos del hombre”, en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, edit. Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 115-140).



Ser senecto(a) no es haber perdido la personalidad y la dignidad, por el contrario, es el momento cumbre de la bondad en el ser humano. Me decía una anciana jubilada del IMSS.: “cada vez que me vuelvo más vieja, *extrañamente*, soy más generosa”. Otro anciano jubilado y pobre, pero sereno y alegre a la vez, me reiteraba: “tengo mis manos vacías de tanto dar (...) y no me arrepiento, me enorgullezco”. Pero la “generosidad” de la anciana y el “dar” del anciano presuponen la coexistencialidad de las alteridades. O sea, se es generoso porque hay otro con quien compartir. La coparticipación es *estar en relación* y, esa relacionalidad, es a lo que Martín Buber denomina el “nosotros esencial”<sup>(44)</sup> o a lo que Xavier Zubiri llama “personidad”<sup>(45)</sup> o, a lo que recientemente, K. O. Apel define como “comunidad comunicativa”<sup>(46)</sup>.

La personalidad del anciano, por ejemplo, no sólo es una cuestión asertórica de las potencialidades individuales o de lo que es “de suyo” (Zubiri), sino que también es condición necesaria el desplegamiento de dichas *potencialidades*. Estas últimas no son más que los hábitos, las costumbres y las virtudes. La personalidad es, por ende, una cuestión sujeta a prueba cotidiana y constantemente. La “perfección” ontológica de la que habla Tomás de Aquino debería ser más bien la *perfectibilidad* de la persona. La perfección es lo acabado, completo, único, trascendente. La perfectibilidad es lo inacabado, la posibilidad, la dedicación, lo más humano. En ese sentido, la tradición amerindia azteca es ejemplar al respecto. Las censuras, las disertaciones o las exhortaciones, que pronunciaban los más viejos eran, precisamente, procurar y alentar a los educandos *para su perfectibilidad como personas* (“1.2.3”).

Es importante señalar lo señalado por los ancianos de las más viejas etapas de la historia (bantú-egipcia, china, amerindia, etcétera) quienes indicaban, entre otras cosas, que la dignidad de la persona se alcanza a través de dos vías: por la palabra y la amistad:

a) *El anciano y la apertura dialógica:*

La convivencia interpersonal lleva consigo, un *momento dialógico*. *Logos* en griego significa palabra. La palabra o el lenguaje es la “casa del ser”, dice

Heidegger. Pero el acto del habla y los significados expresados adquieren sentido cuando son puestos en el *para*.

El *para* es la manera de acercarse el hombre a su prójimo, la forma en que se instaure con el otro. El lenguaje, en su sentido radical, es una relación que supera los propios límites. Las palabras que componen lo que se denomina lenguaje, es una relación de proximidad, en la que se comprueba la responsabilidad del uno hacia el otro. En dicha relación hay una inteligibilidad y, por supuesto, una racionalidad. La inteligibilidad o la racionalidad con la que opera el lenguaje no le pertenecen al "ser (*sein*)" sino que tiene razón de ser gracias a la *relacionalidad*.

Esa relacionalidad es una cuestión práctica contenida en actitudes y modos de ser concretas.

Para los aztecas la "palabra" era considerada como el máximo don concedido al ser humano por parte de los dioses. La palabra significó "Flor y canto". A través de ella el hombre entró en comunicación con sus progenitores ancestrales y con los mortales. Por medio de ella se compartían dolores y alegrías, certezas e incertidumbres. Con ella, por ella y desde ella, los hombres se entrelazaban para fincar destinos y construir sueños comunes. Ella era patrimonio de todos pero los más viejos eran quienes la cuidaban, procreaban y recreaban. A través de la palabra, escrita o hablada, los ancianos anunciaban lo que fue, lo que es y lo que será. Cuando Axayácatl, a la edad de los ochenta años compone su célebre (Canto de los Ancianos (*Huehue cuicatl*)), imploró y exhortó a las futuras generaciones con las siguientes palabras:

"Yo vuestro abuelo, de vuestras armas de mujer, de vuestros escudos de mujer. ¡Conquistadores de tiempos antiguos volved a vivir!"<sup>(47)</sup>.

Para los mayas quichés de Guatemala la palabra fue el vínculo mágico entre los seres humanos y los poderes de la naturaleza. También fueron los más ancianos quienes se ocuparon por conservarla y enoblecirla. Cuenta el mito maya-quiché que fue Cinco-Lluvia, Gobernador de los Rabinal, Gran Anciano y "Brujo (*Balam*)" de los Hombres Verdaderos <sup>(48)</sup> quien pronunció y anunció lo más sagrado para la vida del hombre: "*Cak-Yug-Zilic-Cakacaonic-Tepecanic* (de la

boca, de la faz (hágase) la personalidad)<sup>(49)</sup>. En ese sentido, según los mitos amerindios, los más ancianos fueron los sabedores, los interpretes de los designios divino-naturales. La palabra fue sinónimo de sacralidad pero también de encuentro “mágico”. Bien decía Sartre que la palabra es sacra cuando alguien la pronuncia pero es mágica cuando alguien la escucha. Decían los *huehuetque*: “que nuestras palabras enderecen tu camino, que ellas despierten tu corazón”<sup>(50)</sup>.

b) *El anciano como constructor de la amistad:*

Para los ancianos de las civilizaciones del neolítico, la “amistad” fue el presupuesto “ontológico” de la coexistencialidad. La revelación del “otro” fue la confirmación del “yo” y viceversa. Pero lo más importante fue que la amistad revelaba la identidad cultural e histórica de aquellas comunidades.

Aristóteles hablaba de la “amistad perfecta (*teleita philía*)”, es decir, de la amistad que *pone* en igualdad o en relación proporcional (*Kat’ analogian*) a los hombres de la polis pero paradójicamente excluía a otros hombres (esclavos y bárbaros)<sup>(51)</sup>. Tomás de Aquino atribuye a la amistad: el querer que el amigo sea y viva, querer su *bien*, hacer lo que para él sea bueno, conversar con él gustosamente, vivir con él en concordia<sup>(52)</sup>. Kant concibe a la amistad como la unión de dos personas morales por obra del “amor recíproco” y el mutuo “respeto”<sup>(53)</sup>. En ese sentido, la concepción de la amistad fue considerada por la tradición filosófica como un descubrimiento del otro.

Ser anciano en las antiguas culturas del neolítico significó *entregarse* a los otros. La entrega fue definida como la responsabilidad formativa de los “suyos” (hijos-nietos-comunidad). Es interesante recalcar que los “antiguos” ancianos de aquellas culturas convergieron intergeneracionalmente con la finalidad de transmitir los valores de la comunidad y la conquista de la identidad cultural. En la búsqueda de la amistad intergeneracional estaba de por medio la trayectoria de las generaciones jóvenes, como personas y como ciudadanos. Sin amistad no era ni es posible la interrelacionalidad. La amistad equivale a encuentro. Las diferencias de los modos de ser no son obstáculo para limitar el encuentro amistoso y respetuoso entre uno y otro, pues ésta (la amistad) constituye el núcleo verdaderamente interpersonal de cualquier relación dilectiva.

Por tanto, el viejo fue el indicador para promover los lazos de proximidad. Fue el responsable de conducir hacia el objetivo del *bien máximo a todos*. Para tal efecto era necesario que el anciano, constructor de lazos filiales, fuese realmente ejemplo digno de *disponibilidad, rectitud, honorabilidad y dignidad*. El “viejo” Lao-Tsé, describió correctamente la tarea del *anciano sabio* (sabiduría no significó poseer “conocimientos” sino experiencias y actitudes constructivas para los otros) en el *Tao-teking*:

“Todo el mundo dice que yo soy grande (viejo)  
grande sin parecerme a nada.  
Sólo porque no me parezco a nada,  
puedo ser grande.  
Si me pareciese a algo,  
tiempo ha que me hubiera vuelto pequeño.  
Yo poseo tres tesoros,  
que conservo con gran estima:  
Uno es amor (amistad),  
el segundo sobriedad,  
el tercero no atreverme a ser primero.  
El amor permite ser fuerte,  
la sobriedad generoso,  
el no atreverme a ser primero  
permite llegar a ser señor de todos los asuntos (...)  
Con el amor se vence en el combate, se es sólido en la defensa.  
El cielo le fortalecerá (...)  
Se es primero al ser último (...)  
Éstas son palabras verdaderas,  
Palabras de anciano”<sup>(54)</sup>.

### 5.3 Dignidad y esperanza

La “dignidad” en tanto que concepto axiológico tiene dos dimensiones fundamentales de interpretación: por un lado se refiere al hecho de respetuosidad y reconocimiento que tiene todo ser humano. A esto lo llamo “dignidad de persona”; por otro lado, se refiere a la dimensión, que es más práctica que formal (axiológica), de las acciones humanas. La dignidad se alcanza de acuerdo a las acciones concretas intersubjetivas. Y denominó a esa dimensión “dignidad ética”.

En las grandes civilizaciones de la antigüedad, la dignidad del ser humano se alcanzaba en el momento en que éste lograba la suficiente edad madura (para

los egipcios después de los setenta años; los chinos después de los ochenta años; los aztecas después de los cincuenta y dos y como máxima edad ciento cuatro años) es decir, cuando llegaba a lo que, desde siempre, se ha denominado “vejez”, “ancianidad”.

“Dignidad” significaba respeto, autonomía y capacidad de orientación, censura y dirección, del anciano con respecto aquellos (clan, grupo o comunidad) que dependían, en buena medida, de las decisiones y orientaciones de éstos. Los griegos, en especial Platón, señalaban que la dignidad era un valor ético que se conquistaba gracias a los ejercicios de rectitud, justicia y honorabilidad demostrados en el andar cotidiano y al buen uso y conocimiento del arte de conversar, dialogar, conversar. (véase el “3.2.2”)

En este sentido, los más viejos eran quienes podían reunir tales exigencias (éticas y epistémicas). Tomás de Aquino fue más claro al apuntar que la dignidad le es *dada* a toda persona humana por ser hijos de Dios. El ser anciano por ser una persona humana como cualquier otro (niño, joven, adulto) era, pues, sujeto de dignidad.

La tesis tomista sobre la dignidad de todo ser humano es esencial *para seguir* apoyándose en la actualidad al afirmar y reafirmar que todo anciano es sujeto de dignidad. La personalidad anciana exige –como también decían los estoicos– que le sea reconocida y respetada. El reconocimiento y respeto no son una simple abstracción (Hegel) o una vaga prescripción normativa y moral (Kant) que le es exigida al sujeto, sino ante todo, es una cuestión práctica, concreta, responsable, que en la libre coexistencia de los seres humanos, éstos deben asumirlas conscientemente, solidariamente, responsablemente, éticamente. Todo ser humano, así sea un criminal, es simplemente digno por ser persona humana. Pero si se juzgan los actos de ese criminal estaríamos hablando de la *dignidad ética* y en ese nivel sí procede la sanción a este.

He de aclarar que en términos abstractos o generales, *la* dignidad del anciano consiste en lo anteriormente dicho, es decir, en la interpretación y fundamentación de categorías axiológicas, formales, sin embargo, la cuestión no es tan simple. Por principio de cuenta, todo concepto axiológico –caso de la

“dignidad” – e incluso jurídico, no sólo está “atravesado” por el criterio formal sino, también, por el “criterio material” (este último ha sido completamente soslayado por teóricos e intelectuales. Salvo algunas excepciones han señalado la importancia del “criterio material”<sup>(55)</sup>). En ese sentido, la dignidad del anciano no sólo se alcanza por estipulación valorativa, sino que también exige otras mediaciones prácticas, materiales, concretas, que son las que verdaderamente *garantizan* que la dignidad no sólo sea un precepto abstracto sino, ante todo, *un modo concreto de ser y de vivir*.

El filósofo francés, Jacques Maritain, participante en las formulaciones decretadas por la Organización de las Naciones Unidas en 1948 respecto a la *Declaración Universal de Derechos del Hombre*, en su obra *Los derechos del hombre*, dice que “el único conocimiento *práctico* que todos los hombres tienen naturalmente e infaliblemente en común es que es preciso hacer el bien y evitar el mal”<sup>(56)</sup>. Por “conocimiento práctico” se refiere a los criterios materiales por medio de los cuales sólo es posible garantizar el desarrollo libre y digno de las personas humanas. Dicho “conocimiento práctico” o material sólo se da de acuerdo a los “derechos de la persona humana”<sup>(57)</sup> bajo la “forma política de la comunidad”<sup>(58)</sup>. Es en el nivel socio-político y económico-cultural donde tienen sentido todos los conceptos axiológicos, morales, espirituales y jurídicos que acompañan los “derechos humanos”. En ese caso el concepto de “dignidad” del anciano sólo cobra significancia a la luz de las relaciones socio-políticas y económico-culturales, es decir, en el campo de la “ética material” – según E. Dussel–.

La dignidad del anciano no sólo consiste en afirmar su personalidad inalienable, su reconocimiento y respetuosidad ineluctable, sino ante todo y sobre todo, la dignidad de éste sólo se logra y realiza cuando *quedan* o se *dan* las condiciones materiales que permitan la reproducción de *su* vida corporal. *Vivir una vida digna o con calidad de vida para un anciano mexicano, por ejemplo, consiste en: tener un ingreso (jubilación, pensión o asistencia) suficiente para que viva (y no “aparente vivir”) dignamente como persona; vivienda segura; atención médica gratuita, profesional (se estima que en México tan sólo existen por cada tres mil ancianos un gerontólogo y dos geriátras) y también digna; educación y programas*

*culturales que realmente contribuyan al desarrollo y enriquecimiento personal del anciano.* Luego mediante buenas acciones y ejemplos notables estos ancianos pueden ser sujetos dignos de respeto.

Pienso que los llamados, “derechos económicos” o “sociales” son lo que realmente enaltecen la dignidad, no sólo del anciano, sino de cualquier ser humano. Dice Maritain:

“Derecho de escoger libremente su trabajo. Derecho de agruparse en uniones profesionales o sindicatos. Derecho del trabajador a ser tratado socialmente como persona mayor. Derecho a las agrupaciones económicas (sindicatos y comunidades de trabajo) y de otras agrupaciones sociales a la libertad y autonomía. Derecho al justo salario [y también agregaría pensión y jubilación] (...) Derecho a la asistencia de la comunidad en la miseria y la desocupación, en la *enfermedad y la vejez*. Derecho a tener acceso gratuitamente, según las posibilidades de la comunidad, a los bienes elementales, *materiales y espirituales*”<sup>(59)</sup>.

El cumplimiento pleno de tal agenda de “derechos” *puede contribuir*, en la actualidad, a la realización plena de los ancianos como personas humanas ya que es contrafáctico y paradójico decir y proclamar la dignidad de un viejo cuando a éste se le *deja* morir de hambre o de soledad. Pero, ¿de qué manera el anciano puede lograr *su* reconocimiento y conquistar una vida digna? Cicerón respondió, cuando ya era viejo, de la siguiente manera: “*Ita enim senectus honesta est si se ipsa defendit, si jus suum retinet, si nemini mancipita est* (una vejez es respetable si sabe defenderse a sí misma, si mantiene sus derechos, si a nadie se esclaviza)”<sup>(60)</sup>.

“Defenderse a sí mismo” significa una serie de batallas cotidianas que el anciano debe enfrentar y asumir. No hay peor lucha que la que no se emprende. Existe una consigna de los jubilados y pensionados de México que dice “dejar de luchar es empezar a morir”. Con cierta razón la lucha, el tesón, la entrega, por las cosas de la vida, es lo que le concede sentido a la vida humana. Quien lucha, se mueve, actúa, porque el ser humano *no puede* ni *debe* ser vegetal ni convertirse en pasivo y mudo espectador. Ni siquiera en el sueño. Si el durmiente no sueña, su vida “vegetativa” sigue en elementalísima “tensión de lucha”. Y si el durmiente sueña, ¿qué son los sueños, sino deformaciones *sui generis* de los recuerdos, los

temores y las esperanzas del soñador? Durmiendo o en vigilia, vivir es luchar, es moverse “apasionadamente”, actuar hacia el futuro a lo largo de la línea melódica de las diversas pasiones. El trabajo, la praxis, la entrega, por las cosas sin las cuales no vale la pena vivir, son las que dignifican el existir de *nuestros* ancianos de hoy y son, a la vez, las proyecciones dignificadoras del futuro de los ancianos de mañana.

La lucha por la dignificación de la vejez implica la entrega *por* el presente y la esperanza por un mejor futuro. ¿Acaso la esperanza no es también una valoración y una dimensión humana fundamental?, ¿quién se atrevería a censurar y a finiquitar la esperanza, en tanto que posibilidad de ser? La dignificación suele también conquistarse a través de la capacidad esperanzadora del sujeto. Me decía un grupo de ancianas jubiladas: “somos dignas porque diariamente nos resistimos a dejar de soñar”. Los sueños esperanzas son. La esperanza es a la vez “actitud” y “actividad” del ser humano, en otras palabras, es un hábito entitativo y movimiento operativo.

¿Qué sentido tiene hablar de la esperanza\* en la vejez? S. Freud habla de la “pulsionalidad” (“2.2.3”). A. Schopenhauer de la “voluntad” (“5.1”) y E. Bloch de la “esperanza (*Hoffnung*)”. Para ambos la pulsión la voluntad y la esperanza, se *identifican*, constituyendo una parte fundamental de la vida humana. El “principio esperanza” de Bloch comparte el mismo estatuto ontológico de la “voluntad de vivir” de Schopenhauer y el mismo nivel ontogenético del “principio de vida” o “placer” de Freud. Ambos principios constituyen la apetencia (Spinoza y el *conatus essendi*) de prolongar la vida. Son el instinto humano de la conservación y reproducción de la vida.

---

\* Los griegos usaban en su habla ordinaria la palabra *elpis* y los romanos la palabra *spes*, vocablos ambos que son traducidos por “esperanza”. En la mente de un griego clásico *elpis* significaba a la vez esperanza, espera, previsión, conjetura, preocupación o temor. La esperanza era una actitud frente a un evento futuro y probable, fuese éste feliz o desdichado. Para los griegos la espera era una situación desdichada en la vida: *metá Kakés elpidos*. La visión negativa de la esperanza para los griegos nació del mito de Pandora que dice que cuando la curiosa esposa de Epimeteo abre la “caja” enviada a éste por Zeus, salen volando del interior y se difunden por el mundo todos los males que afligen al hombre: enfermedad, dolor, envejecimiento, muerte; y cuando ya consciente de su error, cierra Pandora de nuevo la nefasta caja, tan sólo queda dentro de ella *elpis* la nefasta y falaz esperanza. Es la vana y ciega esperanza que en la tragedia de Esquilo entrega Prometeo a los hombres<sup>(61)</sup>. Evidentemente mi interpretación de la esperanza no coincide con la visión negativa que tuvieron los griegos sobre ella. La esperanza la interpreto como fuerza creativa, positiva, alentadora, militante.



Bien dice Bloch que la “esperanza” es un “impulso (*trieb*)” vital del sujeto por conservar su existencia<sup>(62)</sup>. Podrá el ser humano esperar hoy esto y mañana lo otro; podrá ser más o menos vigoroso y emprendedor el ímpetu de su ineludible veisión hacia el futuro y más o menos firme su confianza en la definitiva consecución de lo que espera; pero en cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar, existe y tiene que existir esperando: por eso digo que la esperanza, al igual que la dignidad, son una “actitud”, un *hábito entitativo* del ser personal: desde el nivel biológico hasta el nivel espiritual, cultural, histórico.

Incluso los neurólogos de actualidad, G. Edelman<sup>(63)</sup> y Maturana<sup>(64)</sup> sostienen que todo el sistema neuronal (“2.4”) del ser humano está dotado de ciertas capacidades “autopoieticas”, de autoreproducción de vida neuronal y, por tanto, de vida humana. Bloch también ya había señalado que el ser humano está dotado de ciertos “impulsos” naturales que le permiten seguir *viviendo humanamente*. A este “impulso” le llama la “fuerza de la esperanza” o “principio de vida y esperanza”. La esperanza, desde el nivel neurobiológico, sería una fuerza autopoietica, “impulsiva”, que lanza al sujeto a conservar *su* vida y *lo* hace que *pretenda* existir en el futuro. Es la espera que *hace* seguir viviendo. Exactamente a esa “pretensión”, X. Zubiri la denomina “protensión del ser viviente”<sup>(65)</sup>. Un enfermo, por ejemplo, anhela su curación. Solamente en situaciones límites (enfermos terminales), posiblemente, anhele morir. Pero entonces late en el fondo vital de la persona, como un animal tenaz y estremecido, el “apetito”, “deseo” o “esperanza”, de seguir viviendo a toda costa. La *tendencia* a “seguir siendo” incita en los senos más profundos del impulso vital (Bloch). No en balde Goethe llama a la esperanza “*die edle Treiberin* (la noble impulsora)”. “Los enfermos incurables pierden la vida, pero nunca la esperanza” solía decir el médico Joh. Chr. Reil.

La religión maneja e interpreta a la esperanza como posibilidad de *salvación* más allá de la vida y después de la muerte. Desde el horizonte secular de la religión, la esperanza es parte constituyente de la ontología y de la historia humana.

Los mitos de las antiguas civilizaciones (“1.2.1”, “1.2.2”, “1.2.3”, “1.2.4”, “1.2.5”) creían que la “esperanza” estaba representada por los más ancianos. Ellos

eran portadores de los ideales de justicia, libertad y dignidad. La esperanza estaba ligada al tiempo futuro y por ser los más ancianos los más “ceranos” al futuro (el niño está mas lejos de futuro, el joven-adulto está entre el pasado y el futuro y el anciano más lejos del pasado, por eso “pesa” más éste en su vida y, por ende, más cercano al futuro. (véase los puntos “4.4” y “4.5”), eran quienes podían enseñar y transmitir lo más deseado y esperanzador\*.

Ser anciano no significa carecer de esperanza. Sí se le *puede* perder el sentido a la vida pero nunca se puede renunciar a la esperanza ya que ésta es un atributo esencial (Tomás de Aquino) de la vida humana, un “impulso vital” (Bloch) irrenunciable. El anciano puede ser presa de la desesperanza, puede desear la muerte (caso del suicida) porque tiene la esperanza de arribar al “lugar de las promesas”, sin embargo, eso no implica la inexistencia de la esperanza.

La esperanza del anciano así como de cualquier ser humano, es proyecto, pregunta y operación. Es “proyecto” (Heidegger) porque el ser viejo es ser también un sujeto deseante (se desea salud, amor, compañía, unidad familiar, tranquilidad, paz, justicia, dignidad, etcétera). En su vejez Paul Ricoeur da testimonio de lo que para él es la esperanza como proyecto humano: “frente al escepticismo que renuncia a la búsqueda del sentido, la esperanza utópica se apoya en la reflexión filosófica que alienta el proyecto de humanidad (...) hacia el interés emancipatorio”<sup>(66)</sup> “Proyectar” significa, también, posibilidades de ser y de dirección. La dirección del proyecto se circunscribe en el “hacia”, que es “un movimiento respecto al punto que se abre”<sup>(67)</sup>. La desesperanza del anciano tiene como punto de partida la confusión del “hacia” y la indiferencia ante las posibilidades de la vida.

La esperanza es “pregunta” para el anciano que se interroga sobre su presente y examina *su* pasado. “Preguntarse” sobre el “qué he hecho” y “qué ha sido de mi vida”, es ya “preocuparse” por lo que “se es” o lo que “no se es”. Es también una forma de “abrirse en el tiempo” que exige cierto grado de concientización que posibilita encarar el futuro. Me decía un anciano vagabundo:

---

\* Para el mito osiriano de la resurrección, la esperanza era el móvil fundamental y por medio del cual el “muerto” anhelaba llegar al Supremo Tribunal de los Muertos, precedido además por los *más viejos* y rendir su informe personal logrando así la paz y resurrección de *su persona*.

“ahora hago lo que nunca hice (...) tocar guitarra, sin importarme si recibo o no limosna”. Bien decía E. Levinas que “el tiempo es esperanza” porque gracias al tiempo el “viejo” *puede mirarse o interrogarse, aceptarse o repudiarse*.

La esperanza es también *operativa* y no sólo un “hábito entitativo” de la espera vital. Tomás de Aquino señala que la esperanza es una “pasión”, un “apetito” vital que exige la puesta en movimiento del sujeto. *Passio* y *appetitus* se intercalan para hacer de la esperanza *actividad, creación, autenticidad*. La esperanza como actividad y creación, exige del anciano compromiso, responsabilidad y entrega hacia lo que él considera *virtus propria*. La esperanza moviente y cambiante nace de la certeza de que el futuro heideggeriano no es solamente el “espejo” de la muerte, sino ante todo y por encima de ésta (la muerte) recreación de vida, recreación de proyectos, realizar lo inacabado. Las obras del ser humano no son ni pueden ser nunca *proles sine matre creata*. Sea o no “arduo” el empeño, el logro de la espera humana y, por tanto, el término de la operación recreadora a lo que ese logro conduce, son siempre entificaciones de la realidad, *ontopoesis*.

Sin embargo, la realidad muchas veces contradice los propósitos positivos y utópicos. Existen muchos “modos de ser” anciano. Hay “viejos” que “renuncian” a la esperanza y caen en el escepticismo: “dudo que las cosas puedan cambiar”, dicen algunos. Otros, ya no encaran el futuro porque piensan que “ya todo está consumado” y creen que lo único que queda es “matar el tiempo”. Norberto Bobbio en su reciente obra, *De Senectute*, señala que, en la mayoría de las ocasiones, llegar a la vejez es llegar a la desesperanza absoluta en la que ya no importa nadie ni nada: es buscar el *cupio dissolvi*<sup>(68)</sup>, el anonimato de la existencia.

En algunas ocasiones el joven se angustia de *su* presente y se suicida, en otras, el anciano se aburre de *su* futuro y se aísla. ¿Ambos tienen derecho a tal decisión?, ¿son deseables esos tipos de situaciones?

¿La esperanza se opone a la muerte? De ninguna manera, pues ambas se “contienen” (vida-muerte). La esperanza se nutre de la muerte: “tengo que cumplir tal cometido *antes* de que muera”. Pero la muerte debe estar subordinada a la esperanza (vida) y no a la inversa (Heidegger y Kübbler-Ross parten de tal

inversión. Vease el “4.6”), porque el “principio esperanza”, en tanto que “impulso” *ligado a la vida*, debe ser llevado hasta sus últimas consecuencias que son, precisa y finalmente, *la dignidad del vivir*. La prioridad fundamental es afirmar la vida y viviéndola dignamente, *cumpliendo* inaplazablemente, con la satisfacción de las necesidades materiales básicas que se requieren para reproducir *nuestra* (hablo en primera persona del plural refiriéndome también a los “otros”, “todos”: niños, jóvenes, adultos, ancianos) vida inmediata, corporal. ¿Y la muerte? Es lo secundario, pues de antemano *se sabe* que es la “siempre compañera” de la vida. Me dijo una gran anciana jubilada: “quien con esperanzas vive, alegre muere”.

La esperanza no se opone a *la muerte sui generis*. A lo que sí se opone es a un “tipo” de muerte “impuesta” o “buscada” *intencionalmente* (por ejemplo, el suicidio). Por “muerte impuesta” puede entenderse la generada por programas político-económicos y culturales que matan de hambre, soledad y olvido.

Finalmente, ¿cuál es el *objeto de la esperanza*?, ¿qué es lo que el anciano espera? Espera siempre “algo” y “todo” a la vez. Espera el logro de la concreta posibilidad de ser él el que ha proyectado, para seguir siendo él mismo todo lo plenaria y onmímodamente que la concreta facticidad de su existencia terrena le permita. Desde la concreta facticidad, el anciano muchas veces espera y confía “ser él mismo” y “ser más” en una situación futura. Pero también espera ser recordado, por siempre, en la memoria de sus nietos, familiares y amigos.

La esperanza del anciano es, también, co-esperanza en un doble sentido: desde el punto de vista de lo esperado, porque el bien que constituye el objeto de la esperanza genuina es, como sabemos, *un bien compartido* y desde el punto de vista de quien espera, porque su existencia en todo momento es coexistencia. “Yo en nosotros” o “nos-otros, nos-uno”, dice Unamuno en uno de sus poemillas. O como también dice la bella fórmula del filósofo francés, Gabriel Marcel, “yo espero en ti para nosotros” que por lazos cada vez más tenues, pero no por ello menos reales, se extiende a toda la humanidad, desde Adán hasta el fin de los tiempos. En su excelente libro *La espera y la esperanza*, el filósofo español, P. Lain Entralgo, dice:

“Existiendo, coexisto con todos los hombres; esperando, coespero con los hombres todos. Mi esperanza me hace amar a los hombres,

porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve esperar con ellos y para ellos. La historia (...) es el inmenso despliegue temporal de la esperanza humana y, el saber histórico, la pesquisa de un recuerdo al servicio de una esperanza"<sup>(69)</sup>.

Y, bajo el contexto de nuestra actual realidad mexicana, se ciernen actitudes y palabras de dignidad y esperanzas que tienen que ver con proyectos humanos y facticidas posibles siendo éstas pronunciadas y anunciadas por ancianos indígenas de los Altos de Chiapas. Ellos *denuncian* el "poder" de los poderosos que empobrece y humilla y del cual son víctimas el 80% de mexicanos y *anuncian mundos nuevos* en el que al decir de la misma manera como lo *hacen los "más viejos entre los viejos" mayas*, señalan:

"No es nuestra la casa del dolor y la miseria. Así nos la ha pintado el que nos roba y nos engaña. No es nuestra la tierra de la muerte y la angustia. No es nuestro el camino de la guerra. No es nuestra la traición ni tiene cabida en nuestro paso el olvido. No son nuestros el suelo vacío y el hueco cielo.

Nuestra es la casa de la luz y la alegría. Así la nacimos, así la luchamos, así la creceremos. Nuestra es la tierra *de la vida y esperanza*\*. Nuestro el camino de la paz que se siembra con dignidad y se cosecha con justicia y libertad"<sup>(70)</sup>.

Bellas son esas palabras de ancianos comprometidos con la historia y con los ideales más nobles del ser humano: la esperanza en tanto que dignidad y justicia, en tanto que "sueños" negados pero nunca finiquitados.

---

\* La esperanza, como observamos en la cita, no sólo comparte un nivel de proyección personal o grupal, sino ante todo es una proyección global, mundial. Quién se atrevería a descartar aquellos sueños, aquellas esperanzas que tienen que ver con los mejores deseos de la humanidad, con los mejores anhelos por rescatar, por ejemplo, nuestro planeta tierra y, junto con él, a sus habitantes: no más ecocidios, no más magnicidios, no más etnocidios, no más fraticidios, no más uxoricidios, no más filicidios y, por supuesto, no más *gerontocidios*.

### 5.3.1 El rostro

Pensaban los aztecas y mayas que el tiempo cosmogónico era el rostro del anciano. Esa idea que se tenía era solamente un intento literario por describir, gráfico y escultóricamente, el existir humano y *su* implicación en la escala del tiempo. *Hablar de la cara del anciano* significa concederle lugar en el espacio y en el tiempo y era una manera de “acercarse” y “conocer” el pasado fundante, los orígenes. Pensaban los amerindios que el rostro del anciano expresaba los caminos recorridos de la historia, de las tradiciones, de las costumbres. El rostro del anciano amerindio no era simplemente el corrugamiento facial individual de cada sujeto, sino, ante todo, era un rostro cultura, un rostro-identidad, un rostro-historia.

“Ver” es distinto a “mirar”, como lo es el “oír” y el “escuchar”. El “ver” es un gesto óptico. El “mirar” un gesto ético. En las relaciones intersubjetivas, cotidianas, día a día emergen rostros comunes, familiares, extraños. Cada sujeto es *visto* por otro que alejándose en la distancia se evaporan cada uno en el anonimato y la indiferencia. Nadie mira a otro. Todos se ven como “objetos”, “competidores” o “enemigos”. En el caso de los ancianos éstos pasan desapercibidos e ignorados por una cultura y un modo de vida o producción (neoliberal para el caso nuestro) que enseña el odio y el exterminio mutuo. La industria cosmética, por ejemplo, elabora pragmáticas comerciales verdaderamente insultantes contra la dignidad del anciano. Ella dice: “detener el tiempo”, “no más arrugas”, “no más rostros avejentados y feos”. El rostro del anciano sirve para dos cosas, según los expertos en mercadotecnia y cosmetología: como “objeto” comercial y de lucro y como “objeto” despreciado; la rostreidad anciana *se ve, se comercializa, pero se le desprecia*.

Contrariamente al “ver”, el “mirar” es avanzar hacia el otro; experimentar el deseo metafísico del otro a quien todavía no se ha accedido; experimentar el encuentro sin mediaciones con el rostro del otro, en este caso el rostro-dél-anciano, estando *cara-a-cara* con él; experimentar en la inagotabilidad del “decir” fulgurante en el rostro del otro; experimentar la bondad del “recibimiento del otro

en mí” –dice Levinas–, otro que “viene a mí” asimétricamente desde las orillas y con las manos vacías:

“La palabra no se instaura –escribe Levinas- en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar. Supone un yo, existencia separada de un gozo y que no recibe el rostro y su voz que viene de la orilla, con las manos vacías. La multiplicidad en el ser que se niega a la totalización pero que se perfila como fraternidad y discurso se sitúa un espacio esencialmente asimétrico”<sup>(71)</sup>.

La vejez es facticidad presente pero, también, pasado y anunciamento. El rostro anciano abre las posibilidades existenciales y exige la interrelacionalidad y coexistencia de la multiplicidad de los rostros humanos (niñas, niños, jóvenes, adultos, incluso, ancianos). Mirar el rostro anciano es acortar el espacio y estar *cara-a-cara*; es mirar otro tiempo posible “en mí”. Tiene razón Levinas cuando dice “el rostro del otro recuerda las obligaciones del yo”. Efectivamente, en los ojos del otro-senecto el ‘yo’ ve reflejado el juicio autocondenatorio de su arbitraria e ingenua libertad, de moverse en el mundo, de sólo interesarse por *sus* intereses particulares, de su apatía ante los sufrimientos de la humanidad, de su insensibilidad, de su egoísmo, de su tosca vanidad ridícula y de su burda y superficial visión que tiene el mundo. El rostro de éste pone en cuestión la libertad y despierta la vergüenza y culpabilidad. Dice Levinas:

“Porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga (...) mi libertad arbitraria lee su vergüenza en los ojos que me miran”<sup>(72)</sup>.

Los rostros ancianos son rostros que anuncian y denuncian. Encarar “x” rostro anciano no es verlo como objeto de caridad, de tristeza, de debilidad o de vergüenza, sino por el contrario, *es enfrentarlo, reconocerlo y fortalecerlo*, como sujeto de derechos\*, como sujeto digno y libre\*\*.

---

\* “Sujeto de derechos” significa reconocimiento y cumplimiento de aquellas exigencias materiales necesarias y fundamentales, que sirven para reproducir la vitalidad, la corporalidad. Para los ancianos de América Latina, África o Asia, *sus* exigencias o derechos fundamentales son disímiles a las poblaciones longevas de Estados Unidos y de Europa. Para los primeros son prioritarias pensión digna, casa, atención médica suficiente y especializada en enfermedades de ancianos, etcétera. Para los segundos pudieran ser prioritarias, posiblemente, espacios de encuentros familiares. Las diferencias de los modos de vida son proporcionales a las diferencias socio-económicas e histórico-culturales.

\*\* Por “libertad” entiendo, bajo la perspectiva del mundo senecto, la capacidad del anciano(a) por autodeterminarse, en la medida de lo posible, y ejercer libremente sus preferencias, deseos y modos subjetivos de ser. Un anciano libre no es aquel que deambula miserablemente por las calles o que duerme en las entradas

### 5.3.2 La memoria

Para los bantúes del África negra recurrir a la memoria del gran anciano era una necesidad comunitaria, vital, religiosa. El *Kwibuka* o el arte de recordar era ejercido por los *abantu hukan* o ancianos sacerdotes. A éstos les correspondía ser los “mediadores” entre *Ntu* o la esencia creadora y los *Muntu* o seres humanos. La memoria\*, entre los grandes mitos de las civilizaciones del neolítico, nació como una “función” eminentemente, “antropo-teológica” de la cual dependía el conocimiento de la vida agrícola, los ciclos cósmicos (noche-día), la cohesión comunal, las relaciones éticas (justicia y dignidad) y la conservación de los ritos y las ceremonias religiosas, que eran las formas necesarias para estar en contacto con las máximas deidades. La memoria era una forma de “recordar” lo dicho por los dioses y, a su vez, la manera de comunicarlo a la comunidad. La memoria tenía otro “auxiliar” que era el “sueño”. Memoria y sueño compartían la misma “función”: recordar, pronosticar, evitar peligros y enemigos, encuentros sagrados alianzas (animales, vegetales, viento, fuego. De ahí la gran tradición chamánica de los amerindios), etcétera.

A continuación cito una historia que remite al mito creacional maya enlazado al presente actual. Es una historia en la cual sobresalen la memoria del anciano (el viejo Antonio) y la capacidad de éste al transmitirla, oralmente, a las generaciones pasadas, presentes y venideras. Dice así:

“*Cuentan*” los más viejos de nuestros viejos que sus grandes

---

del metro. Libre no es serlo en la orfandad, sino en el compromiso y la responsabilidad, en la “obligación” del servicio, del “dar”.

\* La psicología cognitiva ha estudiado el proceso de la memoria en el envejecimiento humano. Clasifican el acto de la memoria en tres niveles: 1) memoria sensorial; 2) memoria a corto plazo; 3) memoria a largo plazo. Las conclusiones y resultados sobre este estudio han sido contradictorios: unos afirman que conforme se envejece disminuye la capacidad memorativa, otros sostienen que es relativo el déficit memorial en ancianos. Sin embargo actualmente se ha llegado a un consenso (apoyado en investigaciones y experimentos o “test”) que la pérdida de memoria no es proporcional al envejecimiento (véase los artículos de Mercè Jórdan: “Déficits y habilidades neuropsicológicas en el envejecimiento normal” en *Envejecimiento y psicología de la salud*, José Buendía (comp.), edit. S. XXI, Madrid, 1994, pp. 185-192 y Belloch Amaparo y Paredes Teresa: “Envejecimiento y memoria”, en *Envejecimiento y psicología de la salud*, op. cit., pp. 204-217).

\*\* El acto oral de “contar” expresa el acto comunicativo de transmitir lo anunciado. *Popol Vuh* y *Chilam Balam* narran lo que fue, lo que es y lo que será. Contar es recordar y recordar es memorizar lo “dicho” y anunciar lo que será.



abuelos decían que el mundo se nació de la *palabra*\* (...) Dicen los grandes abuelos que los dos que son uno se encontraron en la oscuridad de la noche y que se hablaron uno a otro mutuamente y que se meditaron (...) Dicen los más viejos abuelos que algunos llaman al uno que es dos nombrándolos *Tepeu* y *Gucumatz*. Y dicen también que el uno que es dos, por siete veces es. Es el *Tzacol* y el *Bitol*, que son la madre creadora y el padre formador. Es *Alom* y el *Qaholom*, que son la madre que cuida y el padre que cuida. Es el *Hunapú-Vuch* y el *Huanapú-Vtiú*, que así se llaman la madre mañana y el padre noche... Es el *Zqui-nima-tzhs* y el *Nima-Ac*, la madre abuela y el padre abuelo. El *Tepeu* y el *Gucumatz*, que quiere decir la madre que lucha y vence y el padre que bien gobierna. Es *V Qux Paló* y el *V Qux Cah*, que es como se nombra la madre mar y el padre corazón del cielo. Es el *Ah Raxá Lac* y el *Ah Raxá Tzel*, rostros que son la madre tierra y el padre cielo (...) Así dijo el viejo Antonio para que nosotros supiéramos, para que nosotros camináramos este tiempo de ciclones y huracanes no sólo con el dolor que moja nuestros cielos y suelos, también para que (...) nos habláramos y planeáramos algo simple: nacernos otro mundo” (73).

Pido disculpas por la extensa cita. Pero es que no podía dejarla incompleta. En ella está la síntesis “clave” de la presente investigación pues contiene la gran función desempeñada por los ancianos, el papel fundamental ejercido en la comunidad y en la historia y la importancia ética de éstos. Es una cita que hay que estudiar con detenimiento y aprender humildemente las palabras de esos ancianos sabios.

Mucho tiempo después a los grandes mitos de la antigüedad, en la Cristiandad europea, San Agustín de Hipona reflexionó de manera sistemática sobre la memoria humana. Para Agustín la memoria humana comparte una doble función: como virtud teologal y como “experiencia” ontológica. Quiero sólo ahondar, en la seguida cuestión, ya que es el nivel que me compete señalar. La memoria es un acto personal, una operación “íntima” que ejecuta el sujeto para aprehenderse en el pasado<sup>(75)</sup>. La memoria es espejo y testimonio de la temporeidad humana. La memoria no puede abarcar la totalidad y plenitud del ser. Ella sólo llega a penetrar en las circunstancias y vivencias más significativas del

---

\* La palabra sirve para recordar y contar. La palabra descifra los sueños y comunica los significados. Palabra y memoria alimentan la vida humana.

ser<sup>(75)</sup>. Recordando las viejas tesis de Platón (teoría de la reminiscencia), San Agustín concluye que la actividad memorativa es una operación álmica: “soy yo el que recuerdo, yo el alma”<sup>(76)</sup>.

A mediados del siglo XX apareció la obra *Sentimiento Trágico*, del escritor y filósofo español, M. de Unamuno. Para Unamuno la memoria comparte una doble dimensión: por un lado, cumple una función psicológica y epistémica, es decir, es resultado de las “impresiones” externas que quedan registradas en el inconsciente y que ocasionalmente son actualizadas por el consciente<sup>(77)</sup>; por otro lado y de ahí el sentido de dicha obra, la memoria guarda un sentimiento de tristeza y tragedia: situaciones buenas o malas que nunca más se volverán a repetir. “Cuando ha sido –dice una página del *Sentimiento Trágico*– no puede ser ya sino como fue y cuanto no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de la libertad (...) Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como la memoria”<sup>(78)</sup>. Para Unamuno la memoria es siempre *tristeza* por lo sucedido.

La visión unamuniana coincide con lo que relata Bobbio en *De Senectute* al indicar que “el mundo de los viejos, de todos los viejos, es de manera más o menos intensa, el mundo de la memoria”<sup>(79)</sup>. La ecuación existencial del anciano pareciera ser “tú eres lo que recuerdas” y “cuanto más recuerdas más eres”. La memoria o las memorias de los ancianos ya no suelen ser *su* encuentro memorístico “real” como las fuerzas divinas, sino ahora, también, como bien ha dicho San Agustín, con vivencias y experiencias significativas en su devenir existencial.

De ahí que el anciano, en la temporalidad existencial, esté más ligado al *pasado* (“4.5”). el tiempo futuro para él es demasiado breve para preocuparse por lo que sucederá, sin embargo, está latiendo también el “futuro”, aunque ese porvenir no tenga que ver con su vida personal, sino con el futuro esperanzador *para* los otros (hijos, nietos, principalmente).

La memoria del pasado no necesariamente significa eludir el presente y menospreciar el futuro, tampoco expresa anclarse en el pasado, sino la correspondencia de ambos. Es verdad que muchos ancianos viven de sus

recuerdos negando el futuro y renegando el presente, sin embargo, eso no equivale a que desaparezcan las coordenadas temporales del presente y futuro a la cual estamos sometidos: recurrir al pasado –dice Bobbio- es una “actividad saludable” sí sólo si se retoma al presente *para* “comprenderse” en él e “imaginar” lo que se *será* en el futuro; entonces sí la memoria del anciano correrá con el “espíritu del tiempo” hegeliano.

En ese sentido, vivir de los actos recordados tiene sus bemoles: si el anciano sólo admite el pasado diluyéndose en él, entonces, “caerá” en la “patología” del melancólico que “admite” el presente viviéndolo (o no viviéndolo) dolorosamente; o bien, si éste vive el pasado *para* conciliarse con el presente y futuro, entonces, su vida será menos agobiante y angustiosa.

Sin embargo, ya sea el caso del melancólico o del “revitalizador” –como yo lo llamo al anciano articulado *sus* éxtasis temporales- los contenidos de las memorias de los senectos quedan estructurados en dos niveles: como satisfacción individual y como satisfacción colectiva.

a) *La memoria como satisfacción individual.* En ésta la remembranza es importante porque a través de ella el anciano vuelve a “encontrarse” a sí mismo, su identidad y los miles acontecimientos vividos. Encuentra los tiempos perdidos, los juegos de cuando era muchacho, los rostros, las voces, los dolores y las alegrías. Bien dice Bobbio que “cuando uno es viejo siempre busca la manera de saber por aquellos con los que se convivió años anteriores y estar atentos quienes van muriendo (...) recordar es ver desfilar un montón de cadáveres”.

La memoria activada en los recovecos secretos del anciano es, en efecto, en forma de “revivir” situaciones y experiencias pasadas, aunque sean por instantes. Es un acto que también actualiza al compañero, al esposo(a), al pariente o vecino, que *ya no están*, pero que siguen *estando sin estar*. Es, por tanto, en los momentos del recuerdo cuando el anciano suele experimentar, *subjetivamente*, una especie de “tristeza” (Unamuno) –“compañera” hasta los últimos días– pero, también, existe una actitud de satisfacción, la cual enaltece al anciano que vive y recuerda. Para citar, un ejemplo, entre tantos, recuérdese la película de *Titanic*, de James Cameron. En ese largometraje cinematográfico,

pienso que las piezas claves no solamente son los desafíos enfrentados por la pareja enamorada y la tragedia del Titanic, sino también y principalmente, la anciana y el “recuerdo” de ésta. La galardonada película sólo tuvo razón de ser gracias al acto memorístico de la anciana quien fue la que posibilitó la reconstrucción del pasado y de los acontecimientos vividos en aquella dramática historia.

b) *La memoria como satisfacción colectiva*. Es proverbial la figura del viejo *laudator temporis acti*, porque cuando el anciano habla del pasado, suspira y, en muchas ocasiones, cuando juzga el presente, protesta. Acertadamente sostenía Betsie Hollants\* a sus noventa años: “hay que molestar a esta sociedad conformista”. La satisfacción colectiva es aquella que proporciona dignidad y enorgullecimiento de alguna situación pasada y que es recordada para revivirla y celebrarla o, quizás para denunciarla. Esta memoria es poco frecuente, pues predomina la memoria individual que la colectiva. Aunque ésta última, por “escasa” que sea, es pieza angular del relato, la crónica y la historia (oral, principalmente). Pruebas de este tipo de memoria se encuentran, por ejemplo, el Consejo de Ancianos Judíos que, entre sus múltiples funciones, era la de recordar y comunicar a la “tribu (*Shébet*)” los días de las revelaciones y de la Alianza. Otro caso fue el acontecido en 1524 cuando franciscanos y *tlamatinimes* del mundo náhuatl se enfrentaron para discutir sobre la guerra de la Conquista. En ese “encuentro” los viejos sabios aztecas recordaban y comunicaban su pasado glorioso. También sobresale los *recuerdos* y *conjuros* de la anciana esclava de Haití, los cuales anunciaban la libertad de esa tierra y el nacimiento de la lengua *créole* en 1791. Y que sería sin los recuerdos de “Chana la Vieja”, campesina de la Sierra Maestra, sin los cuales no hubiera sido posible conocer los momentos de enfermedad y decaimiento del Che Guevara. O de que manera se podría conocer las carnicerías desatadas por la dictadura militar en la Argentina si no es por

---

\* Betsie Hollants fue periodista y colaboradora en los años 60 de Iván Illich, quienes conformaron el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) y cuyo objetivo, entre otros, era reflexionar sobre la situación socioeconómica y cultural de los países de América Latina. En 1969 funda la Coordinación de Iniciativas para América Latina. En su vejez alentó y creó el Centro de Documentación sobre la Mujer con sede en México.

medio de la memoria y los relatos denunciando de las abuelas de la Plaza de Mayo.

Mientras que la “memoria individual” del anciano *suspira* por lo que fue, la “memoria colectiva” de éste o éstos celebra momentos dignos y contracebra momentos humillantes en el cual están de por medio los destinos comunes. La memoria colectiva no reniega de la nostalgia individual pero prefiere la esperanza compartida, su peligro, su interperie. De una manera o de otra, los actos memorísticos de los ancianos enseñan a fluir a través del pasado para buscar identidades perdidas, “revivir” experiencias vividas o denunciar tormentos sufridos. Sirven para recuperar situaciones dignas del pasado en el presente, o bien, para evitar momentos indignantes del ayer en el hoy y en el mañana. En suma, memorias y desmemorias son ya los “rostros” de la vejez.

En su vejez Luis Buñuel escribió *Mi último suspiro* y en el que dice en una de esas páginas: “Hay que haber empezado a perder la memoria, aunque sea sólo a retazos, para darse cuenta de que esta memoria es lo que constituye toda nuestra vida. Una vida sin memoria no sería vida, como una inteligencia sin posibilidad de expresarse no sería inteligencia. Nuestra memoria es nuestra coherencia, nuestra razón, nuestra acción, nuestro sentimiento. Sin ella no somos nada”.

### 5.3.3 Creatividad y responsabilidad

La memoria viva de o los anciano(s) es aquella que “sabe” articular y asumir los “éxtasis temporales” (pasado, presente y futuro), la que fluye con el “espíritu del tiempo” (Hegel). La memoria viva, al igual que la esperanza, es aquella que conlleva al sujeto a la creatividad; a su crecimiento o “aumento” (los griegos, en especial Heráclito y Demócrito, hablan de *lo* que “crece” o “aumenta”, es decir, de la *áurexisis*) de la notas *cualitativas* de su persona.

La creatividad no es sólo capacidad de *producir* cosas nuevas y valiosas, es decir, no es la mera acción productiva (la *techné* aristotélica), sino también y, ante todo, actitud concreta y vivencial, conocimiento integral, emotivo, volitivo,

valorativo. Creatividad es, principalmente, *frónesis* y no meramente *póiesis* y/o *téchné*. En ese sentido, la creatividad no es patrimonio exclusivo de grupos, géneros o edades, sino que es la capacidad que tiene el sujeto por desarrollarla o nulificarla. La “capacidad de desarrollo” de la creatividad es una cuestión ética<sup>(81)</sup> y no un “atributo divino”, ni tampoco una cualidad física o biológica, ni mucho menos una acción meramente fabricativa. A esa “eticidad” de la creatividad, Aristóteles la llamaba “potencia racional”<sup>(82)</sup> que es la que determina la virtud del sujeto. Pero la creatividad en el contexto de la virtuosidad no es solamente un resultado intelectual, como creía Aristóteles, sino, fundamentalmente, producto de la “pasión (*passion*)” o “apetiti (*appetitus*)” (Tomás de Aquino). La pasión y el apetito son, finalmente, impulsos, tendencias, en relación con “otros” (“5.2”). La creatividad es expresión actuante del sujeto en relación con otros sujetos, y “El *ponerse* a prueba el “yo” en el otro, en nosotros”, es la manifestación “libre de la subjetividad en la comunidad” (Marx).

Para ilustrar los presupuestos filosóficos de la creatividad vivida y experimentada en el mundo de los senectos, quiero hacer un relato-síntesis de “Crónica de un filme alemán” exhibido en el Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México, en 1998 bajo la “Exposición de los Impresionistas Franceses”. Veamos:

La película aborda el tema de la vida solitaria, monótona, de una anciana la cual es recluída en un asilo. Bajo la atmósfera de la tristeza, la soledad y el tedio, llega el momento en que decide “romper” con ese mundo asfixiante, monótono y de “muerte” en vida. En pláticas con dos de sus amigos, también ancianos, les comenta su proyecto. Es un plan que tiene que ver con el fraude financiero a un banco alemán. Lo lleva a cabo y, con el dinero obtenido, decide viajar y gastarlo. Se dirige a Sicilia en donde contacta con la gente marginal y pobre de ese lugar. Ella se hace pasar por indigente y es bien recibida y la llaman la Gran Abuela *Mona Tedesca*. Especialmente convive con tres jóvenes (dos varones y una mujer) quienes la consideran como la *gran inspiradora, la estimuladora*. Ella los apoya moral y económicamente. Y en esa reciprocidad propia del *ser humano* que rompe fronteras, lenguas, edades, credos, nace un gran sentimiento de amor y amistad. Su capacidad y fuerza solidaria la hace digna de reconocimiento y

respeto. Con el paso del tiempo, la policía italiana, por órdenes de la policía alemana, la busca incansablemente acusada de delito de fraude. Es localizada, aprehendida y deportada. Bajo el proceso de inculpación, es puesta en libertad porque el Código Penal Alemán prohíbe que las personas mayores de setenta años sean sentenciadas a prisión. Ella no se arrepiente de su acto, no deja que la culpa se apodere de su ser. Decide regresar a Sicilia a lado de sus amigos. Es recibida por los que ya en ese tiempo, eran sus "nietos". Al verse y estrecharse, fluyen fuertes lazos de alegría y de esperanza. La película termina con una escena donde ella contempla el cielo, propio de Mediterráneo, pronunciando en voz alta: "sigo viva, sigo creando (...), porque la alegría de vivir es el respirar de Dios".

Son realmente cautivadoras las palabras de "*Mona Tedesca*", pero son mas elocuentes las acciones asumidas de ésta. En sus actuares se comprenden los sentidos de solidaridad, la entrega y la "creatividad" planeadora y realizadora (del fraude). Lo importante no es el delito "en sí", sino lo que implicó y las consecuencias desatadas de éste. La "creatividad" del delito, aunque las normas lo penalizan, consiste en los fines para los cuales fue cometido: ayudar a los más pobres. Es la imagen de la anciana generosa que, como dice Levinas, *da todo para quedarse con las "manos vacías"*.

Llegar a la vejez es condición de posibilidad de acrecentar la capacidad creadora, motivadora, inspiradora, contempladora y transformadora. En términos "*práxicos*", creatividad es asumir el tiempo presente *para* desafiar el futuro. Ser anciano no es única y exclusivamente "anclarse" en el pasado (actitud del melancólico) sino, como he dicho ("5.3.2"), es sintetizar los momentos temporales del devenir existencial en actos desafiantes y esperanzadores, vitales. En suma, la creatividad íntegra consiste en un compromiso personal pero con "fines" (Kant) comunes: creatividad senil consiste apostar por otra manera de "mirar" la ancianidad, de "vivirla", pero, ante todo, *una manera nueva de un "nuevo ser humano"* (Che Guevara).

¿Ser creativo depende de la capacidad personal de cada sujeto? Por supuesto que no, para el desarrollo pleno de la creatividad, en este caso senil, existen ciertas exigencias necesarias para tal desarrollo. En otras palabras, si la

creatividad es una exigencia ética, ésta última requiere de otras exigencias, también fundamentales, que son las cuestiones político-económicas y culturales (a menos para América Latina). La exigencia ética: -“libera al otro, al pobre, al anciano marginado, humillado, solitario”- es la condición de posibilidad de la creatividad: es permitir, también, que el anciano sea sujeto de *su* creatividad, de su liberación, que le permita una vida “mejor”, una vida realmente fortificante y creativa.

Si una sociedad, por ejemplo, bajo una forma de organización político-económica y cultural específica, no proporciona las condiciones materiales para el desarrollo de la libre creatividad, material y espiritual, los trabajos teóricos, las terapias médicas, los buenos deseos e intenciones de grupos, centros y redes de apoyo a la senectud, serán en vano o, por lo menos, insuficientes. Incluso, algunos científicos y médicos<sup>(83)</sup> señalan la importancia del cumplimiento de las exigencias materiales (hogar digno, pensión y jubilación justa, atención médica suficiente, educación y apoyo ético intergeneracional) en la vida neurobiológica del anciano ya que –estas contribuyen a que el anciano libere endorfinas, aumente el consumo de oxígeno, active la circulación, eleve el tono muscular, estimule la psicomotricidad periférica y los centros nerviosos de éste. Por tanto, la creatividad *debe* ser un *modo de vida* concreto. En cuanto modo de vida, la creatividad presupondrá, entonces, ciertas exigencias como son: autonomía, autoestima (exigencia psicológica), autocrítica, apertura, flexibilidad y *responsabilidad*<sup>(83)</sup>.

Hoy en día la responsabilidad suele ser una facticidad más común entre varones y mujeres de edad avanzada que entre jóvenes, por ejemplo.

En el mundo azteca, la responsabilidad que asumía el “anciano (*huehuetque*)” se orientaba hacia dos cosas: la formación educativa del ciudadano o del joven guerrero y la preservación de las costumbres de la comunidad. Entre los griegos, la responsabilidad era sinónimo de virtuosidad. La virtud era considerada por Aristóteles como “hábito (*ethos*)” y éste es el carácter activo del hombre por perfeccionarse y alcanzar la felicidad *dentro* de la *polis*. Por su parte Kant, considera que la responsabilidad humana sólo es definible y comprensible



bajo la luz del cumplimiento y del deber. La responsabilidad kantiana tiene que ver con los principios universales del cumplimiento de los “imperativos categóricos”<sup>(85)</sup>.

En una encuesta que realicé a un grupo de ancianos jubilados les formulé la siguiente pregunta: “¿para usted la responsabilidad tiene que ver con: a) el deber y la obligación; b) el hábito; c) el cálculo de las consecuencias?” En términos filosóficos, la pregunta tiene que ver con Kant (“a”), Aristóteles (“b”) y M. Weber (“c”). Las respuestas fueron novedosas. Casi todos coincidieron en señalar que la responsabilidad tiene que ver con los tres puntos.

Efectivamente, el acto de la responsabilidad, ya sea en un nivel *ontogenético* (individual) o *filogenético* (colectivo), se entrelaza con el “deber”, la “actitud o el hábito” y con las “consecuencias”. Karl-Otto Apel, por supuesto que no estará de acuerdo conmigo, pues para él la responsabilidad, en su sentido estricto, es la capacidad de los sujetos por consensuar, argumentar y legislar bajo ciertas condiciones de aplicabilidad<sup>(86)</sup>.

Discutir los distintos niveles de la interpretación de la responsabilidad con la propuesta apeliana, llevaría otro tipo de análisis. Sólo quiero detenerme en los presupuestos fundamentales que permitan elucidar el modo concreto en el que el anciano percibe y asume la cuestión de la responsabilidad.

Heidegger señala que “la responsabilidad (*das Verantwortung*)” es una exigencia del “cuidado” del ser. Es decir, responsabilidad indica la manera fáctica con que el “ser-ahí (*Da-sein*)” se procura y se ocupa de sí en el mundo. El acto de la responsabilidad en el mundo senil, a mi modo de ver, cumple con dos exigencias necesarias:

a) El criterio de idealidad: se refiere a la escala de valores (normativos, ligados a la tradición<sup>(87)</sup>) que constituye el entorno cultural, cotidiano y existencial del senecto. Valores como la “justicia”, la “rectitud”, la “felicidad” y la “virtuosidad”, son los *criterios formales* por medio de las cuales el sujeto senecto asume su modo de ser en la responsabilidad. Dice un profesor jubilado: “ser responsable es saber cumplir con lo que es razonable y deseable para el bien”. Cumplir es un acto racional y lo que es racional es “bueno” o “justo” para todos. La tradición ética de los ancianos ha sido ejemplar al respecto: censuras, disertaciones, valoraciones,

etcétera, eran una forma práctica (condición de aplicabilidad apeliana) de saberse en el mundo (nación, etnia o grupo).

b) El criterio de interpelación: se refiere al acto en que el sujeto-anciano asume *su* responsabilidad (formando y orientando al hijo, al nieto y a veces a grupos. Antiguamente era a la comunidad). En la manera de mostrar con ejemplos concretos, actitudes y disertaciones, también busca interpelar al otro. En esa interpelación el anciano busca o *debería* buscar la corresponsabilidad. Es exactamente lo que Levinas define como compromiso y responsabilidad por “unos y otros, por todos, por la humanidad”, tanto por el que está próximo como por el que está lejano (en tiempo y en espacio). Me decía un anciano militante y activista de un grupo político de jubilados: “con mi responsabilidad que tengo en el presente, quiero *enseñar* la responsabilidad a otros por el mañana”.

En suma, responsabilidad es alternancia, convergencia, coexistencia, corresponsabilidad, por reproducir no sólo “valores” y “escalas normativas” sino, ante todo, acciones y enseñanzas interpelativas (anciano-adulto-joven-niño) que, primordialmente, busquen la “preservación –como dice Apel- de las condiciones naturales de vida”<sup>(88)</sup>. Porque ser responsable es, finalmente, serlo con la vida que cada uno de todos nosotros *tenemos* que enfrentar y asumir corresponsablemente en el momento histórico presente que *nos ha, nos está y nos estará*, tocando vivir. Acertadamente me comentó otra anciana sabia: “sin responsabilidad no hay futuro”.

#### **5.3.4 *Qualis vita finis ita*: la trascendencia**

Desde las antípodas, la enigmaticidad de la muerte ha acompañado la inquietud humana. El imaginario histórico de la humanidad de una manera o de otra, ha intentado darle inteligibilidad al drama de la muerte. Para los egipcios la muerte era la *separación* entre la vida y la resurrección. La creación de símbolos en representaciones literarias (*libro de los muertos*), esculturas, pinturas y diseños arquitectónicos, funcionaban como mediaciones culturales que garantizaban la reproducción de la creencia del más allá. Anubis embalsamaba el cadáver y

aseguraba la partida del muerto para que alcanzara la plena *resurrección* de su persona total<sup>(89)</sup>. Para el mundo azteca, el *mictlán* o lugar de los muertos era la “frontera” que dividía también a la vida y el “lugar donde no existe la muerte” –señalaba Nezahualcóyotl–<sup>(90)</sup>. El induísmo afirma que la muerte nace de la vida y ambas de la voluntad de Siva. El mandato divino de la gran diosa hindú es que todo ser humano, al igual que cualquier ser viviente, *debe* morir porque sólo así se protege el “círculo” de la *reencarnación*<sup>(91)</sup>. Para el cristianismo (neoplatónico, tomista y neotomista) la muerte es un “espectáculo”, es temor y aceptación, es necesidad (*moriendi necessitas*) y redención, salvación y resurrección<sup>(92)</sup>. Porque más allá de la muerte está el triunfo de la “vida” en la “*Auferstehung des Fleisches*”.

La vida humana pareciera no “terminar” en la muerte. Los motivos religiosos apuestan señalando que ni la vida ni tampoco la muerte, ciertamente, son eternas, sino *transitorias*. Llámesele “resurrección de la persona”, “donde no existe la muerte”, “círculo de la reencarnación”, “resurrección de la carne”, son el *nacimiento de la vida eterna*. El argumento heideggeriano del “tiempo como muerte (*Zeit als Tod*)” formulado desde la analítica existencial del *Dasien*, es franqueado, “trascendido”, por las religiones.

A ese tipo de franqueabilidad, de trascendentalidad o de conmensurabilidad religiosa, lo denominé “trascendencia trascendente”, o sea, lugar de la atemporalidad, de la eternidad, de los “Arcanos de Dios” (como solía llamar San Anselmo a la trascendencia) o “comunidad de los espíritus” –señalada por R. Descartes-. La trascendencia, en términos generales, significa el movimiento de un pasaje a otro, el traslado de un ámbito a otro. Lo trascendente se refiere al Uno, al Ser (o lo verdadero) y al Bien, según la tradición aristotélica y escolástica<sup>(93)</sup>. También me refiero al significado propuesto por Berkeley al indicar que lo trascendente es aquel orden superior que se eleva por encima del nivel mundano<sup>(94)</sup>. Trascendencia trascendente es, por tanto, el ámbito al cual sólo es posible acceder a través de la *Fe* y la *razón* que da cuenta de dicho *acto fideístico*.

A los ochenta años de edad la Madre Teresa de Calcuta dijo que “la vejez es la última oportunidad que se tiene en la vida para trascender”. Para los

ancianos que profesan algún tipo de religiosidad, la trascendencia (trascendente) es intuida (no conceptualizada) como el lugar de los “desencarnados” donde mora Dios. Me dijo una anciana perteneciente a la Congregación de las Carmelitas que “Dios es trascendencia y todo ser humano tiende hacia ella”. En la “Casa del Anciano Mano Amiga”, un grupo de ancianas me señaló que la trascendencia era “viajar al más allá, a la región divina”. De una manera o de otra, la trascendencia (trascendente) es “percibida” por un gran número de longevos como “aquello” que va en dirección al tiempo futuro o metatiempo donde se ubica el dominio divino. Esa visión del metatiempo de algunos ancianos de hoy en día, coincide con lo señalado por Platón al dar a entender que los más ancianos (sabios) eran quienes podían razonar sobre el *topos uranos*.

Sin embargo, existe otro modo de “percibir” la trascendencia por parte de ciertos longevos. Al preguntarle a otra anciana qué entendía por trascendencia ella me dijo que era un “traspasar (...) algo perdurable”. Pienso que esa simple opinión (Platón decía que había que desconfiar de la *doxa* u opinión porque ella no podía ser criterio de conocimiento o *episteme*) contiene toda una profundidad y un sustento filosófico realmente sustancioso. Efectivamente, trascendencia es el “movimiento metafísico o trasontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el mundo y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad”<sup>(95)</sup>. Lo “perdurable”, señalado por la anciana, es “aquello” que, previamente al haber sido “perforado por el mundo”, adentrándose a la “exterioridad”, *no se orienta* y se diluye en el olvido, sino que *perdura* en el tiempo y en el espacio mundano. A este tipo de trascendencia lo llamo “trascendencia inmanente”. Ésta es a la que aspira el anciano cuando realmente le interesa dejar un legado para sus hijos, nietos, familiares, comunidad y humanidad. La perdurabilidad se sustenta en el recuerdo. Los actos justos, los buenos pensamientos y la “sinceridad del decir” –como dice Levinas–, son los testimonios trascendentes, concretos, que perduran en aquellos sujetos que rodean y coexisten con la (los) anciana(os, as). La perdurabilidad es lo que “vence” a la “muerte”. El recuerdo del anciano cuyas acciones y emociones son recordadas es el acto más trascendental (no en el sentido kantiano<sup>(96)</sup>) y

generoso que se le puede brindar, no sólo al anciano que muere, sino a cualquier ser humano.

Decían los ancianos de la antigua China: “no nos recuerden por nuestras canas sino por nuestras lecciones”. Las exhortaciones de los viejos sabios mayas señalaban también lo siguiente: “(Dirán) ¡ese es el cráneo de mi abuelo, esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que miro! ¿No se podría formar lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los de mi cráneo, cincelar mi boca, cincelar mi faz? Así cuando se vaya (la abuela o el abuelo) de mis valles, de mis montañas, los niños, los hijos, los todos, dirán: ‘he aquí el cráneo de nuestro abuelo, de nuestro padre’. (Dirá el anciano) yo te prestaré la obra lisa, brillante, resplandeciente, muy bien tejida, trabajo de mi Madre, de mi Señora, para adornarme con ella en los grandes muros, en las cuatro esquinas, en los cuatro costados, como señal suprema de mi muerte, de mi desaparición, *aquí bajo el cielo, sobre la tierra*”<sup>(97)</sup>. Dicha cita resume el significado trascendente de las palabras y las acciones del anciano(a) *que quiere* perdurar y no ser un “ser olvidado” (preocupación de Heidegger sobre el “olvido del ser”), *que quiere ser* recordado por siempre “aquí bajo el cielo, sobre la tierra”, en el mundo. En ese sentido, la perdurabilidad es ya un “traspasar” la muerte, o sea, un seguir *siendo en el mundo*.

Lamentablemente, son pocos los ancianos que realmente se ocupan por trascender *en el mundo* (familiar y comunitariamente) con actos ejemplares. Pero ¿eso será únicamente problema histórico-cultural que enseña el desprecio intergeneracional y que “entrena” a las personas para rechazarse mutuamente, a ser apáticos para aprender y soberbios y maldicientes para enseñar?: se les enseña al niño, al joven al anciano a “escupir” el espejo donde se miran.

La trascendencia inmanente *debe* asumir el presente como desafío. El mundo de la senectud *puede* convertirse en horizonte que juzga, actúa y transgrede “ese mundo” del rechazo y del exterminio mutuo entre las personas. Puede convertirse en un real *frente* de lucha y denuncia. Para eso es necesario una corresponsabilidad solidaria entre todas las edades. Finalmente, la trascendencia inmanente e, incluso, lo trascendente del anciano, *deben ser interpeladoras* de quienes aún no llegan al mundo de la senectud, es decir;

*enseñarnos* que para llegar a la *vejez* debe hacerse con plena dignidad; enseñarnos que la vida vale la pena de ser vivida; enseñarnos a “mirar” en el pasado para entender el presente y proyectarnos en el futuro; enseñarnos a que lo más humano es darle la mano a cualquier hermano o hermana y darle un vaso con agua al más pequeño y humilde de nuestros hermanos(as); enseñarnos que no hay más acto ético que comprender al que sufre y liberar al indigente, enseñarnos a sabernos mirar unos y otros en la corresponsabilidad y servicio solidario; enseñarnos a respetarnos individual y colectivamente; enseñarnos a luchar por los ideales de justicia, libertad, paz y dignidad, sin los cuales no vale la pena vivir, enseñarnos a contemplar una flor y admirarnos ante el vuelo de una ave; enseñarnos a sabernos compartir, a sabernos hablar, a sabernos reír, a sabernos soñar, pero, sobre todo, enseñarnos a no calumniar a la vejez, a no espantarse de lo que somos, de lo que seremos, a no temerle a esa gran “desconocida” que todos llevamos “dentro” y que llamamos “vejez”.

### Capítulo tercero

- 1 Véase al respecto la obra de H.H. Ben-Sasson (comp.): *Historia del pueblo judío*, edit. Alianza, Madrid, 1988, T.1, pp. 13–21. Consúltese también el texto de Dussel, E.: *El humanismo semita*. Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1969, pp. 4–7.
- 2 Toynbee, A.: *L'histoire. Un essai d'interprétation*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 16–18.
- 3 Dn 7, 9. De la "cita" "3" a la "60", utilizo la versión editada por C.I. Scofield, D.D.: *La Santa Biblia*, edit. Publicaciones Españolas, Dalton, Georgia, 1966.
- 4 Dn 7, 10
- 5 Dn 11, 39
- 6 Dn 11, 40
- 7 Dn 12, 3
- 8 Dn 12, 13
- 9 Ap 1, 14
- 10 Ex 7, 7. A los ochenta años de edad, Moisés y su hermano Aarón, fueron hablar con el faraón a favor de su pueblo, probablemente en los últimos tiempos de Ramsés II, muerto en 1235 aJC.
- 11 Dt 31, 2; 34, 7.
- 12 Gn 25, 7-8.
- 13 Ex 6, 16. Longevidad otorgada en función de la veneración de la que el personaje es "objeto". Levi fue diez años menor que Jacob (Gn 47, 28).
- 14 Gn 26, 25.
- 15 Ex 4, 22; Dt 14, 1; 32, 6.
- 16 Eclo 23, 1-4.
- 17 Mt 2, 10.
- 18 1Jn 3, 1 Cfr. Am 8, 16.
- 19 Rm 8, 17.
- 20 Gn 41, 8; 1R 5, 10.
- 21 Pr 22, 17 a 24, 22.
- 22 Is 44, 25; 47, 10; Jr 50, 35; Dn 1, 20; 2, 24.
- 23 Tob 4, 3 – 6.
- 24 Ez 14, 14-20; 28, 3.
- 25 1Cro 28. 10-20.
- 26 Dn 9:21-22.
- 27 Gn 2, 17; 3, 5.
- 28 Job 28, 13, 21. Cfr. Ba 3, 15; 29, 32.
- 29 Job 11, 5-6; 32, 8.
- 30 Job 32, 1-9.
- 31 Gn 41, 8; 14, 16.
- 32 Gn 18. 11-12.
- 33 Ex 28, 3.
- 34 Ex 31, 2; 35, 31.
- 35 1R 7, 14; 2Cro 2, 12.
- 36 Gn 1, 1-26.
- 37 Jue 11, 24.
- 38 Ex 19, 16.
- 39 1R 19, 11.
- 40 Am 9, 4.
- 41 Dt 9, 10.
- 42 Jer 9, 12.
- 43 Lv 4, 1.
- 44 Lv 1, 1.
- 45 Gn 17, 20.

- 46 Sof 3, 17.
- 47 2S 24, 1.
- 48 Dt 12, 31.
- 49 Gn 6, 6.
- 50 Dn 7, 9.
- 51 Gn 1, 26-31.
- 52 Gn 2, 20; 7, 1.
- 53 Gn 12, 2-3. Ahí mismo se dice: "Yo te constituiré un gran pueblo. Yo te bendeciré (...) Tal será tu posteridad" (Gn 15, 5).
- 54 Ex 3, 16.
- 55 Ex 4, 29.
- 56 Ex 24, 14.
- 57 Tit 1, 15.
- 58 1S 8, 4. Dice: "Entonces todos los ancianos de Israel se juntaron y dijeron (...), constituyeron ahora un nuevo rey".
- 59 1S 30, 26: "Y cuando David llegó a Siciag envió el botín a los ancianos de Judéa". Fueron enviados por ser considerados los más importantes de las tribus.
- 60 2S 5, 3: "Vinieron por todos los ancianos a Israel (...) y ungieron a David por rey de Israel".
- 61 Para tal efecto, véase el trabajo de "tesis" de José Francisco Ortiz Pedraza, *Envejecimiento: ¿programa genético o desgaste?*, Colección Científica, INAH., México, 1995, pp. 73,91. Ahí el autor expone, de manera sintética, las distintas teorías biológicas que abordan el tema del envejecimiento humano.
- 62 Cfr. Mentichnicoff: *Ensayos optimistas*, edit. Interamericana, Buenos Aires, 1956, p. 73.
- 63 Macfarliere Burnet, F.: *La entereza de vivir*, CONACYT/FCE., México, 1982.
- 64 Cfr. Bruno Snell: *Die Entdekung des Geistes, Studien zur Etehung deseuropäischen Denkens bei den Griechen*, 3a. ed., Hamburgo, 1955, pp. 157-160.
- 65 Hesíodo: *Los trabajos y los días*, trad. Ernestina Samuelson, edit. Linotipo, Bogotá, 1969, 12-31.
- 66 *Ibidem.*, p. 20, dice el poeta griego: "La edad de oro es el lugar (*topos*) donde moran los dioses que no conocen ni guerras, ni hambre, ni envejecen, ni sufren ningún otro tipo de mal".
- 67 *Ibidem.*, p. 26.
- 68 Esquilo: *Los siete contra Tebas*, edit. Porrúa, México, 1972, p. 27, dice: "Aquiles es representante de los guerreros de bronce (...) su cualidad fue la valentía y la juventud inperenne".
- 69 Heiosodo: *Los trabajos y los días*, *op. cit.*, p. 33.
- 70 Sugiero la obra de Dussel, E.: *El humanismo helénico*, edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1972, pp. 32-75. En esa obra el autor hace una revisión fundamental sobre la dualidad antropológica del pensamiento filosófico helénico. También sobresale la excelente obra de Vernant Jean-Pierre: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, edit. Ariel, Barcelona, 1973, pp. 21-87. Comentando los "Himnos de Hesíodo" y en lo tocante a la vejez, el autor también comenta lo siguiente: "Es la vejez la que da por el contrario, su color al tiempo de los hombres de hierro: allí la vida se desgasta en un continuo envejecimiento. Fatigas, trabajo, enfermedades, angustias, todos los males que agotan incesantemente al ser humano, lo transforman (...) de anciano a cadáver (...) la vejez es un tiempo completamente muerto" (pp. 45-46).
- 71 Homero: *La Iliada*, edit. El Caballito, México, 1963, VI, p. 121.
- 72 Hesíodo: *Los trabajos de los días*, *op. cit.*, p. 42.
- 73 Esa es la edad de vida de Sócrates señalada por Mondolfo, R.: *Breve Historia del pensamiento antiguo*, edit. Eudeba, Buenos Aires, 1982, p. 20.
- 74 Ese dato lo proporciona Tovar, A.: *Vida de Sócrates*, edit. Alianza, Madrid, 1984, p. 95.
- 75 *Ibidem.*, pp. 349-409. Al respecto consúltese el artículo de Juliana González "El sujeto moral en la ética griega", en *Crítica del sujeto.*, UNAM-FFyL., México, 1990, pp. 13-31. Nicol, E.: *La idea del hombre*, edit. Stylo, México, 1946, pp. 32-45.
- 76 Platón: *Diálogos de Platón*, "Apología de Sócrates", 6a. edit. Porrúa, México, p. 37.
- 77 *Ibidem.*, pp. 37-38.
- 78 *Ibidem.*, p. 39.
- 79 *Ibidem.*, p. 41.



- 80 La palabra "umbral" es citada por Platón en *La República*, L. 1, edit. Nuestros Clásicos (UNAM), México, 1983, pp. 4 – 5. Sócrates, al platicar con su interlocutor, el viejo Céfalo que, como dicen los poetas, él está en el "umbral de la vejez".
- 81 En el diálogo de "Fedón", Platón pone en boca de Sócrates que el cuerpo humano es el origen del mal y del error (recuérdese la alegoría del mito de la caverna), mientras que el alma es el principio del bien y el lugar donde residen las ideas.
- 82 Platón utiliza el término "areté (virtud)" y la palabra "kalos (bello)" para designar los actos justos del hombre (*kaloskagazos*). Véase sus diálogos correspondientes al periodo de su juventud ("Crintón". pp. 27-45; "Eutifrón" pp. 79-87; "República", Libro 1, pp. 119-130; en *Diálogos de Platón, op. cit.*).
- 83 Para Platón los hombres de ciencia, los conocedores y contempladores del mundo de las ideas, eran los de más edad, o sea, los hombres senectos que durante sus vidas han llevado el camino de la sabiduría y la rectitud. En ese sentido, los ancianos de conocimiento, portadores del *logos* y del *ethos*, eran considerados como una especie de "autoridades intelectuales" o epistémicas.
- 84 De hecho, todo el libro 7 de "La República", está consagrado al anciano gobernante (no me extrañaría que ese gobernante longevo coincidiera con la figura del filósofo).
- 85 Platón: *La República, op. cit.*, L. 7, pp. 244-254.
- 86 *ibidem.*, p. 247.
- 87 *Ibidem.*, p. 251.
- 88 *Ibidem.*, pp. 260-261.
- 89 Véase a González Juliana: "El sujeto moral en la ética griega" en *Crítica del sujeto, op. cit.*, pp. 14-18.
- 90 Recomiendo el excelente libro de Montes Nuño: *La dialéctica platónica*, Instituto de Filosofía, Caracas, 1962, dice al referirse a la cuestión de la dialéctica: "es el método constructivo del conocimiento científico (...) permite comprender la multiplicidad empírica del mundo sensible (...) es la ciencia verdadera (...) sirve para introducir en el espíritu orden y armonía (...) es la forma englobante de lo Bueno-Uno" (pp. 52,54,56).
- 91 Platón: *La República, op. cit.*, p. 263.
- 92 *Ibidem.*, p. 5.
- 93 *Ibidem.*, p. 5.
- 94 *Ibidem.*, p. 6.
- 95 *Ibidem.*, pp. 269-270. En efecto, la utopía gerontocrática es aquella que debe velar por los intereses comunes y mantener en pie lo que es "bueno" y "justo" para los miembros de la *polis*.
- 96 Véase la indicación que hace Brice Parain, respecto al tema de los ancianos abordado por Aristóteles en dos de sus breves tratados, en *Historia de la filosofía*, V. 2, "La filosofía griega" (comp.), edit. S.XXI, México, 1991, p. 191.
- 97 Aristóteles: *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate, 9ª. Ed., edit ESPASA-CALPE, México, 1981, p. 110, dice: "el ser se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí (...) éste se dice de muchas maneras".
- 98 *Ibidem.*, p. 111. Aristóteles define a la sustancia como "la causa intrínseca de la existencia de los seres". Por ejemplo, la "sustancia" de Sócrates o Aristóteles, de "fulano" o "mengano", es la que los hace comunes en tanto que seres humanos, "vivientes". Así también, la sustancia están en el fondo de un joven, una mujer, un niño o un anciano, por ejemplo.
- 99 *Ibidem.*, p. 105. Afirma el peripatético: "Se llama necesario aquello que es la causa cooperante sin la cual es imposible ser (...) Lo constituyen aquellas condiciones en las cuales no se puede llegar a ser". El proceso de envejecimiento, pongamos por caso, es una *necesariedad* natural del ser humano.
- 100 *Ibidem.*, p. 130. La mutilidad o lo truncado es definido de la siguiente manera: "Se da en las cosas y en los seres vivos". En las cosas se puede dar por alguna pérdida de una determinada propiedad (color, sabor, textura, etcétera). En los seres humanos, por ejemplo, se da por la pérdida de la existencia, o sea, la vida. Así se tiene que un joven, suponiendo, se suicida. Su vida ha sido truncada en el posible desarrollo de su existencia.
- 101 Cicerón, M. T.: *De senectute dialogus*, Paris, 1900, III, 7, dice: "Son las costumbres y no la edad, las que tienen la culpa de tantas lamentaciones".

- 102 Séneca, L.: *Epistulae ad Lucilium*, Paris, 1925, XIV, 1-2.
- 103 Cicerón, M. T.: *De senectute dialogus*, op. cit., VIII, 26.
- 104 Séneca, L.: *De la brevedad de la vida*, trad. Lorenzo River, edit. Aguilar, Buenos Aires, 1954, p. 37.
- 105 García Barrón J. C.: *Séneca y los estoicos*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Barcelona, 1956, pp. 70-71 ss.
- 106 Séneca, L.: *De vita beata*, Paris, 1925 III, 3.
- 107 Séneca, L.: *Epistulae and Lucilium*, op. cit., LXV, 21-22.
- 108 Cicerón, M.T.: *De senectute dialogus*, op. cit., XVII, 60.
- 109 *Ibidem.*, XI, 38.
- 110 *Ibidem.*, XVIII, 62. "Non cani, non rugae repente auctoritatem arripere possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritas estemos".
- 111 *Ibidem.*, XIX, 67.
- 112 Séneca, L.: *De Brevitate vitae*, Paris, 1956, VI, 3.
- 113 Cfr. De Cadiz Luis, M.: *Historia de la literatura patristica*, edit. Nova, Buenos Aires, 1954, pp. 114-116.
- 114 *Ibidem.*, p. 116.
- 115 Agustín, a.: *De morbis ecclesiae*, Paris, 1919, I, 4-6.
- 116 San Agustín: *La Ciudad de Dios*, edit. Porrúa, México, 1959, p. 535.
- 117 *Ibidem.*, pp. 544-560. En esas páginas San Agustín dice que la vida corporal se compara al "infierno".
- 118 *Ibidem.*, p. 526.
- 119 Beuchot, M.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, IIF., UNAM., México, 1992, p. 15. También del mismo autor véase *Filosofía y derechos humanos*, "la dignidad humana y los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino", edit. S. XXI, México, 1993, pp. 49-60.
- 120 Aquino T.: *Summa theologiae*, Paris, I, q. 16 a 3, ad 1.
- 121 *Ibidem.*, I, q.29 a.3.
- 122 *Ibidem.*, I, 1q.24, a.3, c.
- 123 *Ibidem.*, I, q.29, a.3, c. Al respecto y por ser una de las evocaciones de la persona humana, dice E. Gilson: "esa es precisamente la razón por la cual Santo Tomás debió tomar la cuestión desde sus comienzos y reconstruir completamente la solución. Muy pocas veces presenta la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano" (Gilson, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, edit. EUDEBA, Buenos Aires, p. 187).
- 124 Aquino, T.: *Summa Theologiae*, op. cit., I, q.29, a.3, c. Pienso que el tema de la senectud debe ser abordado desde la antropología cristiana del Aquinante, ya que ahí se encuentra el núcleo central del respeto a la persona humana. La vejez es concebida como un momento total, orgánico, de la dimensión humana. De eso se puede deducir que el *anciano*, en tanto que persona humana, no solamente debe ser respetado en su dignidad, sino también en su *bondad*: *Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum* (d. 35, q1a. 4, ad 1).

## Capítulo cuarto

- 1 Consúltese la obra de Minois George: *Historia de la vejez (De la Antigüedad al Renacimiento)*, edit. Nerrea, Madrid, 1987, pp. 75-89. También véase a Dussel, E.: *Ética Comunitaria*, edit. Paulinas, Madrid, 1992, cap. 6 "Sensibilidad, Justicia y Sacramentalidad", en el que dice "en los primeros siglos cristianos hubo tres corrientes que despreciaron la corporalidad, la carne, la sensibilidad, como malos" (p. 72).
- 2 Santa Teresa: *Las Moradas*, edit. Navarro Tomás, Madrid, 1968, p. 209.
- 3 Santa Teresa: *Camino de Perfección*, edit. Navarro Tomás, Madrid, 1969, t.1, pp. 97-119.
- 4 Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, edit. de Vidal Peña, Madrid, 1997, p. 18.
- 5 Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*, trad. Manuel Lamana, 3a. ed. Edit. Losada, Buenos Aires, 1979, p.406. Para Sartre la "indeferenciación" que reina en la sociedad posindustrial, es producto de la alineación en la que viven los individuos. La indiferenciación es también resultado del desperdicio hacia la vida práctico-material. Dice: "en ese sentido, la indiferenciación de los seres-fuera-de-sí en la pasiva de un juego, se produce entre ellos como orden serial, a título de separación-unidad en el medio práctico del Otro".

- 6 Hobbes, T.: *Leviatán*, trad. Evaristo Armenta, Editorial Nacional, Madrid, 1980, p. 259.
- 7 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, edit. Porrúa, México, 1986, p. 41.
- 8 *Ibidem.*, p. 92.
- 9 *Ibidem.*, pp. 116-170 y en especial la parte dedicada a la "dialéctica trascendental".
- 10 *Ibidem.*, pp. 58-97. Véase la "lógica trascendental".
- 11 *Ibidem.*, p. 179.
- 12 Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, edit. Porrúa, México, 1972, p. 26.
- 13 *Ibidem.*, p. 39.
- 14 Hegel, W.F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, edit. FCE, México, 1969, p. 230.
- 15 *Ibidem.*, pp. 233-254.
- 16 Heidegger, M.: *Seind und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1963, p. 53. El ser-ahí, o sea, el ser que somos cada uno de nosotros se comprende a partir de que existimos en el mundo, somos vivientes, seres humanos: "Das 'in-der-Welt'; in bezug auf dieses Moment erwächst die Aufgabe der ontologischen Struktur von 'Welt' nachzufragen und die Idee Weltlichkeit als solcher zubesimmen".
- 17 *Ibidem.*, p. 47.
- 18 De Beauvoir, S.: *La vejez*, trad. Aurora Bernádez, edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1980, p. 20.
- 19 *Ibidem.*, p. 15.
- 20 Bentham, J.: *Deontology, or the Science of Morality*, Brith London, 1934, t. I, p. 192. La filantropía de Bentham se logra por medio de los efectos y la simpatía natural hacia la humanidad como también hacia otros seres vivientes. Escribe más adelante: "La cadena de la virtud envuelve toda creación sensible. El bienestar que nosotros podemos compartir con los animales, está íntimamente ligado al de la raza humana, y el de la raza es inseparable del nuestro" (*Ibidem.*, tl, p.20).
- 21 Husserl sostiene que el "otro" es objeto del "yo" o de la conciencia ante la cual se manifiesta y toma vigencia. Dice al respecto: "En esta comprobable accesibilidad de lo que en sí mismo es inaccesible se funda para nosotros la existencia del otro. Lo que puede ser presentado y justificado directamente, soy yo mismo y me pertenece en propiedad (...) el otro se presenta como el objeto mismo" (Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, edit. Porrúa, México, 1962, p. 79.)
- 22 Dilthey, G.: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Verlag Tübingen, 1961, VII, p. 87. Para este autor lo que denota la primera realidad originaria es la vida y después de ella la facticidad corporal de los sujetos que son "unidades volitivas (*Willenseinheiten*)", operantes y actuantes bajo las coordenadas significantes de la vida.
- 23 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 116.
- 24 de Unamuno, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, edit. Aguilar, Madrid, 1927, cap. VII.
- 25 Scheler, M.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, pp. 48-57, 475-475.
- 26 *Ibidem.*, p. 53-54.
- 27 Véase la obra más importante de Buber, M.: *Ich und Du*, Leipzig, 1936, pp. 1355. En ella señala: "En la necesidad de contacto (necesidad de un primer contacto, primero táctil, luego visual, con otro ser) el tú (*Du*) innato se ejercita bien precozmente y de manera cada vez más neta expresa la mutualidad, la "ternura"; pero el análisis desmembrado, desgarrado), revela asimismo aquella necesidad (...) de enunciar el tú de su realización más perfecta con el Tú eterno" (*Ibidem.*, pp. 28,38).
- 28 Kierkegaard en su obra *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Werke, Rowhit Klassiker, 1910, pp. 64, 113-114, dice: "Abirme para otro (*für Andere*) (...) significa asumir en conciencia vivida las exigencias títiles del cristianismo (...) es entrar a la verdad de lo eterno".
- 29 Entrevista realizada y traducida al español por William Betancourt, en *Práxis Filosófica*, "Martin Heidegger en diálogo", Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Colombia, Vol. 2, núm. 1, 1982, p. 21.
- 30 Para Kant "la capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámese *sensibilidad*" (Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, edit. Porrúa, México, 1982, p. 41).

- 31 Por su parte F. W. Hegel sostiene que la sensibilidad es la determinabilidad de la individualidad y también "la universalidad sensible o unidad *inmediata* del ser" (Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 73).
- 32 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 133.
- 33 Freud, S.: *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros, edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981, t. III, p. 2495. En esa misma página sostiene el autor que el temor se alimenta de experiencias e imágenes cuyas repeticiones son involuntarias.
- 34 Véase el excelente comentario al "pensamiento" de Jung que realiza James, H.: *La experiencia Jungiana (Análisis e Individuación)*, edit. Cuatros Vientos, Santiago, 1995, pp. 14-18.
- 35 Reich, W.: *Psicología de las masas del fascismo*, edit. Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 10, 24, 207-210.
- 36 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 141.
- 37 *Ibidem.*, p. 141.
- 38 *Ibidem.*, p. 141.
- 39 Freud, S.: *Obras Completas*, op. cit., en "Inhibiciones, síntomas y angustia", pp. 2859-2860, 2864.
- 40 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 184-186.
- 41 *Ibidem.*, p. 188.
- 42 *Ibidem.*, p. 189.
- 43 *Ibidem.*, p. 185.
- 44 Rodríguez Estrada, M., Corona Gutiérrez y Goñi Laura: *Creatividad en la Tercera Edad*, edit. Panorama, México, 1998, p. 30.
- 45 *La Santa Biblia*, versión de Casidoro de Reina, Barcelona, 1968, Mt. 27, 46.
- 46 Gn 3, 6
- 47 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 176.
- 48 *Ibidem.*, p. 168.
- 49 *Ibidem.*, p. 182.
- 50 *Ibidem.*, p. 185.
- 51 *Ibidem.*, p. 202.
- 52 Véase el excelente trabajo sobre hermenéutica y marxismo que realiza Marek J. S.: "Marxismus und hermeneutische Tradition", en *Phänomenologie und Marxismus*, Berlín, T. I, pp. 50, 51, 52. En ese ensayo se sintetiza y se vincula, en un sentido novedoso, lo ontológico y lo histórico-social.
- 53 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 189
- 54 Para Descartes, el espacio está constituido por la *res extensa* y en ésta predominan las cosas. La interpretación cartesiana del espacio sólo adquiere sentido cuando ésta es definida desde el ámbito de la geometría y las matemáticas. En el espacio cartesiano no figura el ser humano en su totalidad, sino a excepción de un "cuerpo" como cualquier cuerpo físico, que ocupa un espacio en la indeterminación de las cosas (véase en Descartes, R.: *Reglas para la dirección del espíritu*, edit. Porrúa, México, 1984, Regla XIII, pp. 127-130).
- 55 Para Kant el espacio es percibido desde dos ángulos: a) desde la exterioridad del sujeto donde fluyen los fenómenos empíricos; b) desde la interioridad del sujeto en él. Sin embargo, ambos no revelan el sentido exacto de lo que es el espacio (pues el espacio no es un concepto empírico ni un concepto discursivo). Kant deduce que el espacio es una "intuición a priori" autoconsistente y absoluta, y en el cual las propiedades de los objetos (sabor, color, textura) son representadas según conceptos. El espacio sólo puede ser conocido por la geometría (Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 42-45).
- 56 Cfr. William B.: *Praxis Filosófica*, op. cit., p. 21.

- 57 Para la geofísica el tiempo sólo es una unidad que sirve para estudiar los fenómenos empíricos. La región de las "cosas" o de los "objetos" es el lugar predilecto para el "mirar científico". La fórmula que sirve para el estudio de los fenómenos físicos es: "la distancia cubierta por un cuerpo en movimiento dividida entre el tiempo necesario para llevar a cabo ese movimiento se escribe:

$$| \text{Velocidad} | = \frac{| \text{longitud} |}{| \text{tiempo} |}$$

- 58 (Véase Gamow, G.: *Materia, Cielo y Tierra*, edit. Continental, México, 1980, p. 21).
- 59 *Ibidem.*, pp. 683-688.
- 60 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, *op. cit.* P. 212.
- 61 Al respecto véase el excelente comentario a la filosofía de Heidegger que realiza Waelhens, el cual señala que la temporalidad no es otra cosa sino el movimiento y desenvolvimiento temporal del *Sein* (Waelhens, A.: *La filosofía de Martin Heidegger*, edit. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986, p. 162).
- 62 Aristóteles llama "necesario" "aquello que es la causa cooperante sin la cual no es posible ser (Aristóteles: *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárete, 9a. ed., edit. ESPASA-CALPE, México, 1981, p. 105). En otras palabras la vejez es "aquello" sin la cual no es inteligible el desenvolvimiento temporal del ser.
- 63 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 367. Dice el autor: "la unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del 'fuera así' en la éxtasis del porvenir, el sido (pasado) y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su 'ahí'".
- 64 En los diálogos de "Critón", "Eutifrón" y "La República", Platón hace constantes referencias al espíritu de la niñez y del joven. El primero sólo ha de orientarse a través de experiencias lúdicas.
- 65 "El niño pequeño vive originariamente de un modo candoroso en un mundo que no distingue, como nosotros, la fantasía y la realidad y vive formando una unidad con el medio que lo rodea y en el que cree" (Nohl, H.: *Antropología Pedagógica*, trad. Carlos Silva, edit. FCE., México, 1950, p. 228).
- 66 de Chardin, T.: *El porvenir del hombre*, edit. Taurus, Madrid, 1962, p. 7. Según el autor el tiempo del hombre abarca todas las esferas de su ser. El pasado es parte fundamental para comprender el presente y descubrir el futuro. Todo está ligado.
- 67 Nohl, H.: *Antropología Pedagógica*, *op. cit.*, p. 244.
- 68 Sartre, J.P.: *El ser y la nada*, trad. Pedro Brundini, edit. Losada, Buenos Aires, 1969. En esta obra célebre, Sartre analiza el carácter pesimista de la vida humana y descubre el sin-sentido del ser en sus contrariedades y en sus certezas.
- 69 *Ibidem.*, p. 232.
- 70 Cfr. Levinas, E.: *Dios, la Muerte y el Tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez, edit. Catedra, Madrid, 1994, p. 87.
- 71 El concepto de "inmediatez" es pieza clave en la filosofía hegeliana. Esta es el "contenido diversificado y determinado" de la realidad sensible, es la "conciencia sensible", es el límite perceptual de la existencia del ser y de la naturaleza. Así por ejemplo, para Hegel el comer, el beber o el dormir, son efectivamente necesidades biológicas fundamentales pero, para el desarrollo del Espíritu o de la Razón y no lo es, aunque mantenga su relacionalidad (véase especialmente el apartado titulado "El espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí", en Hegel, G.F.: *La fenomenología del espíritu*, trad. José Gaos, edit. F.C.E., México 1973, pp. 471-473).
- 72 Levinas, E.: *Dios, la Muerte y el Tiempo*, texto fijado notas y epílogo de Jaques Rolland, *op. cit.*, p. 110.
- 73 Fink: *Metaphysik und Tod*, Werke, Rowhlt Klassiker, 1932, p. 198.
- 74 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 245.
- 75 *Ibidem.*, p. 261.
- 76 *Ibidem.*, p. 262.
- 77 *Ibidem.*, p. 261.
- 78 Tolstoi: *Guerra y Paz*, edit. Porrúa, México, 1979, libro III, Ila. Parte, cap. XXXVI.

- 79 Para Hegel la muerte aparece como figura ininteligible en el devenir de la historia. Su presencia se patentiza en la lucha entre el Amo y el Esclavo. En esa lucha uno se impone a través de la dominación y la violencia (Amo) y el otro se resigna a llevar una vida de servidumbre. El primero arriesga la vida y encara la muerte, mientras que el segundo teme a la muerte para conservar la vida. La muerte exige el aniquilamiento de uno o del otro, pero siempre es la muerte para conservar la vida. La muerte exige el aniquilamiento de uno o del otro, pero siempre es la muerte de uno (individuación) (Hegel, G.F.: *La fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 113-121).
- 80 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 245.
- 81 Mora, F.: *El ser y la muerte*, op. cit., p. 224.
- 82 Cfr. Mora, F.: *El ser y la muerte*, op. cit., p. 200.
- 83 *Ibidem.*, p. 222.
- 84 *Ibidem.*, p. 222.
- 85 *Ibidem.*, pp. 222-223
- 86 Cfr. León-Portilla, M.: *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM., I.H. México, 1984, pp. 49-50. Para Nezahualcóyotl, poeta náhuatl y "existencialista" también el ser humano es "ser para la muerte". Si para Heidegger "*das Welt*", de entrada presupone el "*sein zum Tode*", de la misma manera para el señor de Tezcoco, el "*tlatlcpac* (desde la tierra)", "donde de algún modo se vive (*a can on ayac micohua*)", también "se muere (*on miquiltlan*)".
- 87 *Ibidem.*, p. 50.
- 88 Marriot, Alice y Carol K. Rachlin: *American Indian mythology*, Apollo, New York, 1968, pp. 64-69.

## Capítulo quinto

- 1 Cfr. Galeano, E.: *Memorias del fuego. I. Los nacimientos*, edit. S.XXI, México, 1982, p. 3.
- 2 Cfr. Frazer: *La rama dorada*, edit. FCE. México, 1944, p. 429. En esa obra el autor recapitula los distintos modos de evocar de manera mágica, ritual y religiosamente la vida humana.
- 3 Spinoza: *Ética*, trad. José Gaos, Nuestros Clásicos, UNAM, México, 1983, p. 144.
- 4 Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Verstellung*, Verlag, Stuttgart, Werke 1, 1960, p. 380.
- 5 Schopenhauer, A.: "Sobre la diferencia de las edades" en *Sobre la vida feliz*, trad. González-Blanco, edit., Central, Buenos aires, 1986, p. 14.
- 6 Cfr. Schopenhauer, A.: "Sobre la diferencia de las edades". op. cit., p. 197.
- 7 *Ibidem.*, pp. 12-16.
- 8 Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Verstellung*, op. cit., p. 407.
- 9 Schopenhauer, A.: "Sobre la diferencia de las edades" en *Sobre la vida feliz*, op. cit., pp. 205, 211.
- 10 *Ibidem.*, p. 210.
- 11 *Ibidem.*, p. 215.
- 12 Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Verstellung*, op. cit., p. 428.
- 13 *Ibidem.*, p. 441.
- 14 Para Deleuze la "totalidad mundana" (concepto heideggeriano) es interpretada como un conjunto de "subjetividades significantes". El encuentro de las intersubjetividades no es otra cosa sino el "cara a cara", o sea, la "rostridad" (Deleuze, G. y Guattari, F.: *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)* trad. José Vázquez, P., edit. Pre-textos, 1988, pp. 173-196).
- 15 Cfr. Morin, J.: *El alma china*, edit. Claridad, Buenos Aires, 1976, p. 247.
- 16 A pesar de que Kant, quien explícitamente considera la comunidad interpersonal, no estudia la relación entre el "yo" y el "otro", más aún, ni siquiera la nombra. Lo único que mereció interés para Kant fue la elucidación metafísica del "yo".
- 17 Dice Fichte: "El concepto del "yo" como individuo es la síntesis del yo consigo mismo. Lo que el acto descrito se pone a sí mismo como yo, soy yo (...)" Por tanto, el yo = yo. El tú es un derivado secundario del yo (Véase Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Fichtes Werke*, ed. de Fr. Medicus, III, 1969, p. 86).
- 18 Para Schelling lo importante es el "yo pensante" reflexionando sobre el objeto (véase Schellings *Werke*, I. 1963, p. 325).

- 19 En su vejez Kant reitera la importancia de la "persona (*Person*)" o de la "personalidad (*Persönlichkeit*)" que sólo tiene razón de ser a la luz del deber o del cumplimiento moral de los imperativos categóricos.
- 20 Hegel, G. W.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, edit. FCE. México, 1973, p. 118.
- 21 Para Hegel las instituciones y el poder del Estado son las máximas representaciones de todo saber y de todo poder. Incluso la libertad sólo tiene razón de existir en la medida en que es en relación a los cánones del Estado-razón (ver Hegel, G.W.: *La filosofía del derecho*, edit. Juan Pablos, México, 1987, pp. 210-266).
- 22 Cfr. Lain, P.: *Teoría y realidad del otro*, edit. Alianza, Madrid, 1983, p. 118.
- 23 Feuerbach, L.: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, München, 1928, p. 41.
- 24 Levinas, E.: *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)*, edit. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 127.
- 25 Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 5a. ed. Leipzig, und Berlin, 1922, pp. 233-234.
- 26 Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*, 4a. ed., edit. Contraste, México, 1989, p. 29.
- 27 Véase la exposición sinóptica que hace José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* y en el que expone claramente el concepto de "objeto". También consúltese a Müller, A.: *Introducción a la filosofía*, edit. Losada, Buenos Aires, 1937 y en la cual expone los distintos criterios que permiten clasificar a la "cosa real" en cuanto tal.
- 28 Dice Descartes: "pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa". Es hombre y también cosa porque compone o abarca la realidad objetual (ver Descartes, R.: *Discurso del método*, edit. Porrúa, México, 1984, p. 21).
- 29 *Ibidem.* p. 22, señala el autor que las "cosas que concebimos muy clara y distintamente sont todas verdaderas". Lo verdadero es aquello que constituye la realidad del universo existente.
- 30 Recuérdese lo que dice Unamuno de la muerte del zapatero que *nos hace los zapatos*, no sólo por lucro, sino también para que los pies no nos impidan, con sus molestias, vagar en los menesteres de nuestra vida más propiamente personal.
- 31 El filósofo francés, J. P. Sartre, es el que mejor capta el sentido negativo de las relaciones interhumanas. La serialidad innerte es un atributo de los objetos pero que también la comparten los sujetos. El hombre está condenado a vivir en la "rareza" consigo mismo y con los demás y en la imposibilidad de unirse con los otros (consúltese Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*, trad. Manuel Lamana, edit. Losada, Buenos Aires, 1979, pp. 393-485).
- 32 Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 17ava. Ed., siglo XXI, 1983, p. 357.
- 33 Cardenal, E.: *Canto Cósmico*, edit. ITESO, México, 1991, "Cántiga 14".
- 34 Foucault ha sido el más explícito al apostar la insignificancia e insostenibilidad de la persona humana del hombre. De la misma manera lo hace Fernando Savater en su *Invitación a la ética* (Savater, F.: *Invitación a la ética*, edit. Anagrama, Barcelona, 1982) en la que habla de la muerte del hombre; Siguiendo las sombras de éstos, Eugenio Trías continúa la tarea, ya no habla de la "muerte de Dios" –como lo hizo F. Nietzsche– sino ahora de la del hombre (ver: Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, edit. Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 109-115).
- 35 Véase a Clément, O.: *Sobre el hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, p. 6. El autor y debido a su formación teológica dice: "El hombre no se explica desde el hombre" op. cit., p. 6.
- 36 Cfr. Clément, O.: *Sobre el hombre*, op. cit., p. 6.
- 37 Las palabras "humanismo" y "semita" las retomo del libro de Dussel, E.: *El humanismo semita*, edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- 38 Clément, O.: *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 32-72.
- 39 Tomás de Aquino, S.: *Summa Theologiae*, Turin, 1962, I, q. 29, a.3.
- 40 *Ibidem.*, I, q. 29, a. 3,c.
- 41 *Ibidem.*, I, q. 29, a. 3,c.
- 42 "'Dignitas' significat bonitatem alicuius propter seipsum" (*Ibidem.*, In III *Sententiarum*, de. 35,q. 1, a.4, ad 1).
- 43 Mirándola della, P.: *Discurso de la dignidad del hombre*, edit. Nacional, Madrid, 1986, prefacio. Con una visión más naturista, cósmica ú orgánica, dice: "(el hombre) posee gérmenes de todo tipo de vida; vegetal, sensible, racional, intelectual y contemplativa" (*Ibidem.*, p. 116). Toda esa organicidad constituye al ser humano como persona.
- 44 Cfr. Lain, P.: *Teoría y realidad del otro*, op. cit., p. 223.

- 45 *Ibidem.*, p. 222.
- 46 Otto Apel-K., Dussel, E y Fornet B.R.: "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, edit. siglo XXI-UAM-I., México, 1992, p. 11.
- 47 Cfr. León-Portilla, M.: "Axayácatl" en *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM-IIH., México, 1984, p. 153.
- 48 *Rabinal-Achi (El Varón de Rabinal)*. 4a. ed. trad. Luis Cardoza y Aragón, edit. Porrúa, México, 1981, p. 25 "Brujo de los hombres" o "Brujo de los Varones" equivale al Gran Brujo anciano: es el "Brujo del envoltorio" que es el nombre o más exactamente el título del principal de los cuatro Héroes, fundador de los pueblos quichés.
- 49 *Ibidem.*, p. 38.
- 50 Véase Garibay Miguel, A.: *La literatura azteca*, edit. Joaquín Mortiz, México, 1964, pp. 120-132. Recuérdese que la metáfora del "corazón" equivale al lugar donde radica la personalidad del ser humano.
- 51 Aristóteles: *Ética a Nicomaco*, edit. ESPASA-CALPE, México, 1978, pp. 29-39. Para Aristóteles ser amistoso es ser igual a otro, compartir gustos iguales y objetivos comunes.
- 52 Tomás de Aquino, S.: *Summa Theologiae, op. cit.*, II-II q. 25 a. 7, q.27 a. 2, q. 31 a. 1. El Aquinante señala cinco grados de amistad: 1° compadecer sinceramente el dolor de un amigo; 2° Consentir de corazón sus alegrías; 3° Contribuir amistosamente a su bienestar y a su perfección; 4° Sacrificarse por él, cuando la ocasión llega; 5° Confiarle lealmente el propio error y la propia deficiencia. ¿Cuántos de los que así mismo se llaman "amigos" ejercitan de hecho estos cinco grados de la amistad?
- 53 Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, edit. Porrúa, México, 1986, pp. 75-109.
- 54 *Tao-TeKing*. Trad. Juan Ignacio Preciado, edit. Alfaguera, Madrid, 1978, pp. 93, 97, 99.
- 55 Véase el reciente libro escrito por Enrique Dussel *Ética de la liberación*. En esa obra el autor discute y afronta, desde las más variadas perspectivas, las tesis formales y teóricas y críticas, confrontándolos a su posición "última" de interpretación y fundamentación de la "ética material".
- 56 Maritain, J.: *Los derechos del hombre*, edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 67.
- 57 *Ibidem.*, p. 67
- 58 *Ibidem.*, p. 67
- 59 *Ibidem.*, p. 111.
- 60 Ciceron: *De senectute dialogus*, en "Les auteurs latins", Paris, 1900, XI, 38.
- 61 Véase la excelente obra de K. Kerényi: *Die Mythologie der Griechen*, Zurich, 1951 pp. 230-250. En esas páginas señala el autor que "Esperanza" y "Fortuna" fueron las divinidades que impulsaron la vida de los hombres. Pero cuando el hombre se separa radicalmente de los dioses, éstas se convierten en desesperanza e infortunio.
- 62 Dice Bloch: "das Hoffnung als trieb (...) Wir lernen im Alter vergessen. Aufreizende Wünsche treten zurück, obzwar ihre Bilder bleiben (...) der Backfisch und das gefährliche Alter, der geschneigelte Halbwüchsige und der alte Geck Können sich in einer wirren Lust zum neuen Leben berühren" (Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, T. 1, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954, pp. 32, 46).
- 63 Edelman, G.: *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988, pp. 79-125. En esas páginas el autor sostiene que el cerebro funciona con base a múltiples grupos neuronales interconectados y cuya finalidad es regular y conservar la vida.
- 64 Véase principalmente la obra de Maturana, H. Y Valral, F.: *De máquinas y seres vivos (autopoiesis: la organización de la vida)*, edit. Universitaria, Santiago, 1998, pp. 17 ss.
- 65 Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, edit. Sígueme, Madrid, 1953, p. 74 ss.
- 66 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, edit-Europa, Madrid, 1980, pp. 68.
- 67 *Ibidem.*, p. 72.
- 68 Bobbio, N.: *De senectute*, edit. Taurus, Madrid, 1997, pp. 39 ss. Véase También la reseña que hace el mismo autor en el artículo periodístico "De senectute", en *La Jornada*, número 120, 24 de junio de 1997, México, pp. 8-9.
- 69 Lain Entralgo, P.: *La espera y la esperanza*, edit. Revista de occidente, Madrid, 1957, pp. 561.562.



- 70 "V Declamación de la Selva Lacandona: ¡Aquí estamos! ¡Resistimos!", en "Perfil Político" de *La Jornada*, 21 de julio de 1998, p. 1. El desafío histórico que están asumiendo responsablemente los ancianos indígenas, dan muestra de su valor y ejemplo del cual hay mucho que aprender.
- 71 Levinas, E.: *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)*, op. cit., p. 238.
- 72 *Ibidem.*, pp. 237, 282.
- 73 "Palabras en la inauguración del Encuentro Sociedad Civil-EZLN en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 20 al 22 de Noviembre de 1998", en *La Jornada*, 21 de noviembre de 1998, p. 11.
- 74 Agustín, San: *Confesiones*, edit. ESPASA-CALPE, México, 1948, pp. 43-53.
- 75 *Ibidem.*, p. 51.
- 76 *Ibidem.*, 121.
- 77 Unamuno, M.: *Sentimiento Trágico*, edit. Porrúa, México, 1967, cap. IX.
- 78 *Ibidem.*, IX, pp. 72-74.
- 79 Bobbio, N.: "De senectute" en *La Jornada*, op. cit., p. 9.
- 80 *Ibidem.*, p. 9.
- 81 Cfr. González, J.: "El sujeto moral en la ética griega", en *Crítica del sujeto*, colec. Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM., 1990, p. 16. Para la autora la idea de sujeto está emparentada con el viejo ideal clásico griego de *frónesis*, que también equivale al sujeto virtuoso (Aristóteles) y a la *práxis* y es en este último nivel donde se da la condición de posibilidad del desarrollo de la creatividad.
- 82 *Ibidem.*, p. 17.
- 83 Al respecto, consúltense las siguientes obras que son las que ponen de relieve la cuestión de la "buena salud" bajo ciertas condiciones materiales: Carstensen, L. L. Y Edelstein, B.A.: *Gerontología Clínica: el envejecimiento y sus transformaciones*, edit. Martínez de la Roca, México, 1989, pp. 32-96; Bize, P.R.: *Una vida nueva, la tercera edad*, edit. Mensajero Bilbao, Barcelona, 1976, pp. 15-32; Lehr, U.: *Psicología de la senectud*, edit. S. XXI, Madrid, 1988, pp. 73-114.
- 84 Véase Rodríguez Estrada, M., Corona Gutiérrez, E. y Goñi Laura: *Creatividad en la Tercera Edad*, edit. Panorama, México, 1998, pp. 58-60.
- 85 Consúltense Karl-Otto Apel "La ética del discurso como ética de la responsabilidad" en *fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 36-39. En una de las páginas, Apel sostiene que la "ética del discurso" no es el "Sermón de la Montaña" o el cumplimiento de las obligaciones, sino que es la responsabilidad de la "comunidad comunicativa" en cuanto a su "aplicación" y su "vinculación con la historia".
- 86 La cuestión de la "aplicabilidad" de la ética del discurso de la responsabilidad es fundamental porque ella es "una regulación discursivo-consensual de conflictos (...) estratégica (...) donde las relaciones mismas de la moralidad y derecho locales hacen esto posible" (*Ibidem.*, p. 41).
- 87 Por "tradición" Apel se refiere a la tradición filosófica del derecho y la moralidad. Contempla la trayectoria filosófico-clásica europea, pero para nada indaga sobre el *sentido de la tradición* en las antiguas civilizaciones del neolítico (bantú-egipcia, china, azteca, maya, inca). En las éticas de esas civilizaciones, Apel encontraría ejemplos de la "responsabilidad histórica del discurso con relación a su propia aplicación" ejercida por sujetos concretos y, además, de edad avanzada.
- 88 *Ibidem.*, p. 27.
- 89 Véase *El libro de los muertos*, trad. Angelina Fernández Venezuela, Minotauro, 1981, pp. 65, 71, 79-112. En el Juicio Osiriano llevado a cabo por los Grandes Viejos, el muerto tenía que rendir cuentas sobre sus pensamientos y actos de su vida. De ahí dependía su resurrección o condena.
- 90 Cfr. León-Portilla, M.: *Trece poetas del mundo azteca*, op. cit., pp. 12-20.
- 91 Frazer, J. G.: *La rama dorada*, op. cit., pp. 124-130, 637, 786.
- 92 Consúltense el libro de Gaboriau, F.: *El hombre y la muerte (diálogo con Kaul Rahner)*, edit. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1969, pp. 113-142.
- 93 *Ibidem.*, pp. 92-110.
- 94 Berkeley: *Principles of Human Knowledge*, Orbis Books, New York, 1967, párrafo 18 ss.

- 95 Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 76. Dussel y Levinas comparten el mismo horizonte interpretativo de la categórica de "trascendencia". Para ambos la trascendencia es lo "transontológico", lo que rebasa la esfera del ser (ontología) y se ubica en la "exterioridad" metafísica, es decir, donde irrumpe el "otro". El "otro" es aquel que sufre en su corporalidad viva el hambre, la injusticia o la discriminación. Ese "otro" bien podría ser el anciano excluido del mundo de la productividad, del "machismo" del joven sobre el anciano, etcétera.
- 96 Cuando hablo de "trascendental" no me refiero a la interpretación kantiana la cual señala que lo trascendental es un "método" del conocimiento que aprehende lo real para elevarse al concepto (véase Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, edit. Porrúa, México, 1982, pp. 41-94), o sea, no quiero indicar esa visión estrecha cognoscitiva de la trascendentalidad indicada por Kant sino, principalmente, me refiero a las amplitudes de los actos, las palabras y los pensamientos, de un ser humano orientándose en el mundo. Pero la "orientación" es el primer paso del movimiento de la trascendentalidad, pues bien, ésta queda consagrada en la muerte, es decir, en el recuerdo de esas acciones y palabras del que ha muerto y son recordadas por los vivos (la trascendentalidad immanente).
- 97 *Rabinal-Achí (El varón de Rabinal)*, trad. y prólogo de Luis Cardoza y Aragón, op. cit., pp. 73-74. En la tradición amerindia el recuerdo que se tiene sobre de los *más ancianos* son el mejor testimonio para honrarlos, venerarlos y nunca olvidarlos: no olvidar sus enseñanzas, sus amonestaciones pero, tampoco, olvidar sus hazañas, sus luchas, sus sueños.

# CONCLUSIONES

*Los olvidados de la tierra*

## 6.1 Pertinencia y determinación del problema

Hablar y pensar sobre la vejez humana no solamente significa hacerlo desde los paradigmas médico-biológico, clínico-terapéutico, psico-neurogerontológico y demográfico-sociológico sino, también, implica reflexionar desde horizontes hermenéuticos críticos, en especial, desde el ámbito filosófico. Si bien es cierto que la “vejez” no es una categoría filosófica estricta reconocida por la “comunidad internacional de filósofos”, sin embargo, eso no impide ni mucho menos falsifica el trabajo teórico del estudioso de la filosofía por crear y recrear conceptos y temas que tengan que ver con lo que hemos sido, somos y seremos, como seres humanos en sus múltiples *diferencias respetalbes* (históricoculturales, edades, géneros, preferencias sexuales, etcétera).

En uno de los seminarios que tomé con el Dr. A. Sánchez Vázquez, él nos recordaba que el quehacer filosófico debe ser “comprometido” y “riesgoso”. Efectivamente, la presente investigación corre el riesgo de ser juzgada (que es un hábito sano), calumniada y señalada como irrelevante (filosóficamente). Ante una actitud de ese tipo quiero recordar una bella carta que escribió Marx en su madurez y enfermedad en la que dice: “todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debí reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia (...) Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo”.<sup>\*</sup> En ese sentido, no cabría un sojuzgamiento superficial hacia mi investigación, pues sólo abordo una cuestión que, eminentemente, *es humana*: la vejez. Por ende, no puedo dar la espalda (“como el animal”) a los sufrimientos o, quizás alegrías, de una “minoría” hoy en vísperas del siglo XXI, pero de una “mayoría” para el 2020, que son los ancianos.

Recuerdo lo señalado por M. Foucault quien advierte que el “mirar del médico” y el “mirar del filósofo”, aparentemente, son dos caminos disímiles, con metodologías diversas y encontradas, niveles de argumentación distintos, pero, lo común entre ambos “mirares”, es que comparten un lenguaje “similar” para referirse

---

<sup>\*</sup> Carta del 30 de abril de 1867, en Marx, K.: *Obras completas*, México, 1956, t. 30. p. 542.

a una de las múltiples realidades: la faceta humana del envejecimiento. Si el médico o el gerontólogo intentan describir los “procesos internos” del envejecimiento entonces en la historia de la filosofía y las religiones, se han *intentado* dar cuenta de los “procesos externos” del pensar, actuar y sentir de los ancianos. De ahí que en las grandes civilizaciones del neolítico (África-bantú-egipcia, china, azteca, maya, inca) la figura del anciano fue central en el desarrollo de los pueblos y en el forjamiento de las tradiciones, las costumbres y las identidades, así como también en las censuras y exhortaciones. Recurrir al lenguaje pre-filosófico de los mitos ha sido muy valioso para indagar en los orígenes de las éticas concretas y sus contenidos materiales. Pues a partir de éstos se comprende la función del sujeto anciano.

Pero no sólo se encuentran aspectos realmente interesantes de la función ética y cultural de los ancianos en esas civilizaciones, sino que también se pasó a *su* deificación. Los pueblos semitas también identificaron a *su* Dios con los rasgos físicos y emocionales del anciano de carne y hueso.

Toda concepción filosófica encierra una determinada visión del ser humano y, por ende, de sus etapas ontogenéticas. La vejez humana encierra, por ende, una concepción filosófica. Entre los poetas de la Grecia Arcaica, por ejemplo, la vejez fue considerada negativamente, es decir como “algo” decadente y trágico. Sócrates admite la vejez pero reniega de ella. Platón recupera el sentido dignificante del anciano y lo consagra siendo el único portador de las virtudes y experto en el “arte de conversar” (la dialéctica). Aristóteles sólo examina el aspecto biológico de la vejez. Con los estóicos se consagra el papel central de los ancianos: como portador material de las virtudes y como persona jurídica responsable. Cicerón y Séneca son quienes se lanzan a elaborar los grandes tratados apologéticos sobre la vejez. El pensamiento de Agustín de Hipona, marca nuevamente un regreso de *carácter precario* del anciano. Para éste la vejez es un momento fatal en la vida humana. Por estar ligada ésta a los procesos transformativos del cuerpo físico (éste como origen del pecado) fue condenada y despreciada. Tomás de Aquino fue el pensador más sobresaliente al recuperar la cuestión de la persona humana. Para él todo ser humano por ser parte de la

creación posee uno de los atributos más notables: la dignidad. El anciano por ser una persona humana es *sujeto de dignidad*.

La lucha entre lo plenario y decadente del cuerpo humano marcó en la historia de la filosofía hitos realmente dignos de poner en cuestión. Así señalo, por ejemplo, que en la filosofía de Descartes, Kant o Hegel, las cuestiones *vitales* como lo es el envejecimiento humano no haya, ni en lo mínimo, causado interés en aquellos filósofos. Todo fue un discurrir sobre el “yo pienso”, el “yo trascendental” y el “yo absoluto”. Lo importante fueron el “saber”, la “razón”, la “matematicidad del pensamiento”, que abarcaron las preocupaciones filosófico-culturales de la modernidad. Se observa durante ese periodo histórico un desprecio por los devenires existenciales, concretos, fácticos, por todo aquello que le acontece al cuerpo humano. La cuestión del envejecimiento humano fue para aquellos pensadores *una cuestión irrelevante*.

Dice Simone De Beauvoir que la vejez no es sólo una cuestión biológica sino, ante todo, un “problema” cultural, existencial, concreto, ético. Es precisamente en la facticidad concreta y existencial del anciano, desde donde hay que partir para elucidar las peculiaridades más profundas de *su ser*. Heidegger y su analítica existencial son claves para tal elucidación. Angustia, soledad, caída, etcétera, son unas de las tantas “patologías” existenciales que abruman el *Dasein* del anciano. Tiempo y espacio son existenciales claves que permiten descubrir por qué el tiempo pasado pesa más en el anciano y cómo éste huye muchas veces de *su presente* y ve en el futuro lo inevitable, incluso, lo deseable: la muerte. El espacio es aquella dimensión existencial que ayuda a explicar el repliegue del longevo: no le interesa caminar, no le interesa moverse, más sólo busca el aislamiento en su “yo esquizoide”, en el rincón o en el asilo. Esta revisión analítica existencial del anciano es una visión negativa, pero realista de *su modo de ser*.

Las ciencias biomédicas, al igual que autores como Kübler-Ross y Heidegger, por ejemplo, sostienen que *tener que ser es tener que morir*. No es negable esa afirmación obvia, lo que no comparto –de ahí que mi interés por fundamentar mi posición- es que primero diga que *se-nace-para-morir*; mas bien habría que señalar que *se-nace-para-vivir-y-después-morir*.

El criterio de vida es prioritario y esencial para explicar que el sujeto anciano es, primeramente un *ser-para-la-vida*. Schopenhauer es quien ayuda a comprender el sentido y la significancia de la vida y la voluntad. La afirmación de la vida no es solamente la cuestión central de la tesis, sino que junto con ella, los aportes de Freud (“principio de placer” y el anciano como sujeto de pulsionalidad) y de las investigaciones neurobiológicas de Edelman y Maturana quienes señalan que todo proceso neuronal está en función de la producción de vida: la *autopoiesis*. Es importante fundamentar en *pro* de la vida porque a través de ésta se pueden reivindicar aspectos centrales en la vida concreta del anciano.

Vida y coexistencia, vida y alteridad son cuestiones que permiten construir una “ética de la senectud”. Es tarea importante argumentar a favor de los ancianos. En no olvidarlos en silencio y dejarlos morir en el anonimato y en el hambre que también mata en silencio. Por eso es necesario descubrir ciertas claves en el mundo senecto que pueden aún encontrarse: responsabilidad, creatividad, esperanza, solidaridad y espiritualidad. Sin estas cuestiones que también se ven acompañadas por la justicia social, la equidad, la dignidad y la libre coexistencia responsable entre las generaciones, no será posible abogar, no sólo por el mundo de los ancianos de hoy sino, también, por los ancianos del mañana (si es que *llegamos*).

### 6.1.1 Consideración formal

Me refiero con “formal” a los criterios *analíticos* y *morales* con pretensiones de verdad, validez y universalidad<sup>\*</sup>. Por ejemplo, Aristóteles se refería al *télos* último de la vida, es decir, a lo “bueno (*agathô*)”, siendo éste la “máxima (*Hypólepsis*)” a seguir. Tomás de Aquino hablaba de la única posibilidad “posible (*possibilium*)” verdadera que es “llevar una vida buena” en tanto que único y

---

\* Lo “formal”, en el mundo filosófico, encierra toda una riqueza analítica y crítica que implicaría otra tesis de investigación. Lo mismo sucede con los conceptos de “verdad” y “universalidad”, a los cuales habría que dedicarles semestres de estudio y reflexión. Para el interés de esta tesis, sólo quiero indicar que lo “formal” constituye una mediación necesaria, pero no suficiente, para explicar determinada categoría o concepto. Por ejemplo, la categoría (ahora) filosófica de “vejez” es definida, formalmente, también por la gerontología, la

deseable "juicio querido (*intellectus appetitivus*)" por el ser humano. I. Kant señalaba que el "fundamento formal (*formale Grund*)" primario de todo actuar es la "obligación (*Verbindlichkeit*)" cuyo cometido es la "felicidad (*Glückseligkeit*)" y el cumplimiento cabal de las normas y el deber moral. La formalidad encierra el rigor conceptual con el que son definidos lo "bueno", "la vida buena", "la obligación", etcétera, *subsumiendo* el nivel práctico, material, concreto. Así, todo juicio o concepto (la "vejez", por ejemplo) está determinado por el nivel formal o conceptual.

Quiero, en efecto, indicar que la "vejez", la "senectud", "ancianidad" o "tercera edad", están regidos por el nivel formal que exige *su* conceptualización. Desde la interpretación literaria, la vejez también es descrita, narrada y, en ocasiones, definida. Las ciencias biomédicas son las que mejor reflejan el sentido formalizador del tema que aquí me ocupo. Con base a estudios minuciosos apoyados en la psicología, la neurobiología, la genética, etcétera, se han establecido los criterios válidos y universales, en tanto que "aceptados" o "consensuados" por la "comunidad de científicos" y que han sido retomados por la gerontología para delimitar los conceptos de "vejez" y "anciano" \*. Ya sean los conceptos propios de la investigación científica y los referentes al ámbito moral, responden a exigencias propias de los contenidos formales (verdad, validez, intersubjetividad, universalidad).

Bien decía Kant que lo formal es ya moral. Claro, él se refería a la norma que *obliga* a su cumplimiento. Pero también *la* formalidad moral se refiere a las aseveraciones de ciertas oraciones como son: "el anciano es bondadoso", "ser anciano es ser respetado", "la vejez es lo más digno", "la ancianidad es el momento más noble en la vida", etcétera. Los adjetivos de esos juicios *son conceptos generales* ("bondad", "respeto", "dignidad"). Además, las generalizaciones ("todos" o "ninguno"), en tanto que juicios lógicos, no responden

---

psicología o la sociología. *Su* formalidad (del concepto de "vejez") se refiere a la manera en la cual es conceptualizada, pretendiendo ser una definición verdadera y universal.

\* Consúltese las principales obras que son las que sintetizan, formalmente, el concepto de "vejez": Fuentes Aguilar: *Salud y vejez*, edit. el caballito, México, 1978; Brocklehorst, J.: *Tratado de clínica geriátrica y gerontología*, edit. Toray, Barcelona, 1974; Comas, J.: *Manual de antropología física*, INAH-UNAM,



a la “realidad”, es decir, no es lo mismo decir “todos los hombres son mortales” que “todos los ancianos son sabios”. Ambos enunciados son *validos* en cuanto a su planteamiento lógico–formal: el primer enunciado es válido y verdadero, el segundo es válido pero no verdadero.

A veces las generalizaciones de los argumentos se confunden con las *idealizaciones*. Por ejemplo, “los ancianos de todo el mundo son los únicos generosos y solidarios” o “los viejos son achacosos y debiluchos”. Pienso que no todo es color de “rosa” ni todo color “negro”. Es precisamente en ese nivel de las generalizaciones-idealizaciones donde hay que tener cuidado para no caer en *formalismos* que encubran *la realidad* (en este caso las realidades de los senectos) y empobrezcan la reflexión.

Trabajar en ciencias sociales, en las ciencias médicas o en filosofía con “temas” o “conceptos” *a priori*, marcos explicativos *ad hoc* y con esquematizaciones y estadísticas *sui generis*, quizás sólo cubran la exigencia de la inteligibilidad pero no de *la verdad* (ésta como referencia última a la vida real, concreta). Pero eso es de suma importancia apelar, a menos así lo exige la reflexión crítica, a las circunstancias concretas, existenciales (Heidegger), éticas (Levinas) o materiales (Marx) de la vida humana, bajo ciertas circunstancias histórico–social y económico–culturales específicas.

Por tal motivo y, en esta *conclusión abierta*, no sólo pretendo que la presente investigación sólo se quede en el “cumplimiento” de las exigencias intelegibles (formales) sino, también, pueda elucidar la *referencialidad* de esa inteligibilidad en la circunstancia histórico-social concreta. Veamos a continuación y como esfuerzo teórico de la presente, el caso de los *modos de vida* de los ancianos de México.

### **6.1.2 Consideración concreta (¿qué significa ser anciano en México?)**

¿Cuál o cuáles son los factores socio–históricos y político–económicos que

---

México, 1988; Carrasco Pérez, G.: “Teorías del envejecimiento” en *Avances en antropología física*, T.1 INAH, México, 1985.

inciden sobre la persona que envejece?, ¿cómo son los actuales viejos de México?, ¿en dónde viven y cómo viven?, ¿qué edad tienen?, ¿cuál es su preparación?, ¿cuáles son sus características físicas?, ¿cuáles son sus estados de salud? Ante esta plétora de interrogantes es innegable el correlato interdisciplinario\*. Mas solo quiero ubicarme en lo que atañe al reflexionar filosófico, es decir, sólo quiero referirme a los aspectos éticos que, a mi modo de ver, son el nivel fundamental por excelencia. Con eso no quiero soslayar otras reflexiones (que hacen la antropología física, la sociología, la demografía, etcétera), mas por el contrario, enfatizar el nivel *ético-material* y *poner sobre la "mesa"* su importancia, implica descubrir lazos que le permitan relacionarse con las ciencias sociales e, incluso, médicas.

Con base a las informaciones del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en su publicación "La Tercera Edad en México", elaborada como parte del programa de divulgación de los resultados del XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, se mencionan los aspectos más relevantes sobre el crecimiento, la distribución geográfica, la composición por sexo y edad, las características socioeconómicas y culturales de la población longeva en México. Dado que no es mi cometido "graficar" ni "numerizar" las problemáticas múltiples enfrentadas por los senectos, sólo quiero resaltar aquellos "informes" (oficiales) que tengan que ver con la *cuestión* ética. Por eso, la ética, como ya lo he señalado anteriormente, no es la moral, ni tampoco tiene que ver con los postulados formales jurídicos. En el sentido estricto, la ética tiene que ver con la relacionalidad, la coexistencialidad, *concreta* y/o *material* entre las personas, *también* concretas. Toda relación persona-persona, no solamente presupone el diálogo entre el "yo" y el "tú" (Buber), y el "acercamiento" entre "unos" y "otros" (Levinas), sino que "la base material (*der materiellen Basis*)" (Marx) por medio de la cual sólo tienen sentido dichos presupuestos, son las "relaciones económicas" y "socio-culturales". Con eso no quiero caer en un simple

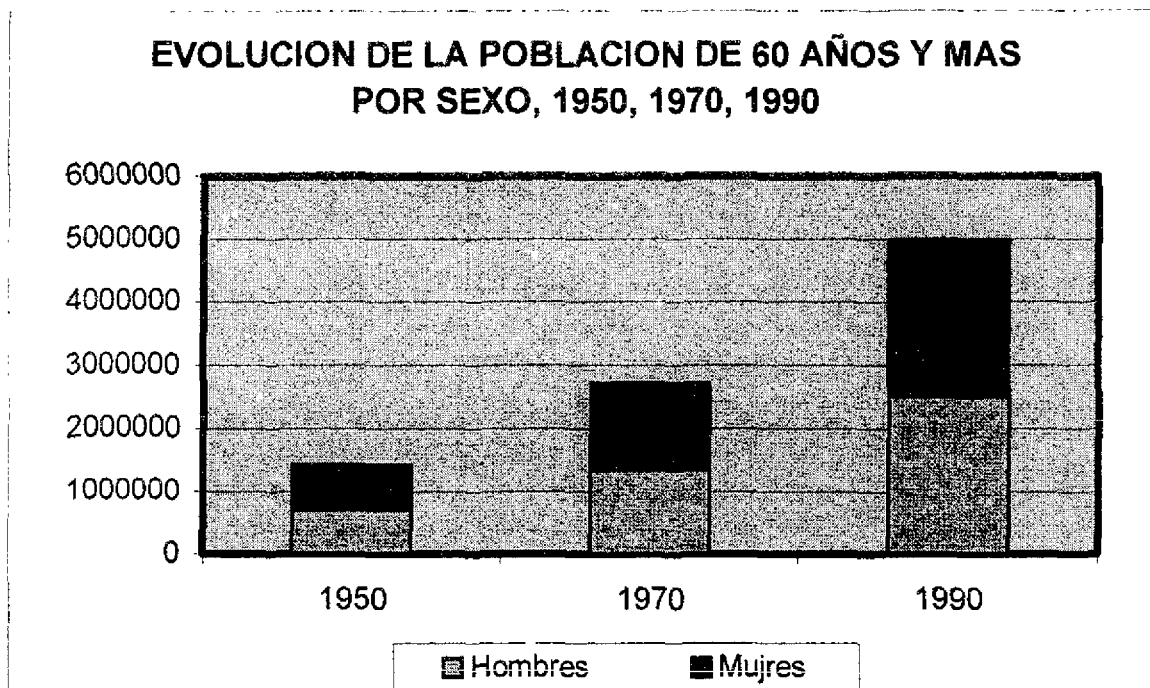
---

\* Sugiero la reciente obra del antropólogo Ortiz Pedraza J. F.: *Envejecimiento: ¿programa genético o desgaste?*, INAH, 1995. Ahí el autor expone claramente lo que significa ser anciano en México pero, desde la óptica de la antropología física.

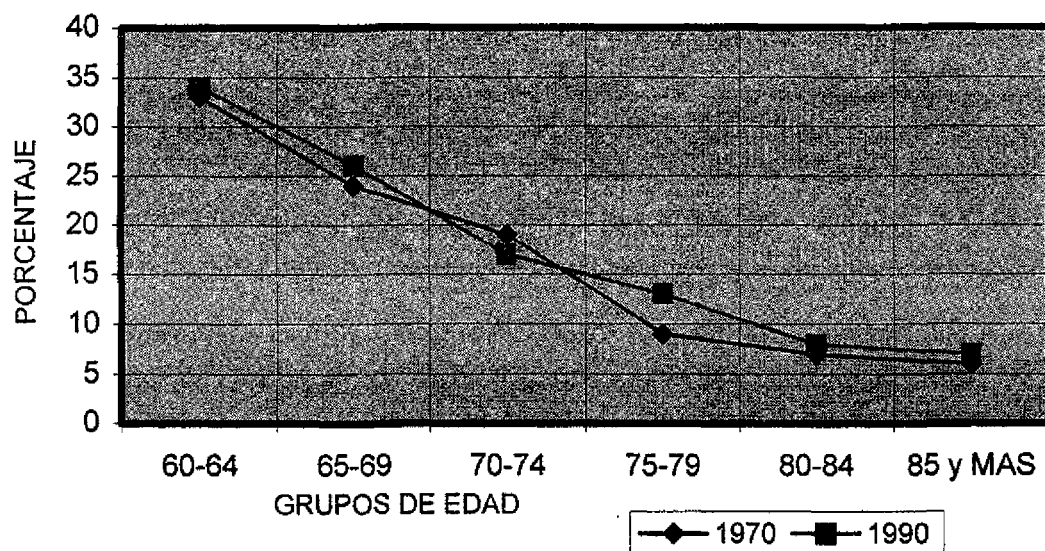
mecanismo reduccionista (tragedia en la que sí cayó el marxismo ortodoxo, acrítico). A menos para la situación actual de los ancianos de México (jubilados, pensionados y los marginales) el aspecto *político-económico* (y digo “político” porque el problema de la política es ya un problema económico y viceversa) es el indicador central, es la prioridad a la que hay que presentarle la mayor atención posible, es una cuestión de “vida o muerte” (Hinkelammert, Dussel). Veamos.

La población de la tercera edad, considerada como la de sesenta años y más, ascendió en marzo de 1990 a casi 5 millones de personas que representan el 6.1% de la población total del país, proporción que supera la alcanzada en 1970, de 5.6%. En números absolutos, el aumento en ese periodo fue de 2.3 millones de personas, equivalente a una tasa de crecimiento anual de 3.1%, superior a la registrada por la población total en esos veinte años, de 2.6%.

Debido a que la mortalidad es mayor en los varones que en las mujeres, en la tercera edad hay 112 mujeres por cada 100 varones. Comparando la distribución por grupos de edad de 1970 y 1990, se observan proporciones mayores en las edades avanzadas (de 75 años y más) para 1990, lo que refleja el aumento de la *sobrevivencia* de la población.



### DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LA POBLACION DE 60 AÑOS Y MAS SEGUN GRUPOS QUINQUENALES, 1970 Y 1990



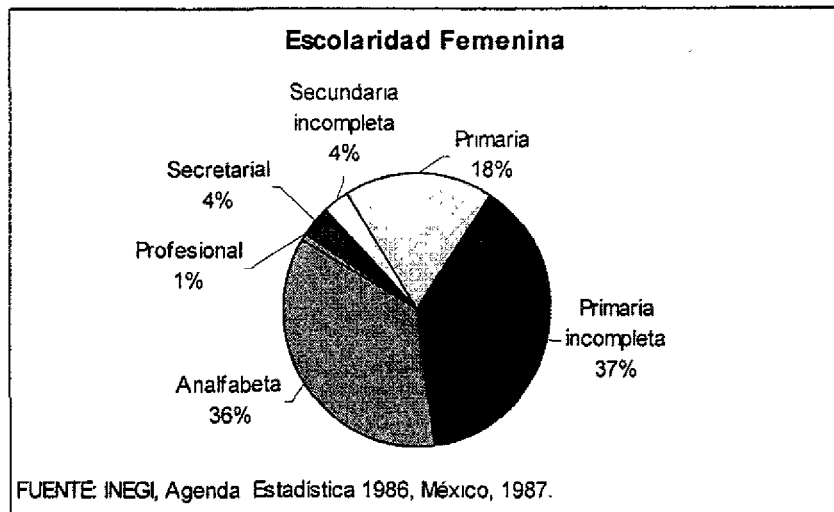
FUENTE: INEGI, Censos Generales de Población y vivienda, 1950, 1970, 1990.

Son dos aspectos, entre otros (la distribución por edades, la religión, los aspectos fisiológicos, médicos y clínicos, etcétera) los fundamentales que proporcionan un sentido concreto y real al modo de vida de *nuestros senex*: el aspecto educativo y el socio-económico. Cabe aclarar que esos niveles *no son los únicos* para todos los ancianos (las diferencias entre las clases sociales determina el modo de vida de éstos), pero *sí los prioritarios para la mayoría* de ellos. Analicemos, pues, con detenimiento esos dos dominios determinantes.

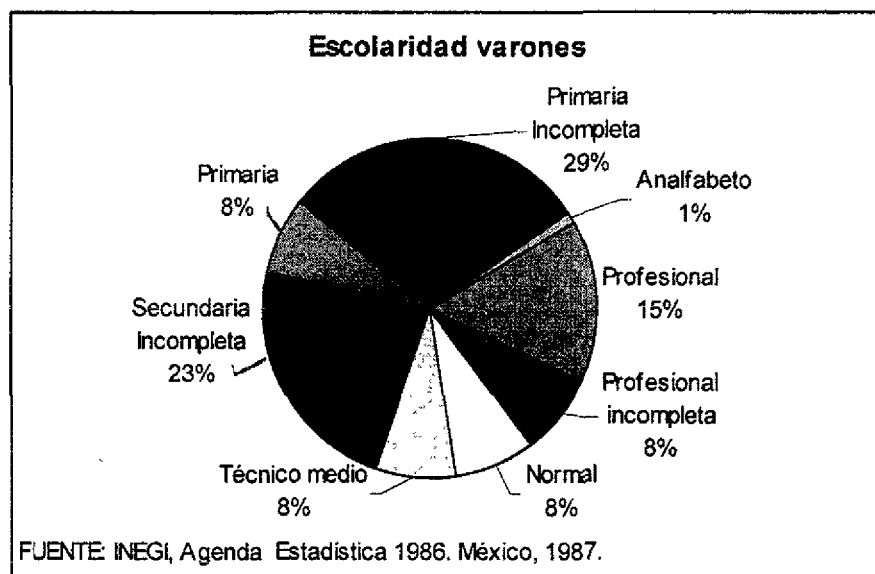
a) *Escolaridad*: debido al fuerte peso de la tradición oral que reina aún en muchas familias existe un precario apoyo a los programas de alfabetización para los ancianos. Debido a las tremendas contradicciones entre las clases sociales y los modelos educativos que se desprenden de tales contradicciones (por ejemplo, las enseñanzas de niños y jóvenes a través del *nintendo*, *internet*, *televisión* y las enseñanzas fundadas en la tradición\* el consejo y la censura de los abuelos), los niveles de *educación-formal* son en general bajos que, con acuerdo, perfectamente,

\* Al respecto, véase la excelente tesis para doctorado que presentó Gabriela Kraemer Bayer, *Racionalidad práctica y dominación cultural*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997, en especial consúltese "Una tesis alternativa: la racionalidad de la tradición".

con la realidad nacional. Más aún, la desigualdad en la escolaridad por sexos es sorprendente:

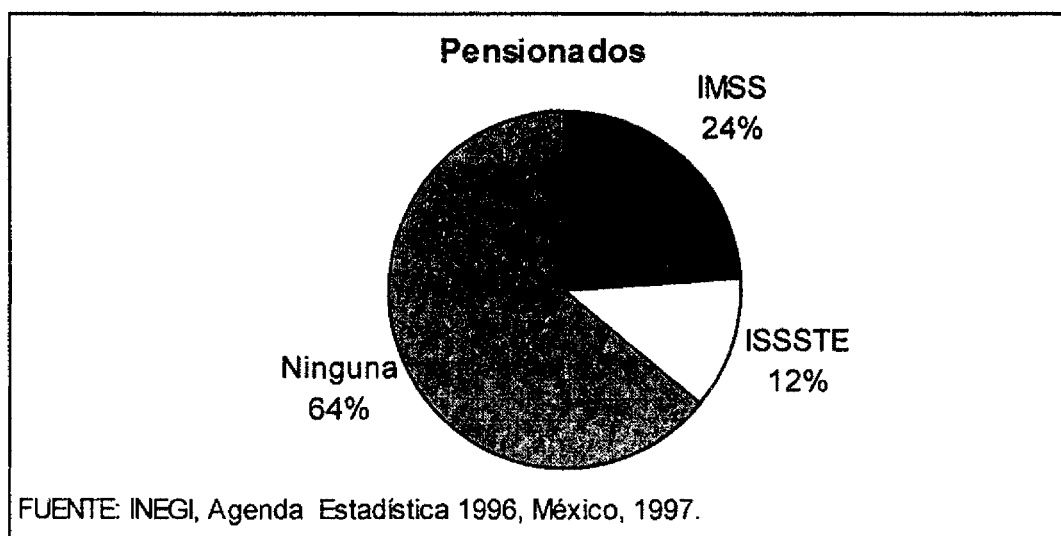


Pienso que la dominación y exclusión cultural de los ancianos se acrecienta cuando además de ser anciano se es mujer. Según un análisis inédito de Álvarez Kropotka, encuentra que mientras la tasa de analfabetos en la población de ancianos varones es de 1.0%, en el caso de las mujeres ancianas es de 36.0%. ¡Nuestras abuelas ignoradas por esta sociedad que solamente las “valora” como piezas de museo!



Sin embargo, en ancianas y ancianos, la coartada del “desprecio” se perpetra por igual. Ellas y ellos no solamente son menospreciadas(os) por su fragilidad corporal, por sus canas y corrugamientos, sino también por lo que puedan decir, por lo que puedan enseñar, por lo que puedan aprender: la exclusión educativa y cultural va de la mano de la exclusión económica.

b) *Socioeconómicamente*: el menosprecio condena a los ancianos a la “nada”. El 64.3% de ancianos y ancianas son los fantasmas que deambulan por las calles, en asilos y en las “cárceles” del hogar del olvido, es decir, son los ancianos marginales, los *paupers*, que no tienen ninguna jubilación ni pensión (solamente hablo de los que habitan en las urbes de la República Mexicana y no de aquellos aislados y segregados en las zonas rurales). Veamos la gráfica.



Un dato que llama particularmente la atención es el reducido monto de las pensiones –de dos a treinta y cuatro días de salario mínimo al mes- y la proporción inversa que guardan con el número de años transcurridos desde la jubilación; las personas de jubilación más reciente disfrutan de pensiones “regularmente” retribuidas, en tanto que los que tienen mayor número de años desde su retiro poseen niveles muy bajos de ingreso (en 1999, por ejemplo la pensión mínima era de \$1,046.00 aunque hay todavía pensiones de \$80.00 mensuales). situación que muestra el grave rezago que guardan el monto de las pensiones con respecto no sólo a los niveles inflacionarios sino, además, con los

ya de por sí bajos salarios; en otras palabras, no existe correspondencia entre los niveles de las pensiones y los niveles salariales pagados actualmente en los puestos que dieron origen a la pensión. Resulta que desde el momento mismo de la jubilación, el retirado ve disminuidos sus ingresos en una proporción que varía de acuerdo con los años de vida activa laborados con la institución que lo jubila. Los montos varían desde el 40% del salario que les correspondería si la jubilación ocurre después de haber prestado 15 y 30 años del servicio respectivamente.

En otros términos, las pensiones y jubilaciones percibidas no son suficientes para la mayoría. No es posible, por ejemplo, hablar de “calidad de vida en el anciano(a)” si antes no se *cumplen* con los mecanismos que permitan la satisfacción real de las necesidades básicas de éste. Las ridículas jubilaciones y pensiones, la precaria atención médica especializada, la falta de apoyo a las instituciones que realmente sí trabajan para y por la salud y atención de los ancianos, lo prejuicios culturales basados en estereotipos que bendicen la juventud y maldicen la vejez, la falta de comunicación y acercamiento intergeneracional, la poca conciencia del compromiso y la responsabilidad de unos y otros; los “todos”, etcétera, son las limitantes concretas que perturban y empobrecen el desarrollo material y espiritual de los ancianos jubilados y, de los que no cuentan ni con jubilación, ni pensión, ni con una familia, sin hogar y más aún si son indígenas y campesinos, su condena y exclusión cultural, económica, es aún más lacerante.

Pienso que ese es el nivel más cruel y concreto que permite describir (ya no sólo fenomenológicamente) el *Dasien* material, corporal, del modo de vida mayoritario de los longevos mexicanos. Son en sus “sufrimientos”, a decir igual que E. Levinas, donde podemos encontrar las expresiones de la vergüenza y las miradas que denuncian, que interpelan, que incomodan.

Los *decires* de muchos de éstos (“¿para qué vivir y seguir envejeciendo en la miseria?”, “¿se nace para vivir o para morirse de hambre?”, “ya no importo, soy nada”, “déjenme con mi miseria, déjenme solo”, “estoy vieja y enferma, tengo hambre”, etcétera) no sólo son “juicios de hecho”, son también juicios

condenatorios, autocondenatorios, que revelan los rostros y las dignidades pizoteadas, humilladas.

Ante esos "hechos empíricos" negativos, por fortuna, existen *ciertas* conciencias "ético-críticas" que ponen en cuestión el estado de ignominia y negatividad en la que son sumidos el 80% de los ancianos mexicanos. Para señalar un sólo ejemplo, cito a la organización social independiente, Movimiento Unificado de Pensionados y Adultos Mayores "Eduardo Alonso Escárcega", cuyo "frente" alberga a 800,000 agremiados (del cual el 80% oscila entre los 55 y 70 años de edad en el que el 65% son mujeres de edad avanzada) a nivel nacional. 300,000.00 son pensionados de la Ley del Seguro Social, a nivel también nacional. El salario mínimo que percibe el 80% de Pensionados es de \$1, 046.00 M.N. mensual, mientras que el 20% restante sólo obtiene \$80.00 M.N. Dentro del rubro de jubilados y pensionados (IMSS e ISSSTE) son 90,000 del cual el 81% son personas de edad avanzada y cuya jubilación y pensión mínima es de 2 veces el salario mínimo a hoy en día (2000). Salario mínimo que significa salario "insuficiente" para vivir dignamente.

Otro frente ético-crítico de ancianos jubilados y pensionados lo *fue* la Casa del Jubilado (IMSS), cuyas luchas ejemplares se manifestaron durante más de 25 años (1970-1996). Pues no solamente reivindicaron sus derechos como "trabajadores jubilados", sino que también se distinguieron por su incondicional trabajo a favor de un México justo, democrático, libre.

En la revisión contractual del Contrato Colectivo de Trabajo en 1994, un grupo de jubilados y pensionados, de ancianas y ancianos, irrumpió en la plenaria y en voz de su representante, Fernando González Martínez (†) se escuchó lo siguiente: "exigimos una jubilación y pensión dinámica que nos permita *reproducir dignamente nuestra existencia*. Mientras ustedes (Sindicato y Patronos) poenen a salvo sus intereses mezquinos y se deleitan haciendo uso indebido e irresponsable de los fondos de jubilación, tragándose *nuestro trabajo pasado*, nuestras vidas, nosotros y los que dependen aún de nosotros, sólo quedamos a expensas de las migajas que brotan de sus bocas. Mientras que ustedes impunemente viven de las canonguías que les brinda *el sistema* del cual ustedes



forman parte y alimentan sus estómagos con el hambre de los viejos jubilados; más y más *se reducen nuestras expectativas de vida*\*.

Como se puede comprender en la anterior cita, se trata de una de las múltiples críticas contra el “sistema” *productor* de negación de la corporalidad de éstos (“ancianos jubilados”) y reproductor de sufrimientos y dolores. Ante tales circunstancias, ¿Cuáles serán los destinos de los ancianos jubilados y no jubilados, pensionados y no pensionados, ante tal encrucijada en el presente inmediato?, ¿qué esperan o esperamos las generaciones pre-senectas ante el posible colapso de los ya pocos derechos de los ancianos de hoy?, ¿los ancianos de mañana pagaremos caro el descompromiso, la irresponsabilidad y la apatía hasta hoy mostrada con las luchas democráticas y sociales de los ya poquísimos “frentes” en *pro* de los derechos sociales, económicos y culturales de los senectos?, ¿nos merecemos un *destino peor* que el que viven los ancianos de hoy?

## **6.2 Liberación: afirmación y derecho a la reproducción de la vida de los ancianos**

“Considerando que existen condiciones de trabajo a tal grado, miseria, privaciones para un gran número de seres humanos (...) es urgente mejorar dichas condiciones en lo concerniente a horas de trabajo (...) lucha contra el desempleo, garantía de un salario vital adecuado, *protección del trabajador* (...) *pensiones de vejez y de invalidez*” (“Preámbulo de la Constitución de la Organización Internacional del Trabajo”).

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948) resume lo siguiente: “el ser humano tiene derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a la atención médica, a los servicios sociales necesarios. De ahí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, de invalidez, de viudez, de vejez”. Sin embargo, parecería que esas palabras no las “oye” *la realidad*. Se lee en un diario: “la pobreza a nivel mundial alcanzó a 400 millones de personas en los últimos cinco años. Actualmente 1,500 millones de habitantes son desesperadamente

---

\* Boletín Informativo de “Casa del Jubilado”, México, D.F., 6 de octubre de 1994, p. 2.

pobres y más de 1,000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar, incluso en los países desarrollados, señala la Organización de las Naciones Unidas (ONU)\*. Incluso, en el ámbito de la política-económica internacional (capitalismo, neoliberalismo o libre mercado), las exigencias y el sometimiento brutal que ejercen los organismos financieros internacionales (caso del Banco Interamericano de Desarrollo en especial el Fondo Monetario Internacional) sobre los países del llamado “tercer mundo”, incluyendo, por supuesto, a México, exigen *desde siempre* dos cosas: “1) bajar los gastos del gobierno para *los viejos*, los pobres y los enfermos; 2) destruir las organizaciones sindicales”\*\* Quizás las “causas” de la pobreza y exclusión de la que son víctimas, ya no sólo los ancianos “tercermundistas”, sino de todo el mundo, están en la reproducción y desarrollo de los sistemas internacionales, financieros y comerciales del llamado “libre mercado” que hoy reinan como si fueran el rey Heródes en un cumpleaños de niños.

Ante este “sistema” bajo el cual vivimos y bajo el cual se ampara la necrofilia negativa, es necesario afirmar la *positividad* de otros criterios que reivindiquen la única certeza con la que cuenta el ser humano (para no ser el *homo homini lupus*): un “sistema” de eticidad fundado en la justicia, la equidad, la responsabilidad, la dignidad, la solidaridad, la “prointergeneracionalidad” y, por qué no, también el bien, la felicidad, etcétera. Se necesitan afirmar, no sólo ciertos marcos valorativos, como los que acabo de mencionar, sino también, modos de vida factibles y que no sean sistemas que procreen la “imposibilidad de vivir”. ¡Qué fatídica existencia aquella en la cual una “x” sujeto es pobre, mujer, indígena y, de paso, anciana(o)! Ser anciano, no en el sentido figurativo, sino en su dimensión *real*, no debe significar quedar excluido y pauperizado por una economía y una sociedad que lo desprecia. La dignidad de una persona no debe medirse por la textura de la piel (si es “tersa” o “corrugada”), ni por la verticalidad y el encorvamiento de la columna vertebral, ni tampoco por la resistencia o debilitamiento de los músculos, ni mucho menos por el caminar ávido o

---

\* David Aponte: “Mil quinientos millones desesperadamente pobres”, en *La Jornada* (México), 3 de enero, 1995, p. 7.

\*\* Cfr. Hinkelammert, F.: “la metafísica del empresario” en *Las raíces económicas de la idolatría*, edit. DEI., San José, 1993, p. 210.

parsimonioso: la dignidad del ser humano está en la totalidad de su corporalidad y en el desarrollo único e irrepetible de las diferentes etapas de su vida.

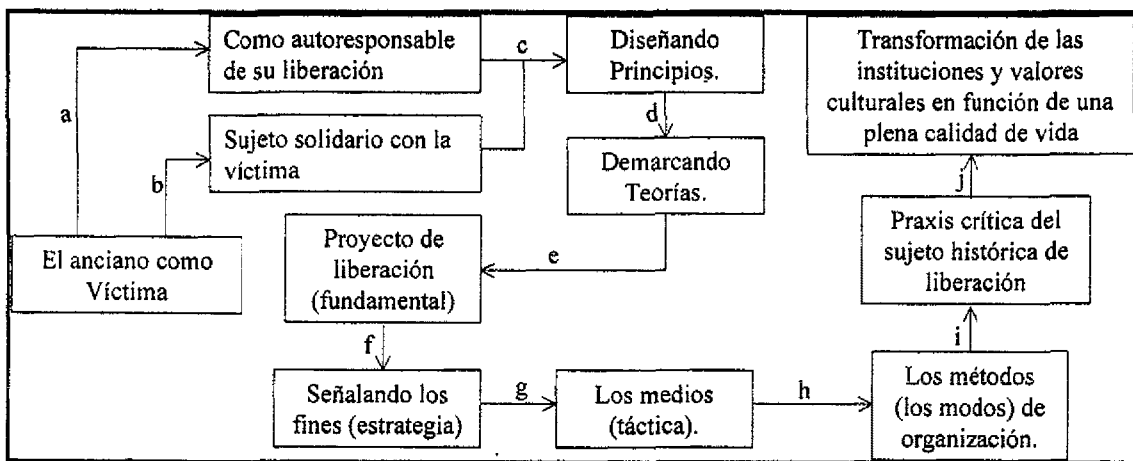
Concebir un modo de vida alternativo, consiste en ya no ver al anciano como “objeto” de caridad y lástima, sino como sujeto de derechos. Derechos humanos *que también* le pertenecen. En efecto, para afirmar al sujeto anciano como sujeto de derechos es necesario, en primer lugar, afirmarlo *como* sujeto vivo y para afirmarlo como sujeto vivo que tiene que vivir hay que aplicar un criterio de *satisfacción de necesidades* que es el que, en última instancia, hace posible *la vida*. En ese sentido, la vida humana es la condición absoluta material de la existencia y el contenido último de la ética universal. Bien decía Levinas que “el amor a la vida no ama el ser, sino la bondad de ser”. La bondad tiene que ver con la *satisfacción* primeramente, antes que con la formalidad o *la verdad*. *Exigir* la satisfacción de las necesidades básicas, es la primera condición ética, antropológica, histórica, inaplazable. Ya con toda claridad L. Feurbach señalaba que “la filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las almas separadas al de las almas encarnadas y vivientes”. El mismo F. Engels también lo advirtió: “según la concepción materialista el momento de determinación en última instancia de la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata: En un doble sentido: por un lado, la producción de los medios de vida (los objetos de alimentación, vestido y habitación) y de los instrumentos que para ello son necesarios; y, por otro, la producción del mismo ser humano”. Esas afirmaciones son el punto de partida de los contenidos fundamentales de la ética y son las exigencias insoslayables de los ancianos que reclaman el *derecho a vivir su vejez* ahora sí *con* calidad de vida.

Liberar al anciano de hoy es liberar al anciano de mañana. Liberar al anciano es acudir al llamado, a la responsabilidad por él en tanto que otro, es la arriesgada aventura de la lucha por la justicia, “por el otro”. Justicia hacia el pobre, la viuda, el huérfano y el anciano (impensable para Nietzsche desde su Voluntad de Poder. En Levinas sería voluntad de Alteridad).

Precisamente la responsabilidad –del latín *respondere*– es “tomar a cargo” al otro. Es el *a priori* que nos sitúa realmente como “estando a cargo” de la

víctima\* que nos interpela inesperadamente (el viejo que pide limosna, un herido en la ruta, un niño de la calle que limpia el auto, una víctima de la represión, una mujer castigada por la violencia, etcétera) y de la que no se puede “sacudir”, pues su presencia, acusa y obliga a hacer algo por ella. La preocupación por los ancianos, presentes y futuros es “la obsesión por *el Otro*, mi próximo, que me acusa de una falta que no he cometido libremente, la que arrastra al Yo hacia el *sí mismo* más acá de mi identidad, antes que toda conciencia del si-mismo y me desnuda completamente. ¿Habrá que llamar *creaturidad* a este más acá, donde el ser ha perdido las huellas, un *más acá* más antiguo que las intrigas del egoísmo anudadas en el *conatus* del ser”, señala Levinas.

Reflexionar sobre la liberación de las víctimas (el mundo de la senectud) implica preguntarse por el “sujeto” de la praxis de liberación. Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación en cuanto víctima o solidario con la víctima. Esa “obsesión por el otro” de la que habla Levinas debe constituir el eje rector concreto que permita la demarcación de los principios éticos de la razón o acción estratégica liberadora:



\* El problema de la vitimización del anciano también es abordado desde el ámbito de la psicogerontología. Jeffrey Ring también habla de los ancianos como *víctimas*: “En la vitimización de los ancianos si no se toma un papel activo en luchar contra las actitudes y prejuicios negativos (...) habrá lamentaciones (...) No basta que un gobierno sólo emplee dinero para resolver problemas, sino facilitar el desarrollo de un sistema de servicios sociales bien pensados, visibles, útiles y accesibles” (Ring, M. J.: “Aspectos sociales de la depresión en los ancianos” en *Envejecimiento y psicología de la salud*, edit. siglo XXI, Madrid, 1995, p. 244). Cabe señalar que dicha cita posee su certeza pero también contiene cierta insuficiencia pues en países como

La negación del anciano como víctima desde la praxis crítica del sujeto histórico de liberación es el horizonte desde donde se puede afirmar un nuevo tipo de *subjetividad* basada en cuatro momentos fundamentales:

a) En la exigencia ético-político-económica que garantice la aplicación de criterios factibles (no en el sentido pragmático de "rentabilidad"). Permitiendo cumplir con las exigencias básicas de satisfacciones de las necesidades que todo ser humano necesita cubrir *para producir y reproducir su vida*. Para tal efecto, es necesario revisar y transformar "criterios" institucionales que limitan, por ejemplo, aumento suficiente en las pensiones y jubilaciones. En materia jurídica es necesario revisar estatutos y cláusulas que contribuyen a la *aplicación real* de una justa distribución de los fondos jubilatorios. Y para aquellos ancianos(as) que no tienen ninguna jubilación ni pensión y que representan el 64.3% de la población longeva en México, es decir, que no tienen "nada", sería necesario crear un fondo nacional económico destinado exclusivamente a dar una especie de "pensión nacional al anciano(a)". Otorgando apoyos financieros para vivienda de él y su familiares, atención geriátrica especializada, centros recreativos y/o culturales, etcetera.

b) Cubiertas las necesidades elementales de sujeto longevo eso permitirá la *producción* de su vida y de todas sus funciones superiores de la mente (conciencia, autoconciencia, funciones lingüísticas, valorativas), claro, apoyado con centros educativos y de enseñanza en el que no solamente participen sujetos ancianos, sino también niños (especialmente). En la interactividad de edades se fortifica la enseñanza y el compromiso intergeneracional.

c) La reproducción de la vida de las hoy llamadas "personas adultas" bajo los anteriores momentos ("a" y "b") se posibilita la transformación de marcos institucionales y de valores culturales que permitan constituir una nueva eticidad en la que se albergue a todas las edades: globalización sin exclusión. Instituciones, corresponsabilidades, compromisos históricos generacionales,

---

México, por ejemplo, *no hay ni dinero*, ni mucho menos "servicios sociales suficientes", "útiles" y "accesibles".

formas nuevas y creativas de actuar y pensar, deben estar al servicio de la *vida* y no del terror, del desprecio, del hambre, de la muerte.

d) Ante tales exigencias, el desarrollo pleno y libre de las poblaciones longevas las constituirá como sujetos críticos históricos de liberación *promoviendo, luchando, realizando y viviendo, los más nobles ideales* (de los que alguna vez fueron testigos materiales nuestros ancestros; “los más viejos entre los viejos”). Vivir con “calidad de vida” significará dos cosas; por un lado, vivir en el placer y en la felicidad, por el otro lado, salir airoso de la tortuosa senda franqueada por la cínica e irresponsable insensibilidad ética para con las víctimas.

De ahí que “transformar el mundo” implica dos cosas: *transformar la interpretación y la actitud* hacia él. De la misma manera sucede con la exigencia ética de transformar el mundo de los ancianos en la co-responsabilidad solidaria. Las formas de cambiar *nuestra* interpretación y *nuestras* actitudes son: el acercamiento coexistente intergeneracional, la lucha frontal contra la miseria y la soledad de ellos, con ellos y desde ellos, recurrir a los grandes mitos plenarios de la vejez, saberse “perder” en el pasado para “encontrarse” en el presente y reencontrarse en el futuro (utopía, liberación históricamente posible) con ellos, que somos todos. Son éstas las certezas universales que confirman la fuerza de la fraternidad más poderosa que todas las fronteras con todos sus guardianes: es una fuerza que *nos debe* invadir como la esperanza (cansada pero no derrotada) y como el fuego sagrado de los hijos de *Huehuetéotl* rompiendo la noche.

# **BIBLIOGRAFIA**

## A

- Abreu, G.E.: *Las leyendas del Popol Vuh*, 3a. edit. Espasa-Calpe, México, 1964.
- Agustín de Hipona : *De morbis ecclesiae*, París, 1919.  
: *La Ciudad de Dios*, edit. Porrúa, México, 1959.  
: *Confesiones*, edit. Espasa-Calpe, México, 1948.
- Aquino Tomás de: *Summa Theologiae*, París, I, 1959.
- Anson, L.: *La negritud*, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- Arguedas José, M.: *Señores e indios*, edit. Arca, Buenos Aires, 1976.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, edit. Espasa-Calpe, México, 1969.  
: *Metafísica*, 9a. ed. edit. Espasa-Calpe, México, 1981.
- Aslan, A.: "Los misterios del envejecimiento" en *El correo de la UNESCO*, México, 1982.
- Ayuso-Gutiérrez, J. L. Mateo y Fuentenebro de Diego, F.: "Análisis etiopatológico y clínico de las depresiones en la Tercera Edad" en *Acta Psiquiátrica y Psicológica.: América Latina*, IIPyS., México, 1989.

## B

- Barash, D.: *El envejecimiento*, edit. Salvat, Barcelona, 1987.
- Belloch, A.: *Manual de psicopatología*, edit. Pronolibros, Madrid, Vol. 2, 1991.
- Ben-Sasson, H. H.: *Historia del pueblo judío*, edit. Alianza, Marid, 1988.
- Bentham, J.: *Deontology, or the Science of Morality*, Brith London, 1934.
- Berkeley: *Principies of Human Knowledge*, Orbis Books, New York, 1967.
- Betancourt, W.: *Práxis Filosófica*, "Martín Heidegger en diálogo" Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Colombia, Vol. 2, núm. 1, 1982.
- Beuchot, M.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, IIF., UNAM., México, 1992.  
: *Filosofía y derechos humanos*, edit. S.XXI, México, 1993.
- Bider, G. P.: "Senescence" en *British Medical Journal*, n. 15, 1932.
- Bise, P. R.: *Una vida nueva, la tercera edad*, edit. Mensajero Bilbao, Barcelona, 1976.



- Bjorksten, J.: "A common molecular basis for the aging syndrome" en *Journal of the American Geriatric Society*, N. 6, 1958.
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung.*, vol.1, aufbau-Verlag, Berlón, 1954.
- Bobbio, N., *De Senectute*, edit. Taurus, Madrid, 1997.
- Brailowski, J.: *El Cerebro Averiado*, edit. FCE., México, 1996.
- Braiwood, R.: *El hombre prehistórico*, edit. FCE., México, 1991.
- Brice, P.: *Historia de la filosofía*, v.2, "La filosofía griega" (comp.), edit, S. XXI, México, 1991.
- Bruno, S.: *Die Entdekung des Geistes, Studren zur Entehung des europäïsschen Denkens bei den Griechen*, 3a. ed., Hamburgo, 1955.
- Buendía, J.: *Envejecimiento y psicología de la salud*, (comp). Edit. S. XXI, Madrid, 1995.
- Buber, M.: *Ich und Du*, Leipzing, 1936.

### C

- Calderón, N.: *Depresiones (Causas, manifestaciones y tratamiento)*, edit. Trillas, México, 1984.
- Cardenal E.: *Cántico Cósmico*, ITESO, México, 1991.
- Carstensen, L. L. Y Edelstein, B. A.: *Gerontología Clínica: envejecimiento y sus transformaciones*, edit. Martínez de la Roca, México, 1989.
- Ciceron, M. T.: *De senectute dialogus*, París, 1900.
- Cohem, G. D.: *Envejecimiento cerebral*, edit. Desclée de Brower, Bilbao, 1991.
- Comas, J.: *Manual de antropología física* 2a. ed., UNAM; ITA., México, 1986.
- Comfort, A.: *The biology of scence*, New York, Rinehart, 1956.
- Confucio: *Las Analectas*, edit. AIDAX, Barcelona, 1981.
- Clément, O.: *Sobre el hombre*, ediciones Encuentro, Madrid, 1983.
- Cutler, R.: *Proccedings of the National Academy of Sciences*, núm 11, vol. 72. 1975.

## D

- D Cue M.: *El desciframiento de los glifos mayas*, edit. Nueva Visión, México, 1996.
- Da Dai'lijj o Ritos del Dai el viejo*, (anónimo), edit. claridad, Buenos Aires, 1976.
- Darwin, Ch.: *El origen de las especies*, edit. linotipo, Bogotá, 1958.
- Davison, D.: *Mente, mundo, acción*, edit. Paidós/ICEUAB, Barcelona, 1992.
- De Beauvoir, S.: *La vejez*, edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1980.
- De Cadiz Luis, M.: *Historia de la literatura patristica*, edit. Nova, Buenos Aires, 1954.
- de Chardin, T.: *El porvenir del hombre*, edit. Taurus, Madrid, 1962.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, edit. Pre-textos, Madrid, 1988.
- della Mirandola, P.: *Discurso de la dignidad del hombre*, edit. Nacional, Madrid, 1986.
- Descartes, R.: *Reglas para la dirección del espíritu*, edit. Porrúa, México, 1984.
- : *Discurso del método*, edit. Porrúa, México, 1984.
- : *Meditaciones metafísicas*, edit. de Vidal Peña, Madrid, 1997.
- De Unamuno, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, edit. Aguilar, Madrid, 1957.
- Dilthey, G.: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Verlag-Tübingen, 1961.
- Dubois, E.: *El pithecanthropus erectus en la Isla de Java*, edit. Losada, Buenos Aires, 1947.
- Duviols, P.: *Dioses y hombres de Huarachori*, edit. s. XXI, México, 1975.
- Drioton, E. y Vandier, J.: *Historia de Egipto*, edit. Eudeba, Buenos Aires, 1986.
- Dussel, E.: *Ética de la Liberación*, edit. Trota-UAM-I; México, 1998.
- : *Ética Comunitaria*, edit. Paulinas, Madrid, 1992.
- : *Filosofía de la liberación*, ediciones Contraste, México, 1989.
- : *El humanismo semita*, edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

## E

Edelman, G.: *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988.

*El libro de los muertos* (anónimo); ediciones Claridad, Buenos Aires, 1953.

Esquilo.: *Los siete contra Tebas*, edit. Porrúa, México, 1972.

## F

Fernández-Ballesteros, R.: *Mitos y realidades sobre la vejez y la salud*, edit. Fundación Caja de Madrid, Barcelona, 1992.

Ferkiss, V.: *África en busca de una identidad*, edit. UTEHA, México, 1967.

Ferrater Mora, J.: *El ser y la muerte*, edit. Aguilar, Madrid, 1962.

Ferrey, G.: *Psicología patológica del anciano*, edit. Masson, Barcelona, 1991.

Feuerbach, L.: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Münche, 1928.

Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke, ed. de Fr. Medicus. 1996.

Fink: *Metaphysik und Tod*, Werke, Rowhlt Klassiker, 1932.

Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, 17ava. ed., edit. S. XXI, México, 1982.

: *El nacimiento de la clínica*, 4a. ed. S. XXI, México, 1983.

Frazer, J. P.: *La rama dorada*, edit. FCE. México, 1951.

Freud, S.: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

Fuentes Aguilar: *Salud y vejez*, edit. El Caballito, México, 1979.

## G

Gaboriau, F.: *El hombre y la muerte (diálogo con Karl Rahner)*, edit. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1969.

Galeano, E.: *Memorias del Fuego, I los nacimientos*, edit. S. XXI, México, 1982.

Gamow, G.: *Materia, Cielo y Tierra*, edit. Continental, México, 1980.

García Borrón, J. C.: *Séneca y los estoicos*. Instituto "Luis Vives", de Filosofía, Barcelona, 1956.

- Garibay, M. A.: *La literatura de los aztecas*, edit. Joaquín Mortiz, México, 1964.
- Gilson, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, edit. EUDEBA, Buenos Aires, 1972.
- Goldfarb, A.: "Psychiatry in geriatrics" en *Medicine Clinic in North American*, núm. 51, vol. 6, 1967.
- González, J.: "El sujeto moral en la ética griega" en *Crítica del sujeto*; UNAM-FFyL. México, 1990.
- Gordon, G. B.: *American Anthropologist*, New York, V. 4, 1902.

## H

- Hall A. Jeames: *La experiencia Jungiana (Análisis e Individuación)*, edit. Cuatro Vientos, Santiago, 1995.
- Hegel, W. F. : *Filosofía del derecho*. Edit. Juan Pablos, México, 1986.  
: *Fenomenología del Espíritu.*, edit. FCE. México, 1973.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 1963.
- Hinkelammert, F.: "La metafísica del empresario" en *Las raíces económicas de la idolatría*, edit. DEI., San José, 1993.
- Herodoto: *Tratado de Historia*. Edit. Linotipo, Bogotá, 1967.
- Hesíodo: *Los Trabajos y los Días*, edit. Linotipo, Bogotá, 1969.
- Hobbes, T.: *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Homero: *La Iliada*, edit. El Caballito, México, 1963.
- Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, edit-Porrúa, México, 1977.
- Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. Edit. Porrúa, México, 1962.

## I

- I'Ching (libro de las mutaciones)*, edit. Hermes, México, 1994.
- Informes del Boletín*: "Casa del jubilado", México, D.F.,  
XI-95; III-1996; IV-1996; I-1997; II-1997;  
X-97; XI-97; I-98; III-98.

*Informes Técnicos de la Organización Mundial de la Salud (OMS) "Psicogeriatría",*  
New York, 1972.

: OMS, "Neurología", 1997.

*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Informe de*  
1996, 1997, "La Tercera Edad en México", 1993.

*Informe sobre el XI Censo General de Población y Vivienda, México, 1990.*

## J

Japsen Glenn, L.: *Genetics, paleontology and evolution*, Princeton University,  
1944.

Janike, M.A.: *Geriatric Psychiatry and Psychopharmacology: A Clinical Approach*,  
Year Book Medical Publishers, Chicago, 1989.

## K

Kâgame, A.: *La philosophie bantu-rwanaise d l'etre*, París, 1957.

Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, edit. Porrúa, México, 1982.

: *Crítica de la razón práctica*, edit. Porrúa, México, 1982.

: *Metafísica de las costumbres*, edit. Porrúa, 1972.

Kats, D: *Psicología de las edades (del nacer al morir)*, edit. Tusquets, Madrid,  
1985.

Kaufman, I.: *Psicología normal de la vejez*, edit. Losada, Buenos Aires, 1987.

Kerényi, K.: *Die Mythologie der Griechen*, Zurich, 1951.

Kierkegaard, S.: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Werke, rowhlt  
Klassiker, 1910.

Kirchoft, P.: *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y*  
*caracteres culturales*, 2a. ed., edit. Alianza, Madrid, 1960.

Kübler-Ross, E.: *Una luz que se apaga*, edit. Pax-México, 1985.

## L

*La Santa Biblia*, Barcelona, 1968.

Lain, P.: *Teoría y realidad del otro*, edit. Alianza, Madrid, 1983.

: *La espera y la esperanza*, edit. Revista de Occidente, Madrid, 1957.

Leclere G.: "Sobre la longevidad en las especies" en *Histoire naturelle et particuliere*, Paris., 1749, t. II, pp. 575-577.

Lehr, U.: *Psicología de la senectud*, edit. S. XXI, Madrid, 1988.

León-Portilla, M.: *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM., IIH; México, 1984.

: *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya*, edit. FCE; México, 1964.

Levinas, E.: *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)*, edit. Sígueme, Salamanca, 1977.

*Dios, la muerte y el tiempo*, texto fijado notas y epílogo de Jaques Rolland, edit. Cátedra, Madrid, 1994.

*Libro de los libros de Chilam Balam.*: edit. FCE; México, 1948.

López, A.: *Los mitos del Tlacuache*, UNAM; IIA; México, 1986.

: *La educación de los antiguos nahuas*, ed. El Caballito, México, 1985.

## M

Macfarlane Burnet, F.: *La entereza de vivir* CONACYT/FCE; México, 1982.

Marek, J. S.: "Marxismus und hermeneutische Tradition", en *Phänomenologie und Marxismus*, Berlín, T. 1, 1966.

Marin, J.: *El alma China*, edit. Claridad, Buenos Aires, 1976.

Maritain, J.: *Los derechos del hombre*, edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

Marriot Alice y Carol, K. Rachlin: *American Indian mythology*, Apollo, New York, 1968.

Martínez, R.: *El origen del hombre*, ediciones UNAM, México, 1969.

Marx, D. y Engels, F.: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, edit. Andreuss, Colombia, 1972.

- : *La ideología alemana*, Ediciones Populares, México, 1984.
- Marx, K.: *Obras Completas*, México, 1956.
- Maturana. H. Y Valral, F.: *De máquinas y seres vivos (autopoieses: la organización de la vida)*, edit. Universitaria, Santiago, 1998.
- Mckay, C.: "Chemical aspect of aging" en *Cowdry, Problems of aging*, Williams y Wilkins, Baltimore, 1956.
- Medawar, P.: *The uniqueness of the individual*, New York, Basic Books, 1956.
- Médico Moderno: Sociedad y Geratría y Gerontología de México*, AC; 1980.
- Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1939.
- Metchnicoff: *Ensayos Optimistas*, edit. Interamericana, Buenos Aires, 1956.
- Montes Nuño: *La dialéctica platónica*, Instituto de Filosofía, Caracas, 1962.
- Mora, F.: *El ser y la muerte*, edit. Aguilar, Madrid, 1962.
- Morgas-Morgas, R.: *Gerontología Social (Envejecimiento y calidad de vida)*, edit. Herder, Madrid, 1989.
- Morley Silvanus, G.: *La civilización maya*, edit. FCE; México, 1956.
- Müller, A.: *Introducción a la filosofía*, edit. Losada, Buenos Aires, 1937.
- Müller, F. W.: *Die antropologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Gräberfeldes von Abusir-el-Melk*, Deutsche Orient, Herft 27 Leipzig, 1910.

## N

- Nohl, H.: *Antropología Pedagógica*, edit. FCE; México, 1950.

## O

- Obnega, T.: *L'Afrique dans l'antique: Egypte pharaonique Afrique noire*, París, 1973.
- O'khan Kabwasa, N.: "El eterno retorno" en *El correo de la UNESCO*, París, 1983.

- Oliver, R.: *Breve historia de África*, edit. Alianza, Madrid, 1972.
- Orgel, L.: "The maintenance of accuracy of protein synthesis and its relevance to aging" en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Oxford University, 1963.
- Ortiz Pedraza J. F.: *Envejecimiento: ¿programa genético o desgaste?*, Colección Científica, INAH; México, 1995.
- Otto-Apel, K., Dussel, E. y Fonet, B. R.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, edit. S. XXI, México, 1992.

## P

- Palma, R.: *Cien tradiciones peruanas*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas, 1979.
- Pearl, R.: *The biology of population growth*, Knof, New York, 1935.
- Periódico: *La Jornada*, núm. 120, 24 de junio de 1997, pp. 8-9.  
 , 21 de julio de 1998, p. 1.  
 , 20-22 de noviembre de 1998, pp. 12, 10-11.
- Platón: *Diálogos de Platón*, 6ª. Ed; edit-Porrúa, México, 1988.
- Phifer, J. F. y Murcel, S.: Etiologic Factors in the Onset of Depressive Symptoms in older Adults" en *Journal of Abnormal Psychology*, núm 24(3), 1986.

## R

- Rabinal-Achí (El Varón de Rabinal)*, 4a. ed; edit. Porrúa, México, 1981.
- Reich, W.: *Psicología de las masas del fascismo*, edit. Bruguera, Barcelona, 1995.
- Ricoeur, P.: *Temps et récit*, t. II y II, Sevil, París, 1983.  
 : *La metáfora viva*, edit. Europa, Madrid, 1980.
- Rodríguez Estrada, M., Corona Gutiérrez y Goñi, L.: *Creatividad en la Tercera Edad*, edit. Panorama, 1998.
- Rosenfeld, A.: *Prolongevity*, Knof, New York, 1976.



## S

- San Martín, H.: *Salud y enfermedad*, La Prensa Médica Mexicana, México, 1968.
- Sácher, B.: "Relation of lifespan to brain weight and body weight in mammals" en *Ciba Foundation Colloquia on Ageing*, vol. 5, 1964.
- Sartorius, N.: *Depressive Disorders a Major Health Problem*, Ayd Medical Communications, División of the Corporation, Baltimore, 1987.
- Sartre, J. P.: *El ser y la nada*, edit. Losada, Buenos Aires, 1969.  
: *Crítica de la razón dialéctica*, t. I-II; edit. Losada, Buenos Aires, 1975.
- Sausure, F.: *Curso de lingüística general*, edit. Nuevo Mar, México, 1982.
- Savater, F.: *Invitación a la ética*, edit. Anagrama, Barcelona, 1982.
- Scheler, M.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926.
- Schellings: *Werke*, I. Verlag, Stuttgart, 1915.
- Schltz, M; Schmitt, F. y Louge, P.: "United Analysis of Prose Memory in Clinical and Eiderly Populations""en *Developmental Neropsychology*, núm. 2, 1979.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als wille und Verstellung*, Verlag, Stuttgart, Werke 1, 1960.  
: *Sobre la vida feliz*, edit; Central, Buenos Aires, 1986.
- Selye, H.: "Stress and Aging" en *Journal of the American Gerontological Society*, núm. 18. 1970.
- Séneca, L.: *Epistulae ad Lucilium*, París, III, 1952.  
: *De la brevedad de la vida*, edit. Aguilar, Buenos Aires, 1954.  
: *De vita beata*, París, III, 1925.
- Simpson, G.: *An introduction to paleontology*, New Haven, Yale University, 1953.
- Soler, E.: "Über die Namen der in der Drasdenen Handschrift angebileten Maya Göter" en *Gesarrimele Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, T. 1, 1969.
- Spinoza: *Ética*, Nuestros Clásicos, UNAM., México, 1983.

Strob, R. y Black, F.: *The Mental Status Experimentation in Neurology*, Philadelphia, 1977.

Sullivan, E. y De la Paz, R.: "Neropsychology, Deficits Accompanying Striatomigral Degeneration" en *Journal of Clinical And Experimental Neropsychology*, núm. 13, 1984.

## T

*Tao-te King*, edit. Alfaguera, Madrid, 1978.

Taylor, Ch.: *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Orbis Books, 1979.

Thompson Eric, S.: *Sky bears, color and directions in Maya and Mexican religion*, Carnegie Institution of Wash., Publication, 436, contrib., 10 Washington, 1934.

Tolstoi: *Guerra y Paz*, edit. Porrúa, México, 1979.

Toynbee, A.: *L'histoire. Un essai d'interpretation*, Gallimard, París, 1951.

Tozzer, A.: *A Maya Whit bibliography and apprasemmt of the works noted*, Paper Peabody Museum, Harvard University, vol. 9, Cambridge, 1941.

Trias, E.: *La filosofía y su sombra*, edit. Seix Barral, Barcelona, 1983.

Tutor, P.: *El imperio del sol. Los Incas*, ediciones Quinto Centenario, Madrid, 1992.

## V

Vernat J, P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, edit. Ariel, Barcelona, 1973.

Villoro, L.: *Creer, saber, conocer*, edit. S. XXI, México, 1982.

Voloshinov, V.: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.

## W

Waelhens, A.: *La filosofía de Martín Heidegger*, edit. UAP., México, 1986.

Walford, R.: *The immunology of ageing*, Williams and Wilkins, Baltimore, 1969.

Wismann A.: *Essays upon heredity and Kindred biological problems*, E. P.,  
Paulton/Oxford, Clarence Press, 1882.

## Y

Yi king. *La biblia China*, edit. Incógnita, Barcelona, 1981.

Yutang Lin: *Mi patria y mi pueblo*, edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1944.

## Z

Zubiri, X.: *Sobre el sentimiento y la volición*, edit. Alianza, Madrid, 1992.

: *Naturaleza, Historia, Dios*, edit. Sígueme, Madrid, 1953.

Zyhlarz, E.: *Zum Typus der Kaschintsche Sprache (Anthropos)*, Berlin, LV, 1960.