

Remo Bodei
Generaciones
Edad de la vida, edad de las cosas

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Remo Bodei

Generaciones

Edad de la vida, edad de las cosas

Traducción de
Maria Pons Irazazábal

Herder

Título original: Generazioni. Età della vita, età delle cose

Diseño de la cubierta: Purpleprint creative

Traducción: Maria Pons Irazazábal

Edición digital: José Toribio Barba

© 2014, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari

© 2016, Herder Editorial, S.L., Barcelona

1.^a edición digital, 2016

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3459-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

[1. LAS TRES EDADES DE LA VIDA](#)

[2. GENERACIONES](#)

[3. HEREDAR Y RESTITUIR](#)

1. Las tres edades de la vida

1. Entre juventud y vejez existe una simetría inversa: los jóvenes tienen poco pasado a sus espaldas y mucho futuro por delante; los viejos, por el contrario, tienen mucho pasado a sus espaldas y poco futuro por delante. Ante los jóvenes se despliegan las esperanzas, a los viejos no les quedan más que los recuerdos. En los primeros el futuro se abre a lo posible y, en la imaginación, se puebla de expectativas y de deseos; en los segundos el pasado supera las otras dimensiones del tiempo, mientras el presente se desliza, necesariamente y con un movimiento acelerado, hacia un futuro próximo en el que el mundo seguirá existiendo sin ellos.

Entre las distintas y tradicionales divisiones de la vida humana —además de la que contempla cuatro partes, siguiendo las estaciones del año, y de otras que, como en las estampas populares, distinguen hasta seis y ocho fases— domina la que se articula en juventud, madurez y vejez. El motivo de su clara preponderancia (extendida metafóricamente también al ciclo vital de las naciones y de las civilizaciones) procede de la repetida experiencia cotidiana del curso del sol: salida, cenit, ocaso. En esa división, la preferencia se asigna normalmente a la madurez, símbolo de plenitud, de glorioso mediodía, de cumbre de la parábola de la existencia y de objetivo alcanzado, equilibrio feliz entre memoria del pasado y proyección en el futuro. Según las palabras de Shakespeare, la madurez es «todo»,¹ aunque si leemos a Oscar Wilde, «ser inmaduros significa ser perfectos»,² no renunciar nunca a nuevos cambios.

La juventud es, por lo general, inmadura, inexperta, impetuosa, está colmada de deseos. La vejez, en cambio, es a menudo melancólica, resentida, irritable, temerosa y débil (etimológicamente, el viejo es «imbécil», porque tiene necesidad de apoyarse en un bastón, *in baculo*). La primera pasa rápidamente, avanza a grandes zancadas, movida por fuertes instintos y pasiones; la segunda —extenuadas o reducidas las energías propulsoras— se mueve, incluso físicamente, «a cámara lenta», arrastrando los pies hacia el pasado, la única dimensión del tiempo que le pertenece por completo y que todavía considera suya, mientras que el futuro, más aún que en otras edades, se cierne desvaído o amenazador. Al intentar atribuir retroactivamente un significado a la propia existencia, el viejo se da cuenta de que se halla ante una empresa imposible: «Tras haber intentado dar un sentido a la vida, adviertes que no tiene sentido plantearse el problema del sentido, y que la vida debe ser aceptada y

vivida en su inmediatez como hace la gran mayoría de los hombres. ¡No hacía falta tanto para llegar a esta conclusión!». ³

Mientras los jóvenes aspiran por lo general a conseguir bienes materiales e inmateriales, los viejos viven bajo el signo del agustiniano *metus amittendi*, del miedo a perderlo todo, de avanzar en el crepúsculo hacia lo desconocido o, tal vez, hacia la nada. Al comprobar, afligidos, que las energías del cuerpo y del espíritu desfallecen, experimentan una imparable hemorragia de vida. Por eso a menudo se confían a Dios, repitiendo inconscientemente las palabras del Salmista: «No me arrojes, llegado a la vejez, / ni al faltarme las fuerzas me abandones» (Sal 71,9-10). Sienten que la vida huye, con un movimiento tanto más acelerado cuanto más descienden al shakesperiano «valle de los años». Su miedo es entonces más inquietante que el de los más jóvenes, ya que —como advertía a comienzos del siglo XVIII Madame de Lambert en su *Traité de la Vieillesse*— son más conscientes de que «nous ne vivons que pour perdre» [«nosotros vivimos para acabar»]. ⁴

Esta distinción en tres franjas de edad, elaborada teóricamente por Aristóteles en la *Retórica*, me servirá de piedra de toque para comparar en primer lugar los cambios producidos en nuestra actual división de las edades de la vida. Examinémosla más de cerca. Para Aristóteles, los jóvenes «viven la mayoría de las cosas con esperanza; porque la esperanza mira a lo que es futuro, mientras que el recuerdo mira al pasado». Los viejos, por el contrario, no gozan del mismo modo de esta pasión: «Y son amantes de la vida, y más hacia su último día, porque el deseo tiene por objeto lo que no está o no se tiene, y aquello de que se carece se apetece más».

La plenitud, el luminoso y sereno mediodía de la vida del individuo, está en el punto medio, en la madurez, ya que la juventud peca por exceso y la vejez por defecto: «Cuanto de bueno se reparte entre la juventud y la ancianidad, todas las cosas que poseen unos y otros, todas las tiene también el hombre maduro, y de las cosas que a unos les sobran y a otros les faltan, posee lo que es moderado y adecuado». ⁵

Como observó agudamente Maquiavelo en sus *Discursos*, el juicio sobre el pasado se modifica al mismo tiempo que nosotros, varía con la variación de nuestros apetitos y con el desarrollo de nuestra experiencia. Lo demuestra el ejemplo de los viejos y de todos los «defensores» de las cosas pasadas, acostumbrados a «alabar» el tiempo que fue y a «criticar» el presente. Su actitud, añade Maquiavelo, solo sería justificable si los viejos conservaran las mismas pasiones y los mismos intereses de su juventud: «Así sería si los hombres conservaran toda su vida el mismo juicio y tuvieran las mismas pasiones; pero variando aquel y estas, y no el tiempo, no puede parecerles este lo mismo cuando llegan a tener otros gustos, otros deseos y otras consideraciones en la vejez que en la juventud. Con la edad van perdiendo los hombres las fuerzas y aumentando su prudencia y su juicio, y necesariamente lo que les parecía en la juventud, soportable y bueno, en la ancianidad lo tienen por malo o insufrible; no es, pues, el tiempo lo que cambia, sino el juicio». ⁶

En épocas normales y pacíficas, el «hombre circunspecto», esto es, prudente y maduro de juicio y de edad, puede llegar a gobernar felizmente sus diferentes situaciones. Pero en épocas difíciles o de mutaciones rápidas, tiene más éxito el «impetuoso», el joven, que por naturaleza está abierto a lo nuevo, dotado de mayor osadía y de menor respeto por el pasado y por el presente. De ahí la tan famosa conclusión de Maquiavelo: «Yo creo firmemente esto: que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer, y es necesario, queriéndola doblegar, someterla y golpearla. Y se ve que se deja vencer más fácilmente por estos que por los que actúan con frialdad; ya que siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más feroces y la dominan con más audacia».⁷

Aunque en las culturas tradicionales la vejez generalmente ha sido exaltada (decía Demócrito que «la fuerza y la belleza son atributos de la juventud; pero la flor de la vejez es la moderación»),⁸ la juventud siempre ha sido elogiada por su belleza y energía, y no desde luego por su sensatez, y ha sido añorada en cuanto uno percibe que el color rosado y fresco del rostro y de los miembros (el *lumen iuventae purpureum* y el *verecundus color*) empieza a amarillear y a apercaminarse.⁹ Por esto, cuando uno se hace viejo, a menudo siente estupor y le embarga un absurdo sentimiento de incredulidad al constatar el cambio que se ha producido en sus rasgos: «¡Ay!, clamarás, al verte en el espejo, ¡oh Ligurino!, en mutación tan brusca: ¿Por qué, cuando más joven, no me rendí al amor, que ahora me turba? ¿O por qué ahora, cuando al fin me rindo, no vuelve a mis mejillas su frescura?». ¹⁰

Frente a los tradicionales elogios a la vejez (de Cicerón a Mantegazza) como edad en que se ha alcanzado la sabiduría, también es Maquiavelo el primero en comprender que en épocas caracterizadas por la «gran variación de cosas que se han visto y se ven cada día, más allá de cualquier humana conjetura»,¹¹ los viejos por lo general saben comprender menos su propio tiempo (y actuar en consecuencia) que los jóvenes. Debido a su menor flexibilidad para adaptarse a lo nuevo, se quedan tanto más rezagados cuanto más velozmente se desarrollan la sociedad y la cultura.

Como ya observaba Durkheim, el respeto por los viejos «se va debilitando con la civilización. Muy desenvuelto en otros tiempos, redúcese hoy a algunas prácticas cortesanas inspiradas en una especie de piedad. Más que temer a los viejos se les compadece. Las edades están niveladas. Todos los hombres que han llegado a la madurez se tratan casi como iguales. A consecuencia de esta nivelación las costumbres de los antepasados pierden su ascendiente pues no tienen cerca del adulto representantes autorizados».¹²

2. Es bien sabido que la memoria se pierde, si no se ejercita o si estuviera enferma;¹³ pero también es fácil constatar que los viejos recuerdan más los hechos que pertenecen a un pasado remoto que los acaecidos recientemente. Este último fenómeno fue estudiado y analizado, en 1881, por el médico filósofo Théodule Ribot en su libro sobre las enfermedades de la memoria, donde sostenía, desde un

punto de vista evolutivo, que los estratos más recientes de la conciencia y del cerebro (la corteza cerebral) son los más inestables, mientras que los elementales y arcaicos son más resistentes y duraderos y menos susceptibles de disolución. Lo que es complejo desaparece más fácilmente frente a lo que es más simple o menos vinculado a la experiencia de la repetición. Por consiguiente, los recuerdos más antiguos se conservan mejor que los más recientes, según afirma la todavía hoy célebre «ley de Ribot», citada a menudo en relación con una forma típica de amnesia senil: «Hemos demostrado que la destrucción de la memoria sigue una ley [...]. Es una regresión de lo más nuevo a lo más antiguo, de lo complejo a lo simple, de lo voluntario a lo automático, de lo menos organizado a lo más organizado. La exactitud de esta ley de regresión está comprobada por los casos, bastante raros, en que la disolución progresiva de la memoria va seguida de curación; los recuerdos se rehacen en el sentido inverso de su pérdida».¹⁴

Respecto a la experiencia vivida, Norberto Bobbio reformuló así la teoría de Ribot: «El viejo vive de recuerdos y para los recuerdos, pero su memoria se debilita día tras día. El tiempo de la memoria avanza al contrario que el real: los recuerdos que afloran en la reminiscencia son tanto más vivos cuanto más alejados en el tiempo estén aquellos sucesos. Pero sabes también que lo que ha quedado, o lo que has logrado sacar de aquel pozo sin fondo, no es sino una parte infinitesimal de la historia de tu vida».¹⁵

Cuando prevalecen las reminiscencias y el pasado domina sobre el presente, cuando la mayoría de las personas que se han conocido está muerta, una *immensa vivendi cupido*¹⁶ invade sobre todo a los viejos que, pese a sentir que la vida huye inexorablemente de su cuerpo y la lucidez abandona tal vez su mente, no se consideran tan mayores como para no creer que pueden vivir todavía un año más.¹⁷

3. Esa subdivisión de la vida en tres estadios se ha mantenido prácticamente sin cambios durante milenios. Las primeras grietas en esta partición no aparecen hasta finales del siglo XVII, cuando, una vez concluido el ciclo de las grandes epidemias de peste y de lepra, la población europea empezó a crecer y los niños ya no morían prematuramente con la misma frecuencia de antes. Es en esta fase histórica cuando, por el hecho de vivir más años, se vuelven más «reconocibles», y es en este período cuando la infancia empieza a distinguirse claramente del conglomerado de la juventud.¹⁸ Además, mientras que en las épocas anterior y posterior a la primera Revolución industrial los niños de entre seis y diez años se integraban en el núcleo familiar gracias, sobre todo, al trabajo precoz al que estaban obligados, su relación con los adultos solo adquiere un carácter predominantemente afectivo a partir de las clases medias urbanas del siglo XIX, cuando la edad laboral se retrasa bastantes años.¹⁹

Anteriormente, se valoraba poco la infancia. A los antiguos —Cicerón o Agustín—, la mera idea, que atraería a muchos de nosotros, de volver a ser niños les parecía

simplemente penosa. Catón, en el ciceroniano *De senectute*, sostiene: «Y si algún dios me concediera volverme de esta edad a la de niño otra vez, y llorar en la cuna, me resistiría mucho, pues no quiero desde el fin de la carrera volverme otra vez al principio».²⁰ En el siglo XVII el cardenal Pierre de Bérulle, amigo y confesor de Descartes, llegó incluso a afirmar que la verdadera pasión de Jesús no fue tanto la crucifixión como haber sido obligado a pasar por la infancia en su existencia terrenal.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y especialmente en la época romántica, la situación dio un vuelco con la exaltación y la idealización de la infancia. Con la aparición de los *Tres ensayos sobre la teoría sexual* de Freud (1905), y del psicoanálisis en general, se produce una confluencia con la tradición antigua, medieval y protomoderna, al afirmar que los conflictos, las heridas y el sufrimiento interior de los niños indican que esta fase de la vida no representa en absoluto el paraíso perdido y la presunta y tan ensalzada edad de la inocencia. Probablemente sin saberlo, Freud acaba confirmando así la convicción agustiniana de la maldad natural del niño: «Yo he visto y conocido a un niño que aún no sabía hablar. Tan celoso y envidioso estaba que miraba a un hermano suyo de leche lívido y con cara amarga. [...] Pero, ciertamente, no se puede llamar inocencia —cuando la leche mana abundante desde su fuente— oponerse al que está desesperadamente necesitado del mismo socorro y cuya vida depende del mismo alimento».²¹

Hoy en día las cosas han vuelto a cambiar, y en muchos países la infancia se ha prolongado más en el tiempo, porque «a la nueva generación se le ha pedido que no crezca demasiado; cada niño ha de seguir siendo *el* niño, una especie de muñeco irrompible»,²² un pequeño ser al que hay que adorar cada vez más y cuyos caprichos hay que satisfacer por entero. La adolescencia («edad incierta») y la juventud también se han retrasado, invadiendo progresivamente el período antes reservado a la edad adulta.

En la adolescencia, en especial, la personalidad es por naturaleza inmadura, caótica, está desorientada, es difícil de gestionar no solo para quien la atraviesa en confusa búsqueda de sí mismo, sino también para los padres y para los educadores. El malestar se acentúa en las épocas en que se debilita el respeto debido a las jerarquías tradicionales, se relaja la disciplina antes vigente y ya no se practican solemnes ritos de paso a la edad adulta. Para Erikson, la adolescencia representa el momento crucial en la vida de los individuos, aquel en el que se construye la identidad a través de múltiples turbaciones, conflictos y crisis. Si el alcance y la consistencia de la personalidad se ensanchan elaborando e incluyendo los elementos que antes se le resistían, se le escapaban o le eran indiferentes, el dolor de las decisiones que hay que tomar contribuirá finalmente a robustecer el carácter.²³ gracias a un proceso análogo al de las ostras, que transforman en perla, aislándolo y envolviéndolo, el factor de molestia y de sufrimiento que se ha introducido en su cuerpo.

4. Si bien en algunas partes del mundo la mortalidad infantil todavía es alta y la esperanza de vida corta, la vejez se ha prolongado, especialmente en Occidente, hacia una «edad bis» potencialmente productiva (la que los ingleses llamaban, refiriéndose a los ancianos más robustos, la *green old age*). De modo que la madurez ya no es «todo» ni la vejez es sinónimo de declive y decrepitud. No representa ya solamente la sabiduría o la fría antecámara de la muerte, sino el estadio alcanzado por numerosos hombres y mujeres que gozan de una relativa buena salud y que (conscientes de tener un cuerpo, con frecuencia silencioso e ignorado durante la juventud porque estaba libre de enfermedades o discapacidades, mientras que ahora está marcado inevitablemente por algún achaque) quieren concederse las diversiones, los placeres, el tiempo libre y los viajes a los que antes tuvieron que renunciar. El papel y el sentido de la madurez como punto de encuentro entre generaciones y en la educación de los hijos actualmente se han reducido, y tal vez todo el mundo querría decir sí al deseo de Bob Dylan: «Forever young, forever young / May you stay forever young» [Siempre joven, siempre joven / que siempre permanezcas joven].²⁴

En el imaginario colectivo de culturas como la nuestra, en la que se induce a la gente a perseguir la eficiencia, la prestancia física, un aspecto atractivo y la satisfacción inmediata de los deseos, la vejez con frecuencia se enmascara y se niega hasta el punto de comportarnos como si no existiera. Se ha convertido ya en la sutil línea de demarcación entre una madurez prolongada y el momento en que se es consciente de precipitarse hacia el final. ¡Ay de aquel que se rinde al paso del tiempo, del que alza la bandera blanca ante su inexorable avance, del que no practica el *fitness* y descuida el aspecto físico! ¡Ay de aquel que no borra u oculta los signos de la edad mediante cremas, lociones, tintes, trasplantes de cabello, dietas férreas, masajes, gimnasios, entrenador personal y cirugía plástica!

Es cierto que los resultados no siempre son satisfactorios o gratificantes, es más, como bien sabía Pirandello cuando esos remedios todavía no estaban extendidos, a menudo resultan hasta patéticos. Al expresar piedad por las manifestaciones aparentemente más ridículas del esfuerzo por pretender seguir pareciendo jóvenes, Pirandello muestra cómo esa «anciana señora», con los cabellos teñidos, «untados de no se sabe bien qué horrible grasa, y luego burdamente pintada y vestida con ropas juveniles», quizá no encuentra ningún placer en vestirse «como un loro [...] sino que tal vez sufre a causa de ello y lo hace solo porque se engaña piadosamente y piensa que, vestida así, escondiendo sus arrugas y sus canas, conseguirá retener el amor de su marido, mucho más joven que ella».²⁵ Sin embargo, desde que la cosmética y la cirugía plástica hicieron grandes progresos, como ocurre ahora, y nos «embellecemos» para nosotros mismos y no solamente para los demás, el miedo a parecer «mamarrachos» se ha reducido hasta desaparecer casi por completo.

Se desvanece así también la visión relativamente más positiva de la vejez que, respecto a la de Aristóteles, tenían los romanos, para quienes esta no solo constituía «la edad más digna del hombre», debido a la sabiduría y experiencia acumuladas,²⁶

sino que tenía también, en sus representantes, en la *gravitas* de su comportamiento, el ancho y majestuoso estuario del río de la tradición, que siempre aumenta su caudal gracias a los afluentes de las nuevas generaciones.

5. La prolongación de la esperanza de vida tiene también un aspecto muy negativo, que cada vez es más evidente: el aumento, entre las enfermedades invalidantes o en todo caso graves, de las llamadas demencias seniles, especialmente del Alzheimer, que supone el 50 por ciento de los casos. El resto se subdivide entre la enfermedad de Pick (que mantiene intacta durante más tiempo la capacidad de leer y de escribir y que se caracteriza por la agitación psicomotriz) y las demencias de origen vascular, tumoral, infeccioso o traumático. Se calcula que el 30 por ciento de los ancianos de 85 años padece la enfermedad de Alzheimer (actualmente están afectadas en España entre 600 000 y 800 000 personas y se calcula que en el 2050 la padecerá una de cada 85 personas en todo el mundo).

Además de por la pérdida del sentido de la orientación, la reducción de la movilidad y los frecuentes cambios de humor, esta enfermedad se caracteriza por un progresivo deterioro de las facultades superiores que se habían ido desarrollando con el tiempo: la memoria, la inteligencia y la voluntad (en resumen, todo se conjura para provocar la progresiva extinción de la conciencia). Concretamente se ven afectadas la memoria pasada (que se refiere a episodios tanto del pasado remoto como del pasado reciente), la memoria semántica (que consiste en no encontrar las palabras adecuadas, en confundir y enredar las frases hasta culminar con la afasia) y la memoria procedimental (que se manifiesta en la incapacidad de realizar operaciones, incluso sencillas, que antes se realizaban de manera automática). Curiosamente, si es cierta la teoría de los tres cerebros elaborada por Paul MacLean —el reptiliano, el más antiguo, responsable de los impulsos y de los apetitos, el límbico y el neocórtex —²⁷ parece que el primero es el que más intactas conserva sus funciones, como demostraría la especial atención que los pacientes muestran por las películas pornográficas.

En resumen, la persona afectada de Alzheimer en su estadio más grave ya no sabe quién es, no es capaz de relacionar, está desorientado. Su identidad personal (término acuñado por el filósofo John Locke en la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de 1694) solo es posible si no se corta el hilo de la memoria de las cosas pasadas y no se extingue el *concern*, la preocupación por las cosas futuras.²⁸

Desgraciadamente, aunque el conocimiento del fenómeno del Alzheimer avanza muy deprisa gracias a las investigaciones cada vez más rigurosas, los medios para aliviar o retardar la enfermedad avanzan a una velocidad mucho más lenta: excepto algún proyecto prometedor, desde hace cuarenta años se utilizan los mismos y escasos fármacos. Y no se trata, como en el caso de las enfermedades raras, de una falta de inversiones por parte de las grandes industrias farmacéuticas que —como

demuestra el ejemplo de la Viagra en el caso de los ancianos— tienen muchísimo interés en desarrollar esta investigación.

6. Sostener que lo que caracteriza a los jóvenes es la esperanza, como afirmaba Aristóteles en su tiempo, resulta hoy, especialmente en muchos países o continentes, una especie de trágica ironía (basta pensar en las elevadas tasas de desempleo que padecen actualmente los países mediterráneos). Y afirmar que los viejos, en sociedades gerontocráticas como las nuestras, han sido «humillados por la vida» (como dice asimismo Aristóteles),²⁹ a muchos de ellos les parece fuera de lugar.

Sin embargo, en un mundo que cambia a toda velocidad, a los viejos les resulta cada vez más difícil seguir el ritmo de los tiempos y subirse a la cresta de la ola de los cambios sin dejarse arrastrar por ella. En el momento en que los ancianos empiezan a ver que la vida se les escapa, a darse cuenta de que las energías, las funciones y las capacidades del cuerpo y del alma se debilitan, precisamente en los más sensibles y perspicaces el balance de la existencia tiende a dejar una larga estela de nostalgia y de amargura. A falta de arraigadas convicciones religiosas, metafísicas o ideológicas, ante la triste constatación de que todo proyecto de vida es esencialmente insaturado, inconcluso e imposible de concluir, la muerte les parece todavía más absurda. La perspectiva de experimentar la «soledad del moribundo» —morir en una clínica o en una residencia de ancianos, y no rodeados de los familiares, los amigos o los vecinos — hace que la vejez se contemple de una forma más dramática aún.³⁰ Por esto, su aceptación serena o resignada es menos frecuente que en el pasado y pocos son los que aceptan serenamente lo inevitable y, como decía Marco Aurelio de sí mismo, se preparan para morir como la «aceituna llegada a la sazón» que cae a tierra «dando gracias al árbol que la produjo».³¹

Mientras los últimos granos de vida caen en la clepsidra de los años, la sensación dominante de estar destinados a morir tal vez sin ninguna compensación en otra vida atenaza los ánimos, aunque actualmente lo que más se teme no es la muerte, sino el hecho de abandonar este mundo entre los tormentos de males incurables o entre las nieblas del marasmo mental. De modo que en la imaginación de muchos la muerte tiende a perder su siniestra solemnidad y, con ella, la esperanza de que represente tan solo un umbral hacia una especie de cambio de domicilio y no un salto irreversible hacia la nada. La fe ayuda hoy mucho menos que antes a dar una respuesta segura a la alternativa de si la muerte representa, en términos senequianos, *finis an transitus*? (también porque miles de millones de individuos esparcidos por todo el mundo la perciben como la última y definitiva estación antes de la nada).³²

Crece en esta fase la conciencia de que todos somos «aficionados de la vida», porque nos damos cuenta de que las cosas más importantes no se aprenden, de que no hay ningún método seguro para aprenderlas, y de que tampoco se pueden enseñar a los demás. O bien se aprenden, pero cuando es demasiado tarde y ya no sirve de nada haberlas aprendido. Como reza acertadamente el proverbio francés «Si

jeunesse savait, si vieillisse pouvait!». Todo sería sin duda mucho mejor si supiésemos anticipadamente, de jóvenes, qué caminos deberíamos tomar y si pudiésemos, de viejos, trazar planes a largo plazo gracias a las energías del pasado.

Con el aumento de la esperanza de vida, el número de ancianos ha crecido de forma notable, sobre todo en nuestras sociedades occidentales. Se calcula que «en un futuro la llamada “tercera edad”, es decir, el período que comprende desde la jubilación hasta alcanzar una expectativa de vida media, será de unos 35 años en el 2040»³³ (añado: si las reformas del *welfare state* y, más concretamente, de la seguridad social lo permiten).

Por otra parte, hoy en día no es imposible alargar considerablemente la duración de la vida. Tanto en universidades públicas como en instituciones privadas se están produciendo notables avances a partir del estudio de los telómeros, las secuencias de ADN no codificante situadas en los extremos de los cromosomas eucarióticos, esos pequeños bastoncillos que se encuentran en nuestras células somáticas, esto es, las que nos sirven para la reproducción y cuya longitud disminuye cada vez que se replican. La muerte definitiva de las células (y, por tanto, la nuestra) se debe al progresivo acortamiento de estos mismos telómeros, que constituyen bombas de relojería, formas paradójicamente espontáneas de suicidio programado del organismo. En 1989 se descubrió una enzima, llamada telomerasa, que ralentiza el acortamiento (o sea, utilizando un lenguaje técnico, añade secuencias repetitivas de ADN no codificante a un terminal de los filamentos de ADN en la zona de los telómeros). Por tanto, se está estudiando y experimentando la posibilidad de introducir —no sabemos cómo, no sabemos cuándo, no sabemos ni siquiera si este proyecto es realmente realizable— esta enzima en nuestras células a fin de obstaculizar y ralentizar el acortamiento progresivo de los telómeros y de hacernos, si no inmortales, mucho más longevos o, siendo realistas, capaces de frenar en cierta medida la degeneración de los tejidos.³⁴

A través del proyecto SENS, *Strategies for Engineered Negligible Senescence*, el genetista y bioingeniero británico Aubrey de Grey cree que puede prolongar enormemente la duración media de la vida humana en un plazo relativamente breve. Dentro de unos decenios o antes de acabar este siglo, podremos, según de Grey, llegar a vivir progresivamente doscientos años o más y, muy a largo plazo, hasta mil. A partir del eslogan «La edad es curable», en el departamento de genética de la Universidad de Cambridge de Grey ideó, planteó como hipótesis o elaboró una serie de procedimientos para vencer la vejez, gracias a la reparación del deterioro de las células (uno de estos procedimientos es el uso de células estaminales desprovistas de telómeros). Esas células tendrán una duración presumible de unos diez años, pero el procedimiento se podrá repetir. De Grey sugiere además la posibilidad de ayudar a las células a no deteriorarse insertando en ellas genes derivados de enzimas procedentes de microorganismos de la tierra y del ADN mitocondrial, o utilizar vacunas contra los componentes de las células que provocan el envejecimiento o, incluso, curar, en determinados órganos, la atrofia de las células en vez de aceptar

resignadamente su pérdida. Si estos programas de investigación llegaran a realizarse (han sido criticados a menudo por la comunidad científica), ¿no es probable que nos invadiera el *taedium immortalitatis*? ¿No deseáramos ardientemente la muerte, como Elina Makropoulos, la protagonista de una pieza teatral de Karel Čapek, que, tras vivir 337 años, decide finalmente rechazar el elixir de la larga vida?³⁵ Y además ¿qué sentido tendría vivir más años si no se curan también las enfermedades y achaques que amargan la vejez?

Por otra parte, hay células inmortales que uno querría evitar: las del cáncer, por ejemplo, que se reproducen hasta el infinito precisamente porque carecen de telómeros (aunque parece que en un futuro no muy lejano podrá activarse la telomerasa en el caso de algunos tumores). Declina la «naturaleza humana» tal como la hemos conocido hasta ahora y, gracias a la biotecnología, quizá se alterará también, en un futuro imprevisible, la actual división de las edades de la vida.

2. Generaciones

1. Desde un punto de vista cronológico, la prolongación de los «extremos», tanto en el caso de la juventud como en el de la vejez, restringe el área de influencia de la madurez. Los jóvenes y los viejos, los hijos y los abuelos ganan así más espacio e importancia, real y simbólica, respecto a los padres y, más en general, respecto a las personas maduras de «mediana edad».

Ahora bien, ¿cuándo empieza y acaba —y en qué consiste— la madurez? La Biblia es la primera que nos ofrece una indicación precisa. Dice el Salmo 89: «Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los fuertes» (dicho sea de paso, en el Salmo 127 encontramos una expresiva imagen de la juventud en su proyección hacia el futuro: «Como flechas en mano de guerrero, así los hijos de la juventud»). Pese a no ser precisamente muchos los que siglos y milenios atrás alcanzaban la edad de setenta años, por no hablar de los ochenta, esa subdivisión ideal la popularizó Dante cuando, al comienzo de la *Comedia*, alude a la «mitad del camino de la vida» representada por el trigésimo quinto año, como se deduce del *Convivio*: «Y como Aristóteles, maestro de nuestra vida, percibió este arco de que ahora se habla, opinó que nuestra vida no era otra cosa que un subir y bajar; por lo cual dice, donde trata de la juventud y la vejez, que la juventud no es sino aumento de aquella. Difícil es saber cuál es el punto más elevado de tal arco, por la desigualdad que antes se ha dicho; mas creo que en los más, entre los treinta y los cuarenta años. Y me parece que en los perfectamente conformados está en los treinta y cinco años».¹ Aristóteles, sin embargo, es menos preciso y deja una franja de oscilación de un lustro: «El cuerpo está en la madurez desde los treinta años hasta los treinta y cinco, y el alma alrededor de los cuarenta y nueve».²

En *Economía doméstica* —obra atribuida por algunos a Aristóteles, pero que probablemente es de su escuela— el año trigésimo quinto se convierte en la línea divisoria exacta desde un punto de vista económico, de modo que durante los primeros treinta y cinco años de vida son los padres los que deben ayudar a los hijos, mientras que durante los segundos son los hijos los que deben ayudar a los padres.³

Por otra parte, la edad de la vejez era bastante incierta y variable y coincidía a menudo con la marcada por la «imposibilidad para el individuo de mantenerse con sus propias fuerzas y de asumir sus tareas y obligaciones. Al carecer de cánones de categorización homogéneos y unánimemente aceptados, a menudo se confunde a los viejos con los incapaces y los inválidos, dentro de una franja de edad de límites

extremadamente irregulares. [...] Si bien en la Antigüedad el término *senex* podía aplicarse tanto a un individuo de cuarenta años como a uno de setenta, con distintas gradaciones según los grupos sociales de pertenencia y las funciones desempeñadas, los sesenta años, elegidos normalmente por las estadísticas y por muchos estudiosos contemporáneos como *turning point* hacia la vejez, son los mismos que estableció san Agustín como inicio del envejecimiento».⁴ A falta de un sistema consolidado, eficiente y amplio de seguros estatales o privados (que sin embargo existía y en parte funcionaba), el mantenimiento de las generaciones y su sucesión se produce por lo general en primera instancia en el seno de las familias, donde el cuidado de los padres ancianos era —y sigue siendo— una forma de corresponder a la asistencia y educación recibidas.

Hay que tener en cuenta, no obstante, la diferencia entre los modelos teóricos y las situaciones concretas, del mismo modo que hay que desmentir la idea de que en el pasado reinaba en las familias el afecto y la reciprocidad (basta dirigir la mirada a la Grecia antigua, a *Las nubes* de Aristófanes o a las comedias de Menandro para comprobar las relaciones poco idílicas entre padres e hijos, o a las de Plauto para ver la rivalidad entre padres e hijos por el amor de una hetaira)⁵ y que los ancianos siempre eran acogidos y cuidados con afecto. Además, la asistencia a los ancianos no recaía tan solo en la familia, «(entendida como grupo de personas que viven juntas o como red parental), sino también en la colectividad (representada por redes de amistad y de vecindad, instituciones, gestos caritativos, Estado). Un escenario que desmiente la naturalidad del vínculo solidario entre las generaciones y pone en evidencia su construcción a través de los instrumentos jurídicos y las prácticas sociales de negociación entre ámbito público / institucional y privado / familiar».⁶ En la antigua Grecia, por ejemplo, existía el *eranos*, una especie de sistema voluntario de aportaciones para asegurarse la supervivencia en caso de desgracias imprevistas o de falta de ingresos. En Roma, los recursos procedían de una especie de caja de ayuda mutua para artesanos u obreros pertenecientes a corporaciones —las *sodalitates* o *collegia opificum*— y, a veces, de la distribución por parte del Estado de los bienes de quien moría sin dejar testamento.⁷ Los «pobres honrados», los inválidos (sobre todo si es por causa de guerra) siempre habían gozado de ayudas y beneficios por parte de las instituciones eclesiásticas o políticas a través de las parroquias, hospicios, hospitales, comedores y, especialmente a partir del siglo XVI, gracias a las *Poor Laws* de diversos países.

Aristóteles, no obstante, en el primer libro de la *Política* planteó de forma coherente el mantenimiento y la propagación de la vida física (de la *zoê*) en el seno de la familia, es decir, en una fase preestatal, caracterizada por el dominio del marido sobre la mujer, de los padres sobre los hijos y de los amos sobre los esclavos. El amor de los padres por los hijos pequeños (sobre todo, de las madres) es gratuito e intransitivo, es decir, no exige ser correspondido. Aristóteles reconoció que, a diferencia de los componentes de la «masa», que por ambición prefieren ser amados a

amar, las madres aman a sus hijos sin esperar ser amadas por ellos: «Bien lo demuestran [...] al recibir su mayor placer del amor que ellas dan. Algunas, en efecto, incluso creen bueno entregar a sus hijos para que sean alimentados: ellas aman con plena conciencia de su amor, sin buscar ser correspondidas a cambio de ello, tanto más que ellos no pueden hacerlo. Parece que les basta con ver a sus hijos felices, y su ternura no disminuye por el hecho de que sus pequeños, en su estado de ignorancia, no pueden devolverle los sentimientos que una madre tiene derecho a esperar de ellos».⁸ Por parte de los hijos, la verdadera devolución de este amor y de esta ayuda a ambos progenitores se produce precisamente en el momento culminante de la vida, en torno al trigésimo quinto año. Respecto a los deberes recíprocos entre las generaciones, aunque prescindiendo de la edad límite de los treinta y cinco años, este modelo de correspondencia se ha mantenido en Europa durante casi dos milenios.²

Más tarde, sin contar las *Poor Laws* inglesas de los siglos XVI y XVII o el *Wohlfahrtsstaat* programado por el Código de leyes prusiano de 1794 (el *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*), fue Bismarck quien introdujo, entre 1884 y 1889, los seguros de enfermedad y de vejez.¹⁰ En Italia, la seguridad social empezó a definirse unos diez años más tarde, a partir de la «Carta della mutualità» de 1898, y del momento en que Giolitti impulsó primero la institución, en 1900, y luego la distribución a precios controlados, de la «quinina de Estado» (a raíz del descubrimiento de Giovanni Battista Grassi, que atribuía al mosquito anófeles la causa de la transmisión del plasmodio, responsable de la malaria).

Técnicamente, no se puede hablar de *welfare state* hasta la *Social Security Act*, promulgada en Estados Unidos en 1935 o, mejor aún, hasta la introducción de las políticas sociales en el Reino Unido, presentadas en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial y formalizadas en el Plan Beveridge, que lo consideraba como un *State of Justice*, que debería asegurar la «libertad de vivir sin penurias» a todos los ciudadanos. Aunque para algunos estudiosos el *welfare state* carece de consistencia conceptual y se reduce a un proceso histórico de *changing balance of public and private power*, se puede considerar una buena definición la siguiente: «Se entiende por “Estado social” el conjunto de iniciativas adoptadas por los distintos países en el ámbito de la asistencia, de la previsión, de la sanidad, de la regulación del trabajo y, más en general, para la protección de las clases más débiles. Fruto de la Revolución industrial y de la necesidad de ofrecer alguna respuesta a los graves problemas originados por el nacimiento de la economía de mercado, el Estado social —y antes que este, las políticas de lucha contra la pobreza y la marginación— ha adquirido valor y connotaciones diferentes según los períodos históricos».¹¹

Desde sus formas más rudimentarias hasta prácticamente el día de hoy, el *welfare state* ha alimentado nuestras vidas y ha promovido la multiplicación de nuestras necesidades y de nuestros deseos. Con el conjunto de leyes y de procedimientos administrativos, la solidaridad intergeneracional ha pasado claramente del ámbito de

la familia al exterior de ella, no solo al Estado y sus instituciones, sino también a las Iglesias, que han ido adquiriendo conciencia de su misión social y de su papel de suplentes de las carencias del Estado en la educación de los niños y de los jóvenes, en la asistencia a los pobres y a los inmigrantes o en el cuidado de enfermos y ancianos.¹²

Tras haber alcanzado su punto máximo en los años sesenta y setenta del siglo pasado, el *welfare state* empezó su declive, que se acentuó, en el mundo occidental, en la época de las políticas neoliberales de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan y, más aún en Europa, con la crisis financiera y económica del 2007 / 2008. Según algunos analistas, las razones de este declive parecen estar relacionadas con el último cambio de estrategia del capitalismo para asegurarse su propia supervivencia. En efecto, a partir de 1945, el capitalismo promovió al principio con fuerza la extensión del *welfare state*; más tarde, tras la crisis del petróleo de 1973, impulsó incluso un aumento desmesurado del déficit público con objeto de calmar las tensiones sociales; finalmente, con la recordada crisis financiera del 2007, ha invertido sus tendencias anteriores, ha obligado a los Estados a poner en práctica una política presupuestaria extremadamente rigurosa (con riesgo de provocar una asfixia de la sociedad) y ha hecho que muchísimos individuos hayan tenido que contentarse con una «triste frugalidad».¹³

Las prestaciones del *welfare state* están disminuyendo de forma drástica, hasta el punto de correr el riesgo de que un siglo y medio de conquistas obreras, sindicales y civiles se reduzca, al menos en parte, a un simple recuerdo. Además, la crisis financiera ha puesto de relieve el hecho de que ya no es lícito ceder a los deseos, especialmente los adquisitivos, que se habían satisfecho con gran libertad en la época dorada del consumismo. Se vuelve a mirar hacia atrás en el tiempo, cada vez con mayor simpatía: en el terreno filosófico a los preceptos de la ética estoica, para la que, si queremos ser ricos, hay que ser pobres en deseos¹⁴ (el umbral de los deseos, para evitar además decepciones dolorosas, ha de mantenerse siempre bajo por precaución). Se niega así, de hecho, la tesis de Descartes, para quien «la falta que en esto solemos cometer no es nunca desear demasiado, sino desear demasiado poco».¹⁵ La incertidumbre del futuro nos empuja hoy, por una parte, a moderar el deseo de disfrutar de más bienes y servicios y, por la otra, a descubrir de nuevo valores inmateriales de felicidad (relajamiento, amistad, cultura, deporte) que no pueden medirse, porque no forman parte del PIB, sino del FIB, esto es, de la «Felicidad Interior Bruta».¹⁶

Me refiero, sobre todo, al proyecto de «decrecimiento» y de «abundancia frugal», fruto en parte del *wishful thinking* (pensamiento ilusorio), de la esperanza de sustituir la moderna *Gesellschaft* (sociedad), en que los individuos viven aisladamente como átomos, por la tradicional *Gemeinschaft* (comunidad) solidaria. Se trata de una perspectiva que mira con nostalgia hacia un futuro que lleva impresa la imagen del pasado, de la promesa de un retorno a una nueva edad de oro. Aunque este proyecto

en teoría puede favorecer la creación de modalidades inéditas de utilización de los recursos materiales e inmateriales, su posible realización comportaría un profundo y doloroso cambio de actitudes, de gustos y de políticas para el que muchos no parecen estar preparados. Y aunque existen loables intentos de poner en práctica este plan, al menos en el plano económico, activando la circulación de moneda crediticia con objeto de incrementar el intercambio de servicios o la adquisición común de alimentos, productos y servicios locales, no parece que sea realizable en un plazo de tiempo razonable.¹⁷

2. Según las palabras de Agustín, que tanto gustaban a Hannah Arendt, cada uno de nosotros, al nacer, constituye una novedad inimitable,¹⁸ inicia una nueva historia. Sin embargo, llega a una realidad ya construida y comparte con sus coetáneos y contemporáneos las vicisitudes de su tiempo. Por tanto, desde su punto de vista, cada persona se enfrenta al mundo de una forma similar, al menos en algunos aspectos, a la de los otros componentes de su generación.

Hay que distinguir, no obstante, entre generación en sentido biológico, como distancia temporal entre padres e hijos, y generación como conjunto de coetáneos que comparten determinadas experiencias históricas. Mientras que, según la primera acepción, se cuentan tres o cuatro generaciones por siglo, de acuerdo con la segunda, el período en que se comparten experiencias relativamente homogéneas elaboradas durante los años de formación se reduciría a quince años. Al menos esta es la propuesta de José Ortega y Gasset, uno de los pioneros en el estudio del tema, que sigue las indicaciones de Tácito.¹⁹ No obstante, ese período de tiempo supone una generalización indebida, porque el intervalo cultural entre las distintas generaciones depende de la lentitud o de la aceleración del curso de la historia en que se sitúan y de la densidad de los hechos significativos que en él se producen.

En su segundo significado, la generación es una «cohorte» de individuos que nacen, crecen y se desarrollan juntos.²⁰ Situándose en la intersección entre biografía e historia, participan, junto con sus coetáneos, de hechos históricos compartidos de una forma bastante similar y, por tanto, diferente de las otras tres o cuatro generaciones que son contemporáneas, que coexisten en el tiempo, aunque con las memorias diferenciadas y según los desniveles temporales que caracterizan, en cada una de ellas, su horizonte específico propio (como en el caso más frecuente de un abuelo, de un padre y de un nieto).²¹ En esta cohorte, cada uno recibe un *imprint* de las experiencias vividas sobre todo en los años de la juventud, un conjunto de vivencias suficiente para ser reconocido por los coetáneos como uno de ellos.

¿Cuáles son las experiencias que constituyen el fundamento de una generación?²² Aunque el uso de este concepto como comunidad de experiencias es criticado por algunos historiadores por vago e ideológico,²³ su sustitución por la noción de moda de «narraciones» que hay que deconstruir²⁴ no me parece mucho más clara.

Teniendo en cuenta que la idea de «acontecimiento» compartido por una determinada generación no debe incluir necesariamente tan solo los hechos de relevancia pública reconocida y que para los individuos también son muy importantes, evidentemente, los hechos privados y el porcentaje de su adhesión o distanciamiento de los hechos de su tiempo, puede decirse con bastante acierto que una generación está representada no solo por quienes, dentro de una misma franja de edad, han vivido una guerra, una revolución, el nacimiento o la caída de un régimen, o determinados hechos traumáticos o venturosos, sino también por quienes tienen en común los años en que destacaban personajes famosos y en que estaban de moda determinadas canciones o formas de expresión.

Porque también el lenguaje, principal vehículo de socialización, cambia con las generaciones y con su capacidad de captar al vuelo ciertas referencias. Del mismo modo que existe un léxico familiar, existe también un léxico específico generacional. ¿Quién si no los que pertenecen a las viejas generaciones pronuncia hoy expresiones como «duros a cuatro pesetas», propias del siglo pasado, o repite muletillas arcaicas como «de conformidad con»? Para el Horacio del *Ars poetica*, igual que existen generaciones de hombres, existen también generaciones de palabras: «Así como el bosque se despoja, al declinar el año, de la hoja, y otra fresca se viste, así perecen los vocablos añejos, y otros nuevos retoñan y florecen».²⁵

3. Según una espléndida imagen homérica, a la que alude el propio Horacio, también la humanidad se renueva igual que las hojas de los árboles: «Cual la generación es de las hojas, asimismo es también la de varones. Unas hojas al suelo esparce el viento, otras, en cambio, hace brotar el bosque al florecer con fuerza, y sobreviene entonces la sazón de primavera; así ocurre también con los varones: ese linaje brota, aquel fenece».²⁶ Como elementos de unión entre el pasado y el futuro, vidas provisionalmente englobadas en «lonchas de tiempo» (*slices of time*),²⁷ los individuos pasan la vida como autómatas miopes, sin ser capaces de entender del todo el mundo al que han ido a parar.

De modo que, para sobrevivir, toda cultura ha de transmitir, a través de las generaciones, lenguas, ideas, emociones y valores entre cuyos parámetros todo recién nacido se ve obligado a situarse y a orientarse. Sobre el fenómeno de la presencia conjunta de varias generaciones en un determinado período arroja luz el modelo de *Ungleichzeitigkeit* (no contemporaneidad) elaborado por Ernst Bloch²⁸ respecto a los desequilibrios temporales, esto es, a la no pertenencia a las mismas condiciones y perspectivas de cuantos viven en el mismo tiempo cronológico, pero no en el mismo tiempo histórico cultural. Por ejemplo, los miembros de las tribus amazónicas o de Borneo, aunque comparten el mismo año y día que los ciudadanos de cualquier ciudad europea, no comparten el mismo tiempo histórico.

La continuidad de la especie está asegurada por la continua sustitución de las generaciones a través del nacimiento y la muerte de las personas. Cada una de ellas

representa el eslabón de una cadena que se inserta entre los muertos del pasado, los recién nacidos y sus posibles descendientes (dice el Eclesiastés, para reforzar la tesis de que no hay nada nuevo bajo el sol: «Pasa una generación, llega otra, y la tierra siempre subsiste»).²⁹

El vínculo directo, físico, entre las generaciones viene dado precisamente por los padres, que dejan en sus hijos la primera y decisiva huella. La distancia histórica entre las generaciones —en cuanto percepción de su continuidad o discontinuidad— viene marcada, no obstante, por muchos otros factores. El principal es la fractura entre las respectivas experiencias, que se manifiesta sobre todo en el momento en que los padres fueron incapaces de «imaginar para sus hijos un futuro distinto de sus propias vidas pasadas». ³⁰ Entre los ejemplos de proximidad o distancia entre generaciones, la insistencia en la «juventud, juventud, primavera de belleza» constituye seguramente un rasgo característico de la ideología fascista, ligada a su vez al dannunzianismo, al futurismo y al arditismo. ³¹ Para mantener el propio equilibrio político frente a la monarquía, las clases moderadas y, en parte, la Iglesia católica, especialmente tras los Pactos lateranenses, el régimen tiene que apoyarse también en la tradición, en la autoridad y en el autoritarismo, concediendo así espacio a las viejas generaciones. En muchos otros casos, en cambio, como en la época de *Padres e hijos* de Turguénev, de 1862, la generación de los jóvenes nihilistas rusos entra en conflicto directo con las más antiguas o, como ha sucedido más recientemente, la generación del Sesenta y ocho traza una línea de demarcación nítida y explícita entre ella y las anteriores. ³² Todas las generaciones son, además, más o menos compactas y mantienen una continuidad o discontinuidad con sus contemporáneas no solo sobre la base de los espacios geográficos y políticos en que crecen y se desarrollan, sino también de la fuerza de las instituciones que las educan y las adoctrinan, de las leyes que las disciplinan y de las modas que las influyen. ³³

Aunque ya en la Argentina de 1918 los estudiantes se rebelaron contra el gobierno para obtener nuevos derechos en las universidades locales, las revueltas generacionales (y las estudiantiles en particular) constituyen por su extensión un fenómeno reciente. Lo que caracteriza los años sesenta del siglo XX es el carácter ubicuo de la revuelta. De Berkeley a París, de Berlín a Tokio, de Pisa a Milán, de Londres a Dublín se moviliza por contagio una generación que no ha conocido ni la depresión, ni la Segunda Guerra Mundial, y cuya motivación no proviene solo del ejemplo de los movimientos nacionales de liberación de las antiguas colonias europeas, de los hechos de Cuba o de la guerra del Vietnam, sino también de la percepción del fracaso de los partidos y de los sindicatos a la hora de afrontar los desafíos de la historia y las nuevas condiciones de vida de los pueblos. ³⁴

Los sociólogos y los historiadores han clasificado a las generaciones más modernas según unas categorías a veces pertinentes y a veces arbitrarias. Limitándose básicamente al mundo occidental (porque de las otras culturas se sabe poco y se ha estudiado poco), tras la generación heroica, que sufrió las experiencias traumáticas de

las dos guerras mundiales —el miedo, el hambre, el luto por la pérdida de hijos, padres, maridos y amigos, la inflación estratosférica— y, directa o indirectamente, la violencia de los regímenes totalitarios,³⁵ viene la generación «práctica» de los nacidos en torno a 1945, que, como se decía en Alemania, al oficio de las armas de sus padres, prefieren la profesión de dentista y, en general, buscan trabajos seguros y rentables.³⁶

Ya en tiempos más recientes llega la generación X, la que sucede a la oleada de los *baby boomers*, y que está constituida por los nacidos entre 1964 y 1979 (para algunos, esta generación se prolonga hasta los años noventa). Aunque menos numerosos que la generación precedente, sus miembros viven transformaciones históricas: el fin del colonialismo, la guerra fría, la disolución del imperio soviético y la discutida hegemonía de Estados Unidos.

La expresión «generación X» fue utilizada en primer lugar, en los años sesenta, para describir a la juventud británica de los *punk*, que (como indica el término, se refiere al que está subido de tono o a lo que está marchito) designa a los que han renunciado a toda esperanza de cambiar el mundo y se caracteriza por el nihilismo, por el rechazo a los valores anteriores y, sobre todo, por la sensación de representar a una generación perdida. Sus representantes siguen menos los dictados de la tradición y reivindican, por ejemplo, la homosexualidad y los vínculos sentimentales no sancionados por el matrimonio. Se trata, además, de la primera generación que sufrió una pandemia global como la del SIDA, con sus infaustas consecuencias, que se reflejan también en las generaciones siguientes con el nacimiento de huérfanos y de niños que ya han contraído la enfermedad.³⁷

Tras la generación X se ha hablado de la generación Y (o de los *Millennials*), pero periodistas y sociólogos se han recreado acuñando definiciones como *Generation Golf* (refiriéndose a la que vivió en los años ochenta del siglo pasado con un cierto grado de bienestar), *Shampoo Generation* (en la que los papeles de padres e hijos cambian con respecto a los modelos del Sesenta y ocho, con madres contestatarias e hijos conformistas o «teenager globales»)³⁸ o, incluso, *Fun Generation*, *Fear Generation* o *Generation Me*. Los rasgos distintivos que se les pueden atribuir son haber asistido al nacimiento y a la influencia de la televisión comercial, especialmente de los *reality shows*, y al desarrollo de las nuevas tecnologías (desde las que están relacionadas con las ciencias de la vida y con el mapa del ADN hasta los ordenadores, los teléfonos móviles y las redes sociales, adquiriendo en este último campo una familiaridad y competencia de la que carecen, en la misma medida, las generaciones anteriores). Recientemente se han visto seriamente afectadas por la crisis económica, por el predominio de la actividad financiera sobre la industria, por la precariedad y vulnerabilidad de la existencia y por la elevadísima tasa de desempleo.³⁹

En estos últimos decenios, la relación entre las generaciones se ha modificado sustancialmente. El fuerte descenso de la natalidad en Europa, Norteamérica y Australia atrae a estas áreas geográficas a los habitantes de los otros continentes,

donde la natalidad es más elevada y la pobreza más extendida. En las zonas relativamente más ricas del planeta, el índice de envejecimiento de la población y la inmigración han propiciado una relación distinta entre las generaciones, especialmente entre los que tienen trabajo y los desocupados y entre los jubilados y las personas en edad laboral. Entretanto, se ha acentuado la distancia entre las clases más necesitadas y las más acomodadas, situación que se intenta paliar mediante políticas, a menudo más sugeridas que reales, basadas en la ayuda a los más necesitados (en términos técnicos: institución del salario de ciudadanía, del salario mínimo, de la renta mínima garantizada o de la renta de participación).

4. Se ha discutido durante mucho tiempo, al menos desde los tiempos de Horkheimer y de Adorno, sobre el declive de la figura paterna, que empujó a los jóvenes del período de entreguerras a buscar un sustituto de la autoridad paterna en los jefes carismáticos del totalitarismo y a sustituir el freudiano superyó por los representantes del Superestado o del Superpartido.⁴⁰

También en tiempos recientes, se ha insistido mucho en la «incapacidad de los padres para concebir y aceptar su función de mediación», para desempeñar el papel de eslabón de unión con la generación siguiente,⁴¹ para ser los garantes de la protección y de la seguridad de la familia. Aunque existen algunas zonas del mundo donde la tradición todavía es fuerte y la cultura campesina y patriarcal no ha sido abandonada, en Occidente domina por lo general la tendencia a querer ser padres-hermanos y padres-amigos en vez de padres y madres capaces de ejercer la autoridad de su figura simbólica, es decir, a ser padres hiperprotectores frente a sus hijos, evitándoles cualquier tipo de trauma y no preparándolos así para la vida. La solidaridad, además de económica —en el doble sentido antiguo y moderno, esto es, en relación con la casa y con la sociedad respectivamente—, adopta ahora un matiz más afectivo (el hecho de señalar este giro en las costumbres no significa de ningún modo añorar el viejo autoritarismo o favorecer un frío, austero y jerárquico distanciamiento emocional frente a los hijos).

En los años setenta del siglo pasado, Christopher Lasch ya puso de relieve esta tendencia cuando observaba —con pesar manifiesto, pero sin distinguir suficientemente entre autoridad y autoritarismo, entre la necesidad de ser guiados y la exageración de los afectos— cómo el aumento de legitimación de las relaciones igualitarias había llevado a los padres a mantener una negociación continua y agotadora con los hijos, de modo que los padres se habían visto progresivamente obligados a defender su escasa autoridad recurriendo a pactos y a *covert manipulation*. Ocurre, pues, que en un «mundo despiadado» la familia ha dejado de ser un puerto de refugio. En concreto, la casa ya no logra consolar al hombre de las amarguras cotidianas frente a la creciente conflictividad social y la implacabilidad del mercado de trabajo. Nadie está ya suficientemente a salvo de las inclemencias de la vida: ni los adultos ni los niños.

La disgregación de la institución familiar va acompañada, según Lasch, de una desarticulación de los vínculos que unían amor y poder, sentimientos e instituciones, afectos y reglas. La familia se ha vuelto más porosa y permeable a los cambios, menos aislada y más parecida al resto de la sociedad. Los padres, a su vez, se han «proletarizado», y ha sido precisamente el debilitamiento de su autoridad «vertical» lo que ha provocado una creciente legitimación de las relaciones igualitarias, «horizontales» (el matrimonio como *companionship* y una mayor proximidad entre padres e hijos).⁴²

Cabe añadir que disminuye igualmente, en lo bueno y en lo malo, la distancia entre profesores y alumnos. Los profesores, igual que los padres, por un lado, se ven obligados a defender su autoridad y, por el otro, se ven inducidos a pactar, en una exasperante y confusa negociación, con los alumnos y sus familias y con la burocracia escolar y ministerial. Si bien esta situación provoca el efecto positivo de hacer que los docentes comprendan mejor las exigencias de los estudiantes y de ayudarles a acabar con los restos de autoritarismo, el resultado es que muchas veces la escuela pierde importancia como factor de crecimiento consciente de los estudiantes y como principal correa de transmisión cultural (y no solo biológica) entre las generaciones.⁴³ En la formación de los jóvenes, tienen hoy un papel más influyente los coetáneos que los adultos. Y son los medios de comunicación de masas (sobre todo los nuevos, como internet, los teléfonos móviles o las redes sociales, además de la televisión y la radio) los que les proporcionan tanto los modelos en los que inspirarse como una cantidad muy variada de principios y de materiales en bruto para construir la personalidad.

Este análisis es nuevo, pero la cuestión es antigua y ya fue planteada por Platón en la *República* e incluida en el propio «código genético» de la democracia, que extiende los ideales de igualdad y libertad allí donde «por naturaleza» existen desigualdades y jerarquías, como en la relación entre padres e hijos y entre profesores y alumnos. Y esto en el sentido de que «el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores». A su vez, «el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores; y en general los jóvenes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos en palabras y acciones; y los mayores, para complacerlos, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imitando a los jóvenes, para no parecer antipáticos y mandones».⁴⁴

Mientras en Platón esta supresión de las diferencias allana el camino a la tiranía, en el *Emilio* de Rousseau la equiparación del niño y del adolescente con el adulto en el sentido de compartir una humanidad común constituye en cambio la base misma de la democracia, en virtud de la progresiva maduración recíproca de las edades a través del cuidado y la responsabilidad de los adultos⁴⁵ (y de la comprensión recíproca de los universos mentales y sentimentales de los distintos estadios de la vida que nunca se superan del todo).

5. Aunque con intenciones completamente distintas, Alexis de Tocqueville ya había señalado la crisis y el cambio en el papel de los padres en el segundo volumen de *La démocratie en Amérique* (1840). Al hablar de los habitantes de Estados Unidos, describía no tanto la proximidad afectiva entre las generaciones como el relajamiento de sus relaciones en el seno de la familia, en sintonía con la progresiva y ya imparable liberación del individuo democrático de todos los vínculos impuestos por la tradición. De modo que, mientras en las sociedades aristocráticas el individuo es contemporáneo de sus abuelos y de sus bisnietos (porque se preocupa de honrar y respetar a sus antepasados y ama ya a sus descendientes, venerando a quien ya no existe y a quien todavía no existe), en las sociedades democráticas e igualitarias modernas —cuya incontenible vanguardia, según el aristocrático Tocqueville, es Estados Unidos— el individuo ya no recuerda a sus abuelos y no se interesa en absoluto por sus lejanos descendientes. Apenas se preocupa de los hijos, vive encerrado dentro de un pequeño círculo de familiares y amigos, y corre el riesgo de permanecer cercado «en la soledad de su propio corazón».⁴⁶

La figura paterna (tanto en términos simbólicos como reales) obviamente sigue existiendo y resistiendo. Incluso a veces se reivindica para ella un papel de más fuerza y prestigio para hacer frente a la deriva de la modernización, como ocurre por ejemplo en algunos países islámicos o, como sucede en otros lugares, para restablecer la primacía masculina resquebrajada por los procesos de emancipación de la mujer. Sin embargo, sobre todo en el mundo occidental y de forma mayoritaria, los padres parecen animados por el deseo de ser coetáneos de sus hijos. Esa misma actitud se extiende también a naciones en las que, hasta hace poco, dominaban las relaciones rígidamente «verticales» y jerárquicas, como por ejemplo en Japón, donde la compenetración de tradición y modernidad estaba garantizada por el hecho de que en la familia la autoridad estaba representada por el abuelo y no por el padre (lo cual, gracias al salto de una generación, unía a los jóvenes a un eslabón más antiguo de la cadena del pasado). En las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial, debido a la derrota y a la permanente presencia americana, al avance de la occidentalización, a los viajes al extranjero y al desarrollo tecnológico en el campo de las comunicaciones, la situación japonesa ha cambiado sustancialmente, también porque muchos jóvenes, al faltarles el ejemplo constante de los padres, alejados del hogar a causa de las largas jornadas de trabajo, han acabado sintiéndose abandonados y se han convertido en unos marginados.⁴⁷

No obstante, los abuelos todavía representan la memoria histórica de las familias, su archivo viviente no siempre suficientemente consultado y valorado, y también el elemento de enlace más antiguo en la sucesión de las generaciones. En muchos países asumen una función vicaria, afectiva y práctica, en el seno de la comunidad familiar (invirtiendo el modelo atribuido a Aristóteles, ocurre que a veces son los viejos los que ayudan a los jóvenes incluso después de haber cumplido treinta y cinco años).

Con la prolongación de la duración media de la vida de las personas, crece también el número de generaciones en el seno de cada familia, pero al mismo

tiempo, al menos en Occidente, cada vez que se sucede una generación disminuye el número de sus miembros, lo que normalmente debería favorecer a los posibles herederos.⁴⁸ No obstante, puede suceder que muchos ancianos, como viven más años, se ven obligados a utilizar para sus gastos personales el patrimonio acumulado o a entregar una parte importante a la persona que los cuida en vez de a sus descendientes. Ahora bien, la contribución de los abuelos a la solidaridad familiar, cuando se produce, es eficaz.⁴⁹ Permite que los nietos tengan más dinero para sus pequeños gastos, que los hijos complementen sus sueldos y, sobre todo, que las madres no tengan que trabajar tan duramente fuera de casa.

La aportación de los ancianos es importante, siempre que no sufran un deterioro físico o mental, una enfermedad crónica o falta de autonomía, en cuyo caso constituyen más bien una carga; o también que no padezcan una alteración en el carácter, cosa que les vuelve intolerantes, desmemoriados o malhumorados. Es una situación conocida desde siempre: ya en el teatro romano el anciano, cuando no es descrito como flemático, jovial o agudo, aparece a menudo como colérico, simplón o hasta disoluto.⁵⁰ Horacio equipara su carácter a los *incommoda* de la vejez: «Muchos son los inconvenientes que acosan al viejo, ya porque busca ganancias y, tras encontrarlas, el pobre no las toca y teme servirse de ellas; ya porque todo lo hace lleno de miedo y sin entusiasmo; a todo da largas y pospone las esperanzas; carece de iniciativa y se angustia por el futuro; intratable y gruñón, es dado a alabar el tiempo pasado, cuando él era niño, y a corregir y censurar a los jóvenes».⁵¹ También por esto, como decía Terencio de la vejez, que en aquella época llegaba mucho antes, *senectus ipsa est morbus*.⁵² Para suavizar el juicio negativo sobre los ancianos, el propio Horacio añade, como misericordioso *memento*, que cada uno de nosotros —viejo, adulto o joven— está sometido al triste y común destino de la muerte: «Lo mismo para todos... Nuestros nombres se agitan en la urna del destino; y, tarde o pronto, nuestra suerte sale, nos embarca y nos hunde en el abismo».⁵³

Desde una perspectiva más amplia, mientras que los abuelos, los padres y las instituciones pierden autoridad, no solo la distancia entre las generaciones resulta evidente, sino que —como ocurre de hecho hoy en día, en una época de precariedad económica y existencial— la familia se convierte en el principal amortiguador de los efectos negativos provocados por la rebaja de las prestaciones del *welfare state*, por la crisis económica o financiera y por la falta de trabajo, sobre todo para los jóvenes: «El declive en el nivel de vida también se manifiesta en los cambios en las pautas sociales, así como en los fríos datos económicos. Un número cada vez mayor de adultos jóvenes vive con sus padres: aproximadamente un 19 por ciento de hombres de entre 25 y 34 años de edad, lo que supone un aumento frente al 14 por ciento de una fecha tan reciente como 2005. Para las mujeres en ese mismo grupo de edad, el aumento fue desde el 8 por ciento hasta el 10 por ciento. Estos jóvenes, a los que a veces se denomina la “generación bumerán”, se ven obligados a quedarse en casa, o a volver a su hogar después de terminar sus estudios, porque no pueden permitirse

vivir de forma independiente. Incluso una costumbre como el matrimonio se está viendo afectada, por lo menos por el momento, por la falta de ingresos y de seguridad. En tan solo un año (2010), el número de parejas que vivían juntas sin estar casadas aumentó en un 13 por ciento».⁵⁴

6. El recambio generacional forma parte del orden natural de las cosas, en el sentido en que sostuvo Hegel que «el nacimiento de los hijos es la muerte de los padres». Cada acto de generación incluye la muerte del que ha generado y la disolución inevitable de la familia de origen: la especie se perpetúa a través de la sustitución y de la desaparición de los individuos.

Cada uno de nosotros —vale la pena recordarlo— es el resultado de una secuencia ininterrumpida de seres vivos. Sin embargo, hay familias que no consiguen perpetuarse por falta de hijos. Y no solo porque la pareja sea estéril o no desee tener descendientes, sino porque han muerto por causas naturales o les han quitado la vida a una edad temprana: eslabones que se interrumpen, ramas que se secan. Por lo general se trata de hechos privados, aunque son muchos los asesinatos que se deben a causas políticas, económicas o religiosas. Leon Battista Alberti reflexiona sobre las familias ilustres que se han extinguido o que han degenerado en sus descendientes (como hace Dante cuando afirma que no es raro «oír de los linajes el fracaso»).⁵⁵ No solamente se les niega la perpetuación a través de los hijos de los hijos, sino que a veces hasta se olvida su nombre. Según Alberti, existen varios remedios para evitar la extinción: engendrar una prole más numerosa, no dividir demasiado los bienes entre los herederos y mantener el buen nombre.⁵⁶

Existen, no obstante, cesuras generacionales que son resultado de una voluntad deliberada, como cuando en las guerras —sobre todo en las del pasado— los vencedores unas veces matan a los vencidos que se han rendido y también a sus hijos para que al llegar a la edad adulta no puedan vengarse, y otras veces impiden que los vencidos procreen manteniéndolos prisioneros durante largo tiempo. Su destino en la guerra ha sido trágico siempre y en casi todos los pueblos. En el pasado, los prisioneros se convertían en propiedad del vencedor, que podía disponer de ellos según su voluntad, decidiendo —según los casos— mostrar una mayor o menor clemencia, castigando al que había opuesto una mayor resistencia, matando y mutilando a los hombres, violando a las mujeres, vendiendo como esclavos a los prisioneros restantes o esperando el rescate de los padres o de las comunidades de origen.

La práctica más cruel, eficaz y expeditiva consistía en matar a todos los hijos varones de los enemigos, incluidos los niños. Un ejemplo literario, pero que refleja una costumbre bastante extendida a lo largo de la historia, es el de Astianacte, hijo de Héctor, arrojado desde lo alto de las murallas de Troya y llorado anticipadamente —en las *Troyanas* de Eurípides— por su madre Andrómaca, conocedora de su muerte inminente: «¿Por qué te aferras a mis brazos y te ases de mi peplo como un pajarillo

que se cobija en mis alas? No vendrá Héctor con su ilustre lanza, no saldrá de bajo tierra para traerte la salvación, ni los parientes de tu padre ni la fuerza de los frigios. Caerás contra tu cuello en salto lamentable —sin que nadie te llore— y quebrarás tu respiración. ¡Oh jóvenes brazos tan queridos de tu madre, oh dulce olor de tu cuerpo! En vano te crió este pecho entre tus pañales, en vano me esforcé y encanecí en vano. Abraza ahora a tu madre —nunca lo volverás a hacer—, recuéstate contra ella, entrelaza mi espalda con tus brazos y acércame tu boca». ⁵⁷

Un dolor desgarrador, compartido por dos generaciones de mujeres, hace hablar de este modo a Hécuba, dirigiéndose con ternura a su nieto Astianacte, que acaba de morir:

Sin embargo, tu espíritu no recuerda haberlos visto ni conocido y no ha gozado de nada, aunque lo tenía en casa. ¡Desdichado, qué tristemente han segado tu cabeza los muros de tu patria, las torres fabricadas por Loxias! Cómo la cuidaba tu madre y besaba tus bucles de los que ahora sale riendo la sangre entre las grietas de los huesos —por no decir nada indigno—.

¡Oh manos, dulce imagen de las de tu padre, que ahora estáis ante mí con las articulaciones rotas!

¡Oh querida boca que a menudo dejabas escapar palabras jactanciosas, estás perdida! ⁵⁸

El otro método para interrumpir el curso de las generaciones de los enemigos consistía en mantener prisioneros a los hombres durante muchísimos años, impidiéndoles así regresar a sus casas y engendrar hijos. Es lo que hicieron los genoveses, tras la batalla naval de Meloria (1248), con los cerca de once mil prisioneros pisanos (de los que solo unos mil regresaron a su patria). Se trata de una estrategia sugerida a los florentinos por Francesco Guicciardini como alternativa a la primera decisión de exterminarlos a todos: «Digo que los pisanos son enemigos sumamente obstinados, con los que preferiríamos no enfrentarnos nunca, a menos que sea inevitable; en ese caso habría que matar siempre a todos los pisanos que se capturaran en la guerra, para disminuir el número de enemigos y para intimidar a los demás. [...] La última derrota que los genoveses infligieron a los pisanos en Meloria les causó tal sufrimiento, que nunca más Pisa recuperó su vigor, y la causa fue que no liberaron a los prisioneros, cuyo número fue elevadísimo, de ahí que Pisa no solo no pudo contar con los que estuvieron presos y murieron en la cárcel, sino que además perdió la descendencia que habría nacido si hubieran estado en Pisa». ⁵⁹

3. Heredar y restituir

1. La muerte de los padres implica la transmisión de bienes materiales de una generación a la otra, la cesión a las personas de cosas que a menudo han tenido una vida más larga que ellas. No hay nadie que al despedirse de la vida pueda llevarse consigo sus propiedades: como reza un proverbio alemán, «las mortajas no tienen bolsillos» o, como recuerda Horacio, «a nadie se otorga un uso perpetuo, y un heredero se le viene encima al que fue heredero de otro, igual que una ola a otra ola».¹ Mediante el testamento o, si el individuo muere intestado, en virtud de las leyes del país, cada uno puede transmitir, además de los bienes económicos, redes de relaciones e incluso deudas, además de valores morales, políticos, culturales y afectivos. De este modo, cada generación deja su huella indeleble en la siguiente.²

En una especie de exilio definitivo del mundo, uno crece alejándose de aquello que ama: «Morirás: amplia casa, / fresco bosque, rosal, jardín florido, / granja feraz que baña el rojo Tíber, / oro que atesoraste y te dio brillo, / ¡todo! a poder irá de un heredero».³ Por otra parte, la palabra latina *heres*, de la que procede «heredero», parece que deriva etimológicamente o bien de la raíz indoeuropea **ghar*, que significa «tener», «tomar» y designa, por tanto, «al que toma» o «se apodera», o bien, según la hipótesis del lingüista y filólogo del siglo XIX Franz Bopp, de la forma griega *cheros*, «vacío», «privado», «despojado», «desierto», que designa al abandonado, al «que se ha convertido en huérfano».⁴ Hasta la Convención Nacional, durante la Revolución francesa, no se plantea explícitamente el problema de la posible extensión del pacto social a lo largo del eje «vertical» del tiempo por medio de la herencia, de la que una parte se asigna por derecho al Estado (un aspecto tomado del *Code civil* de Napoleón).⁵

A causa de la desaparición del *de cuius*, la transmisión por sucesión de los bienes a las generaciones siguientes ha sido regulada durante mucho tiempo por las costumbres o por leyes que han tenido una lenta evolución. Se han ido eliminando progresivamente, por ejemplo, las disposiciones de origen feudal gracias al abandono del mayorazgo o de la preferencia atribuida a los primogénitos varones frente a los segundones y a las hijas. Asimismo, se ha limitado la voluntad del testador y se ha suprimido el arbitrio, a partir de la abolición del antiguo *ius utendi et abutendi re sua* y de la institución de la «legítima», garantizando así la igualdad de los derechos inalienables de herencia del cónyuge superviviente y de la prole (con la inclusión, en época reciente, de los hijos habidos fuera del matrimonio).

Como acto de voluntad proyectado hacia el futuro, cuando el testador haya dejado de vivir, el testamento representa jurídicamente el medio normal de traspaso de propiedades entre generaciones. En los últimos decenios y casi hasta hoy, el número de beneficiarios de los testamentos ha aumentado, porque el *welfare state* ha hecho posible que mucha gente no acumule tantos recursos para la vejez. Por tanto, y también a causa de la disminución de los nacimientos y del aumento de la edad media de los testadores, un número menor de potenciales herederos recibe, aunque más tarde, una cantidad mayor de bienes que en el pasado.⁶

Ya desde niño, el gran jurista y escritor Salvatore Satta, leyendo a escondidas los documentos de su padre notario, «sin entenderlos, por supuesto, pero intuyendo tal vez que en ellos se custodiaba tanta vida, reducida a una fórmula jurídica», comprendió la necesidad de vivir de todo aquel que, a través del testamento, pretendía hacer «casi inmortal» su palabra de *moriturus*⁷ prolongando su voluntad en la vida de las generaciones futuras.

El testamento, por otra parte, va más allá del ámbito jurídico. En el momento en que una vida llena de posibilidades se precipita hacia un destino inevitablemente fijado, muchas personas invocan, desde lo más profundo de su fragilidad, una justificación plausible a su existencia. Por esto, como otros, los difuntos del cementerio de Nuoro —«gente desaparecida de la tierra y de la memoria, gente disuelta en la nada», como ha sido, y será, la casi totalidad de los seres vivos— piden, en *Il giorno del giudizio*, a su conciudadano Salvatore Satta que hable de ellos: «Como en una de aquellas absurdas procesiones del paraíso dantesco desfilan en hileras interminables, pero sin coros ni candelabros, los hombres de mi estirpe. Todos se dirigen a mí, todos quieren dejar en mis manos el hatillo de la vida, la historia sin historia de su haber existido. Palabras de oración o de ira susurran con el viento entre los matorrales de tomillo. Una corona de hierro se balancea sobre una cruz desprendida. Y tal vez mientras pienso su vida, porque escribo su vida, me ven como un dios ridículo que les ha llamado a congregarse en el día del juicio, para liberarlos para siempre de su memoria».⁸

El testamento es uno de los muchos procedimientos, que abundan en nuestra existencia individual y social, de rescatar y objetivar la pérdida de la vida, de pactar con lo inevitable, haciendo que al menos una parte de nosotros, proyectada sobre las cosas, nos sobreviva y nos recuerde. Por otra parte, antes del adiós a todo, nuestra existencia experimenta continuamente la separación: del cuerpo de la madre, de los padres, de los amigos, de nosotros mismos tal como éramos en el pasado. Y trata de habituarse a ello y de resignarse, puesto que la existencia individual y social es una alternancia de separaciones y de reencuentros, de fracturas y de soldaduras, de adioses al pasado y de descubrimientos de lo nuevo. Excepto en el último acto, cuando cae el telón.

El testamento no solo permite una simple transmisión de cosas, sino que constituye un pacto entre las generaciones firmado y sellado por la muerte, un

puente proyectado hacia el futuro de quien nos sobrevive, cuando las personas que hemos conocido ya no estarán presentes ni desarrollarán sus ocupaciones habituales.

2. Las cosas materiales, producto del trabajo humano, están cargadas de símbolos inmateriales (personales, familiares y sociales) que son transmitidos y reelaborados a través de las generaciones. Desde un punto de vista afectivo, los objetos recibidos en herencia y que han pasado por otras manos antes de llegar a nosotros despiertan recuerdos y activan la imaginación. A este respecto, tiene sentido la máxima enunciada por Goethe en el *Fausto*: «Esto que has heredado de tus padres has de ganarlo para hacerlo tuyo».⁹

Considerar los distintos significados que se incorporan a las cosas heredadas constituye una experiencia emocionante, que se vuelve más intensa cuando, por ejemplo, se vacía o se hace el inventario de lo que queda en la casa de los padres después de su muerte. A través de esas cosas se pueden seguir mejor las huellas de su existencia, de sus preferencias y de sus afectos.¹⁰

Estas revelaciones son tanto más sorprendentes porque hoy en día se vive menos en la casa de los padres o en la de los abuelos. Debido al aumento de la movilidad social y de los traslados a lugares alejados de aquellos donde se ha nacido, se atenúa el sentido de pertenencia a los orígenes y se abandonan, a veces con un sentido de culpabilidad inconsciente e inmotivado, las paredes, los muebles, los objetos de la infancia y de la juventud (puede que se conserven algunos, como testimonio pálido y fragmentario del pasado). Cambia entonces también la percepción cualitativa del tiempo: olvidamos los «recuerdos de piedra» de la casa donde transcurrió la existencia de nuestros antepasados o de nuestros padres,¹¹ salimos de esa concha de intimidad, construimos en otro lugar un tiempo nuevo y un nuevo espacio familiar y acabamos admitiendo, tanto mentalmente como emocionalmente, que otro pueda ocupar esos lugares que estábamos acostumbrados a considerar nuestros. Una punzada de nostalgia y de pesar, que con los años se va mitigando, acompaña este abandono, que al principio psicológicamente puede parecer una rendición.

Lo que recibimos en herencia del patrimonio de nuestros padres, antepasados o donantes no son únicamente bienes muebles o inmuebles. Se heredan cosas en las que la historia, individual o colectiva, ha dejado su huella, depositando en ellas la pátina del tiempo y el reflejo de la historia humana. Tómese, por ejemplo, una «moneda del emperador Justiniano, brillante aún en su oro bizantino, aunque discretamente limada por algún usurero turco y acariciada por el hálito de muchos siglos. [...] Tal vez la tuvo Teodora entre sus manos y la entregó como premio a uno de sus muchos amantes. ¡Y por cuántos otros miles de manos ha pasado, llevando en su ruedecilla la fortuna y la vergüenza de los hombres, su lujuria y sus deseos; premiando a veces la virtud y a veces el vicio, pero conservando entre el fango de la prostitución o entre los inciensos de la idolatría su sonrisa irónica del metal más vil y más soberbio de la mineralogía humana!».¹²

También desde un punto de vista material las cosas transmitidas en herencia refulgen con la gloria de los materiales proporcionados por la naturaleza y elaborados por los hombres: «De ello nos hablan los mármoles corroídos por las negras verrucarias, los bronce recubiertos con el verde de su pátina, los granitos deslustrados por la descomposición del feldespato. La madera nos repite con sus gemidos la mordedura secular y experta de la carcoma; y el cristal, cansado de tanta luz filtrada a través de sus transparencias, reposa en el arco iris de los rayos por él descompuestos».¹³

Hay una especie de *translatio imperii* que hace que los bienes transmitidos por herencia circulen y que, a causa de su naturaleza inorgánica, su existencia se prolongue incluso después de la muerte del que los poseía. A través de los testamentos, estos bienes se convierten en una posesión de la que pueden gozar las sucesivas generaciones.¹⁴ No obstante, ocurre a menudo que estas cosas se desperdigan y acaban, por necesidades económicas o por el desinterés de quien las ha recibido, en las tiendas de los anticuarios, en los tenderetes de los chamarileros, en los desvanes, en los sótanos o en la basura. Se convierten en objetos extraños, abandonados o ignorados por sus propietarios, vendidos a compradores desconocidos o simplemente olvidados por casi todos. Sin embargo, hay alguien a quien le gustan así: «Recoleta buhardilla tan hermosa / donde duermen desechos seculares. [...] Y entre aquellos colchones y las cestas / vi grabados de ilustres personajes; [...] ratoneras, colchones y vajillas / cestas, muebles, velones / desechados trastos [...]».¹⁵

En las cosas que se transmiten hay también una *translatio imperii* política; por ejemplo, en los platos de porcelana de la primera fase del dominio soviético que, junto a la marca de la fábrica imperial de Nicolás II, llevan también la hoz y el martillo.¹⁶ O como en los sellos de ciertos Estados o regímenes desaparecidos, que los vencedores reutilizan hasta agotarlos, poniéndoles un timbre encima (véanse los ejemplares del Estado Pontificio que siguen circulando tras su anexión al reino de Cerdeña en 1859).

Si bien la transmisión de los bienes en realidad se convierte en obligatoria debido a la desaparición de los testadores, y representa una compensación diferida por todo lo que se ha recibido de los antepasados, a través de ella se supera la lógica del intercambio inmediato de equivalentes. La solidaridad familiar instaura entonces ese círculo virtuoso del don que, en la simbología antigua, por ejemplo en el *De beneficiis* de Séneca, está representado por las Gracias o Cárites, expresión de la *charis*, de la «gracia», no tanto en el sentido de la belleza sino sobre todo en el de la gratuidad. Las Gracias, tres muchachas que danzan en corro cogidas de la mano, representan el beneficio (dar, recibir y restituir) que, pasando de mano en mano, retorna aumentado al que lo ha concedido en primer lugar.¹⁷ Su figura ha sido exaltada en la poesía de Foscolo, en la escultura de Canova y en la pintura de Rafael, de Cranach

el Viejo y de Rubens, aunque en este último domina únicamente el elemento de la belleza.

3. Algunos consideran que esa cultura del don, de la circularidad virtuosa y generosa, que contrasta con el carácter lineal, biunívoco del *do ut des*, se ha convertido —fuera de la familia, en la sociedad— en el antídoto a una economía, tal como la conocemos, basada en el crecimiento indefinido de las necesidades y de los deseos. Esta última tendencia tiene su origen en lo que Tocqueville llama el «materialismo honesto» que empuja a los norteamericanos de su época a atiborrarse de bienes, como animales ahítos, para mitigar la tristeza y el miedo a la muerte. En Estados Unidos, sostiene Tocqueville con cierta malicia, las personas están peor que en Europa, porque en el Viejo Continente los pobres hasta se contentan mayoritariamente con su condición. Los ciudadanos norteamericanos, en cambio, no solo están preocupados por lo que no tienen, sino incluso por aquello que no tendrán tiempo de poseer. Su vida es una continua carrera contra la muerte, para apoderarse de los placeres a su alcance, para no tener que llegar al final de la vida lamentándose de no haberlos disfrutado lo suficiente.

Nuestras sociedades occidentales han seguido absorbiendo y desarrollando profusamente esta clase de «individualismo», que es difícil de reemplazar. Aunque está ligado a la posesión personal de bienes materiales, en Tocqueville el término no coincide con el egoísmo, «tan viejo como el mundo», sino con «un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que, después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a la grande a su destino».¹⁸ En Estados Unidos, continúa el historiador francés, el individualismo se manifiesta, en primer lugar, como pérdida del vínculo que une a los individuos con su lugar de origen y con los largos tiempos de la historia. Mientras que antaño las personas seguían residiendo en su país durante generaciones y viviendo en la casa de sus padres o de sus antepasados, ahora (aun antes de la conquista del Far West), parecen poseídos de una frenética inquietud que los lleva a desplazarse constantemente y a abandonar sus hogares. Paralelamente al desarraigo espacial, se produce el desarraigo temporal, ya que esos individuos no tienen ningún interés real en representar el eslabón de unión entre las generaciones y en sentirse partícipes de un pasado compartido. Por lo general, no saben dónde está enterrado su abuelo o de qué país proceden sus antepasados. La agitación constante y la inquietud que induce a los norteamericanos a cambiar continuamente de residencia, plan de vida y trabajo, halla un consuelo provisional en el éxito económico, que les hace ser secretamente envidiados por la única superioridad que los demás les reconocen plenamente.

Al no podernos situar ya en una época que se remite a un pasado de tradiciones relativamente sólidas y bien definidas o a un futuro remoto de expectativas ya establecidas, parece, con mayor razón, que se reproduce también para nosotros una atmósfera intelectual y moral similar a la descrita por Tocqueville para señalar el

estado de ánimo dominante entre los norteamericanos: «En medio de las perpetuas fluctuaciones de la suerte, el presente se agranda y oculta el porvenir, que se desvanece en la lejanía, y los hombres no prevén con su pensamiento más allá del día siguiente».¹⁹

Pero ¿realmente ha terminado ese impulso hacia el futuro que fascinó y comprometió a Hölderlin y a muchos de su generación y de otras generaciones de la edad moderna?: «Amo la generación de los siglos venideros. Pues mi esperanza más dichosa es esa, la fe que me mantiene fuerte y activo [...]. El objetivo más sagrado de mis deseos y de mi actividad es promover en nuestra época los brotes que madurarán en el futuro».²⁰ ¿O es precisamente cuando se atraviesan períodos de grave crisis, como la actual, que se entrevé la oportunidad y se refuerza la necesidad de fortalecer los vínculos sociales y de hacer renacer la confianza entre las generaciones? ¿Quién se tomará estas exigencias tan en serio como para transformarlas en acción? ¿Cómo podrán, padres e hijos, sentir el orgullo de restituir más de cuanto han recibido? ¿Qué pacto intergeneracional podrá construirse en el ámbito de las diversas, y en parte inéditas, modalidades de convivencia (parejas de hecho, parejas homosexuales, familias compuestas por un único progenitor, número creciente de uniones entre personas de distintas etnias, familias con hijos nacidos por fecundación artificial heteróloga, esto es, con donante de semen o de ovocito ajeno a la pareja)?²¹ ¿Cómo incidirán, finalmente, en este posible pacto la anunciada escasez de jóvenes europeos en los próximos veinte años y el cambio que, a causa de las sucesivas oleadas de jóvenes emigrantes, se producirá en la composición de las «cohortes» y en el encuentro-choque de valores y tradiciones diferentes?

Las estrategias económicas y políticas sugeridas son numerosas y por lo general más inclinadas a reequilibrar la relación entre las generaciones a fin de favorecer a las más jóvenes respecto a las más viejas.²² Sin embargo, estas todavía no se encuentran en condiciones de captar plenamente las múltiples implicaciones de un problema que exige una visión más amplia y articulada.

De esta relación virtuosa entre generaciones era plenamente consciente Dante en un libro extraordinario y relativamente ignorado, el *De monarchia*, que defiende el principio de que en la vida no solo hay que coger, sino también (y sobre todo) devolver. Pensando tal vez en su antiguo maestro Brunetto Latini, autor del *Tesoretto* (incompleto) y del *Tresor* (en provenzal), Dante muestra cómo la cultura no representa un tesoro privado, una propiedad individual, que acumulo para mí y que nadie puede quitarme. El que atesora únicamente para sí sin devolver es comparado a un remolino, que absorbe cuanto engulle y no restituye nada: en vez de ser «como árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da su fruto, es más bien como tromba devastadora que todo lo engulle y nada devuelve de cuanto se ha tragado».²³

Desde este punto de vista, más que una justicia conmutativa, un simple intercambio entre equivalentes, lo que se necesitaría es una justicia redistributiva ampliada, que devuelva a todos, material o simbólicamente, parte de cuanto cada

uno ha recibido o tomado de los otros (personas reales, como padres, maestros y amigos, o bien personajes históricos o imaginarios, interiorizados o tomados como modelos a través de los libros, el teatro o el cine o los medios más modernos).²⁴

En realidad, son muy pocos —Platón, Dante, Leonardo, Einstein u otros iconos de la historia humana— los que son capaces de devolver en cierta medida más de lo que han recibido. Lo cierto es que cada uno de nosotros aporta muchísimo menos al desarrollo de nuestra especie de cuanto le ha sido dado por la lengua, por la familia, por la cultura, por las instituciones, es decir, por la aportación de todas las generaciones precedentes. Sin embargo, por ambicioso que pueda parecer el objetivo de la restitución (puesto que, como individuos, nunca conseguiremos pagar la deuda que hemos contraído), cada uno de nosotros deja el mundo en condiciones distintas a como lo ha encontrado y a como, según sus capacidades, habría podido mejorarlo.

1. Las tres edades de la vida

[1.](#) A Gloucester, tentado por la muerte, le dice Edgardo: «Debe el hombre aceptar la hora de irse como aceptó la hora de llegada: todo tiene su punto de sazón [*ripeness is all*]» (W. Shakespeare, *King Lear*, V, II, vv. 9-11).

[2.](#) Véase O. Wilde, «Phrases and Philosophies for the Use of the Young», publicado originariamente en *The Chameleon*, vol. 1, n. 1 (1894), aparecido luego en edición pirata en 1906 y, finalmente, en 1909 en Boston, en C. T. Brainard editor, con el título de *Epigrams. Phrases and Philosophies for the Use of the Young* [trad. cast. incompleta: «Frasas y filosofías para uso de la juventud», en *El crimen de lord Arturo Savile*, Madrid, Vda. de Prudencio Pérez, 1918?].

[3.](#) N. Bobbio, «Autobiografia intellettuale», en *id.*, *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. de P. Polito, prefacio de G. Zagrebelsky, Turín, Einaudi, 2006, p. 132 [trad. cast.: *De senectute y otros escritos autobiográficos*, Madrid, Taurus, 1997, p. 176]. Véase también, J. Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart, Klett, 1968 [trad. cast.: *Revolta y resignación: acerca del envejecer*, Valencia, Pre-Textos, 2001].

[4.](#) Cf. M.^{me} la Marquise de Lambert [A.-Th. De Marguenat de Courcelles Lambert], «Traité de la Vieillesse suivie de ses Lettres à plusieurs personnages célèbres», en *Œuvres complètes*, París, L. Collin, 1808, p. 145 [trad. cast.: *Obras de la Marquesa de Lambert*, Madrid, Oficina de D. Manuel Martín, 1781, p. 152]; y véase también G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, ed. de A. M. Moroni, 2 vols., Milán, Mondadori, 1983, vol. I, p. 347 [636], 10 de febrero de 1821 [trad. cast. parcial: *Zibaldone de pensamientos: una antología*, Barcelona, Tusquets, 1990].

[5.](#) Aristóteles, *Retórica*, II, 12-14, 1388b-1390b [trad. cast.: *Retórica en Obras*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 167-169]. Sobre las edades de la vida, véanse en especial E. H. Erikson, *The Life Cycle Completed. A Review*, Nueva York, Norton, 1982 [trad. cast.: *El ciclo vital completado*, Barcelona, Paidós, 2000] (Erikson distingue ocho ciclos vitales), y R. Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg, Im Werkbund-Verlag, 1963 [trad. cast.: *Las etapas de la vida: su importancia para la ética y la pedagogía*, Madrid, Palabra, 1998].

[6.](#) N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *id.*, *Opere complete*, con introducción de G. Procacci, vol. II: *Il principe e i Discorsi*, ed. por S. Bertelli, Milán, Feltrinelli, 1960, *Proemio*, pp. 273-274 [trad. cast.: «Discursos sobre Tito Livio» en *Obras políticas*, Madrid, Librería de la viuda de Hernando y Cía., 1895, pp. 461-462].

[7.](#) N. Maquiavelo, *Il principe*, en *Opere complete, op. cit.*, vol. II: *Il principe e i Discorsi* [trad. cast.: *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 2011, cap. XXV, p. 255].

[8.](#) Demócrito, fragmento 68 B 294 D-K [trad. cast.: *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez, 1968, p. 253].

[9.](#) Cf. Virgilio, *Eneida*, I, vv. 590-591 y Horacio, *Épodos*, 17, v. 21.

[10.](#) Horacio, *Odas*, IV, 10, vv. 7-9 [trad. cast.: *Odas y épodos*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1951, p. 257].

[11.](#) N. Maquiavelo, *El príncipe*, *op. cit.*, cap. XXV, p. 247.

[12.](#) É. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), París, PUF, 2007 [trad. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 2001, pp. 346-347]. Sobre el tratamiento a menudo inhumano que se da a los viejos

en nuestras sociedades, véase S. de Beauvoir, *La vieillesse. Essai*, París, Gallimard, 1970 [trad. cast.: *La vejez*, Barcelona, EDHASA, 1989].

13. «Memoria in senectute minuitur. Credo nisi eam exerceas aut etiam si sis natura tardior»: Cicerón, *Cato maior de senectute*, VII, 21 [trad. cast.: *Catón, De la vejez*, Barcelona, Bosch, 1992].

14. Th. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, París, G. Baillière, 1881, pp. 164-165 [trad. cast.: *Las enfermedades de la memoria*, Madrid, Fernando Fé, 1899, p. 205]. Para posteriores desarrollos de este tema, véase F. Dal Sasso y A. Pigatto, *L'anziano e la sua memoria*, Turín, Bollati Boringhieri, 2001.

15. N. Bobbio, *De senectute*, op. cit., p. 73.

16. Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, VII, 1, 5.

17. Cf. M. Amerise, *Girolamo e la senectus. Età della vita e morte nell'epistolario*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2008. Para una historia de la vejez en la Antigüedad y hasta el siglo XVI, véanse *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, vol. II: Roma, ed. por U. Mattioli, Bolonia, Pàtron, 1995; G. Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident. De l'Antiquité à la Renaissance*, París, Fayard, 1987 [trad. cast.: *Historia de la vejez: De la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid, Nerea, 1989].

18. Cf. Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Seuil, 1960 [trad. cast.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987].

19. Cf. V. Zelizer, *Pricing the Priceless Children. The Changing Social Value of Children*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

20. Cicerón, *Cato maior de senectute*, op. cit., XXIII, 83.

21. Agustín, *Confesiones*, I, 7, 11 [trad. cast.: Madrid, Alianza, 1999, p. 34].

22. F. Stoppa, *La restituzione. Perché si è rotto il patto fra le generazioni*, Milán, Feltrinelli, 2011, p. 241.

23. Cf. E. H. Erikson, *Identity. Youth and Crisis*, Nueva York, Norton, 1968 [trad. cast.: *Identidad: Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 78-121]. Véanse también D. J. Levinson, *The Seasons of a Man's Life*, Nueva York, Alfred Knopf, 1978, y J. C. Coleman, *The Nature of Adolescence*, Londres, Methuen & Co., 1980 [trad. cast.: *Psicología de la adolescencia*, Madrid, Morata, 2003]. Para una imagen de los adolescentes en las sociedades del Occidente actual, véase G. Pietropolli Charmet, *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Roma, Bari, Laterza, 2008.

24. B. Dylan, *Forever Young*, última estrofa: «May your hands always be busy / May your feet always be swift / May you have a strong foundation / When the winds of changes shift / May your heart always be joyful / And may your song always be sung / May you stay forever young / Forever young, forever young / May you stay forever young».

25. Cf. L. Pirandello, «L'umorismo» (1908), en *id.*, *Opere*, Milán, Mondadori, 1957 ss., vol. VI: *Saggi, poesie e scritti vari* (1960), p. 127 [trad. cast.: «El humorismo: esencia, caracteres y materia del humorismo», en *Cuadernos de información y Comunicación* 7 (2002), p. 102].

26. H. Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968 [trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 205].

27. V. A. Kral y P. D. MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour*, Toronto, Toronto University Press, 1973, trad. it.: *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, Turín, Einaudi, 1984. Para una version más reciente y detallada, véase P. D. MacLean, *The Triune Brain in Evolution. Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum Press, 1990.

28. Para una aclaración de este tema lockiano, véase R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milán, Feltrinelli, 2002, pp. 37-42 [trad. cast.: *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2006, pp. 54-59].

29. Aristóteles, *Retórica*, op. cit., II, 13, 1390a, p. 168.

30. Cf. N. Elías, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982 [trad. cast.: *La soledad de los moribundos*, México, FCE, 1987].

31. Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 48 [trad. cast.: Madrid, Gredos, 2010].

32. Por otra parte, como sostiene Vladimir Jankélévitch, la paradoja de la *meditatio mortis* es insoluble: «Aunque todos los días de su vida hubiese pensado en la muerte, acumulado tesoros de profundas reflexiones, reunido las máximas y las sentencias de los sabios, el mortal seguiría siendo ignorante, inexperto y torpe como un niño pequeño. [...] no se aprende a morir; no se nos prepara para algo que pertenece a un orden completamente distinto. Lo que la muerte exige es una preparación sin preparativos» (V. Jankélévitch y B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, París, Gallimard, 1978).

33. M. Martin, «Dalla lotta per la vita alla sua riconfigurazione, dallo sguardo al passato alla pianificazione del futuro. Mutamenti di paradigma nella ricerca geriatrica», en *Senilità. Immagini della vecchiaia nella cultura occidentale*, ed. por G. Pinna y H.-G. Pott, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, p. 9.

[34.](#) El descubrimiento del proceso de la telomerasa (una ribonucleoproteína) en un organismo unicelular, como el ciliado *Tetrahymena*, permitió a Elizabeth Blackburn, Carol W. Greider y Jack Szostak obtener el Premio Nobel de Medicina del 2009.

[35.](#) Cf. B. Williams, «The Makropoulos Case. Reflections on the Tedium of Immortality», en *id.*, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 [trad. cast.: «El caso Makropoulos: reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad», en *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986, cap. VI, pp. 113-136].

2. Generaciones

[1.](#) Dante, *Convivio*, tratado cuarto, XXIII, 8-9.

[2.](#) Aristóteles, *Retórica*, 1390b.

[3.](#) Cf. [Aristóteles], *Economía doméstica*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1973.

[4.](#) A. Groppi, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra le generazioni a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2010, pp. 71-72, 73.

[5.](#) Sobre este último punto véase M. V. Bramante, «“Patres”, “filii” e “filiae” nelle commedie di Plauto. Note sul diritto nel teatro», en *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, ed. por E. Cantarella y L. Gagliardi, Milán, Led, 2007, pp. 95-116.

[6.](#) A. Groppi, *Il welfare prima del welfare*, *op. cit.*, p. 9. Sobre esta cuestión, véase también, I. Fazio, *Generazioni. Legami di parentela tra passato e presente*, Roma, Viella, 2006.

[7.](#) Cf. J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, vol. I, Bruselas-Lovaina, Peeters, 1895 (reimp. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1970), pp. 62 ss.; F. M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai Collegi della Repubblica alle Corporazioni del Basso Impero*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1981.

[8.](#) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1159a, en *Obras*, *op. cit.*, p. 1274.

[9.](#) O. Brunner, «Das “ganze Haus und die alteuropäische “Oekonomik”», en *id.*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 [trad. cast.: «La “casa grande” y la “Oeconomica” de la vieja Europa», en *Prismas*, vol. 14 n.º 2, Bernal (dic. 2010)].

[10.](#) Sobre el modelo de Bismarck y su difusión en Europa, cf. H. Beck, *The origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia. Conservative Bureaucracy and the Social Question, 1815-1870*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI), 1995; *The Emergency of the Welfare State in Britain and in Germany, 1850-1950*, ed. por M. J. Mommsen, Londres, Croom Elm, 1981; F. Conti y G. Silei, *Breve storia dello stato sociale*, Roma, Carocci, 2005, pp. 39-69. Para una visión más general, cf. G. A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, Múnich, R. Oldenburg, 1991 [trad. cast.: *El Estado social, su origen y desarrollo en una comparación internacional*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991]; E. Eichenhofer, *Geschichte des Sozialstaats in Europa. Von der «sozialen Frage» bis Globalisierung*, Múnich, Beck, 2007.

[11.](#) Para esta definición de *welfare state*, véase F. Conti y G. Silei, *Breve storia dello stato sociale*, *op. cit.*, p. 9. Para la crítica al concepto de *welfare state*, cf. A. Schonfield, *Modern Capitalism. The Changing Balance of Public and Private Power*, Nueva York, Oxford University Press, 1965 (y, como marco, G. Marramao, *Il Leviatano. Individuo e comunità*, nueva edición ampliada, Turín, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 353-364). Para un marco útil en el contexto europeo, cf. E. Eichenhofer, *Geschichte des Sozialstaats in Europa*, *op. cit.*

[12.](#) Cf. *Intergenerational Solidarity. Strengthening Economic and Social Ties*, ed. por M. Amparo Cruz-Saco y S. Zelenev, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

[13.](#) Cf. W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012*, Frankfurt, Suhrkamp, 2012, trad. it. *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milán, Feltrinelli, 2013. Véase también J. Habermas, «Demokratie oder Kapitalismus?», en *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* 5 (2013), pp. 75-92.

14. Cf. Cleantes, en Stobaeus, *Florilegium*, 95, 28. Véanse también: P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie ancienne*, París, Études Augustiniennes, 1981 [trad. cast.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006]; M. Foucault, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. cast.: «La inquietud de sí», en *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1978-1987].

15. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, en *Œuvres de Descartes*, vol. X, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, nueva presentación, París, Vrin, 1964 [trad. cast.: *Las pasiones del alma*, Madrid, Edaf, 2005, art. 144].

16. Para este indicador de bienestar de la población, véase, por ejemplo, *Felicità ed economia*, ed. por L. Bruni y P. Porta, Milán, Guerini, 2004.

17. Cf. S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, París, Fayard, 2011 [trad. cast.: *La sociedad de la abundancia frugal: contrasentidos y controversias del decrecimiento*, Barcelona, Icaria, 2012, p. 18]. Véase también W. Sachs, *Nach uns die Zukunft – Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie*, Frankfurt, Brandes & Apsel, 2002 [trad. cast.: *Un futuro justo: recursos limitados y justicia global*, Barcelona, Icaria, Intermón Oxfam, 2007].

18. Cf. Agustín, *De civitate Dei*, XII, 20, 4: «Initium ergo ut esset, creatus est homo». Véase también R. Bodei, *Imaginar otras vidas*, Barcelona, Herder, 2014, p. 15.

19. Tácito, *De vita Agricolae*, III: *Quindecim annos, grande mortales aevi spatium*.

20. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, en *Gesammelte Schriften*, 21 vols., Leipzig-Stuttgart, Teubner, y luego Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 1922-2000, vol. V, pp. 36-37 [trad. cast.: «Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado», en *Obras completas*, México, FCE, 1944-1963, vol. VI]. Para un encuadre general de este tema, véanse también algunos textos clásicos, como los de K. Mannheim, «Das Problem der Generationen», en *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 7 (1928), pp. 2-3, ahora en *id. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín-Neuwied, Luchterhand, 1964, pp. 509-565, trad. it., «Il problema delle generazioni», en *Età e corso della vita*, ed. de C. Saraceno, Bolonia, il Mulino, 1986; J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), ahora en *Obras de Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, Madrid, 1989, cap. I; J. Marías, *Generaciones y constelaciones*, Madrid, Alianza, 1989.

21. Cf. W. Leeds-Hurwitz, «Introduction. Maintaining Cultural Identity over Time», en *From Generation to Generation. Maintaining Cultural Identity over Time*, ed. por W. Leeds-Hurwitz, Kresskill (NJ), Hampton Press, 2006, pp. 1-28, en especial p. 2: «El hecho de que coexistan varias generaciones es lo que permite la transmisión gradual del conocimiento de una generación a otra». Pero si a los hijos no se les transmiten al menos algunos de los componentes fundamentales de la identidad de un pueblo o de un grupo, estos últimos se disuelven.

22. Para la variedad de respuestas ofrecidas a esa cuestión, véase S. Brakensiek, «Welche Erfahrungen begründen eine Generation?», en *Generationswechsel und historischer Wandel*, ed. por A. Schulz y G. Rebner, Múnich, R. Oldenburg Verlag, 2003 [suplemento de la «Historische Zeitschrift»], pp. 43-45. Sobre la experiencia que marca el paso de las generaciones, véanse: A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2005; U. Jureit, *Generationenforschung*, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 2006; A. Assmann, «Unbewältigte Erbschaften. Fakten und Fiktionen im zeitgenössischen Familienroman», en *Generationen: Erfahrung – Erzählung – Identität*, ed. por A. Kraft y M. Weißhaupt, Constanza, Uvk Verlagsgesellschaft, 2009, pp. 49-69. Véase también la obra de W. Benjamin, *La Metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, Bellaterra, ICE de la UAB, 1993 (sobre esta obra de Benjamin, cf. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Macerata, Quodlibet, 2003).

23. Entre los estudios más recientes, de distinta orientación, véanse: F. A. Kehrler, *Der Wandel der Generationen, eine biologisch-soziologische Studie*, Stuttgart, Enke, 1959; L. Passerini, «La giovinezza metafora del cambiamento sociale», en *Storia dei giovani*, vol. II: *L'età contemporanea*, ed. por G. Levi y J.-C. Schmitt, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 383-459 [trad. cast.: «La juventud, metáfora del cambio social: dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los EEUU durante los años cincuenta», en G. Levi y J.-C. Schmitt (eds.), *Historia de los jóvenes*, vol. II, Madrid, Taurus, 2000; A. Cavalli, «Generazioni», en *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 1994, pp. 240-241; *Generationswechsel und historischer Wandel*, op. cit., que contiene el ensayo de A. Schulz y G. Grebner, *Generation und Geschichte. Zur Renaissance eines umstrittenen Forschungskonzept*, pp. 1-23; J. Burnett, *Generations. The Time Machine in Theory and Practice*, Farnham, Ashgate, 2010.

24. Sobre las «narraciones» que hay que deconstruir, cf. *Generation Alsazia Erzählung. Neue Perspektive auf ein alteres Deutungsmuster*, ed. por B. Bohnenkamp, T. Manine, E.-M. Silies, Gotinga, Wallstein, 2009. Véase también S. Weigel, *Genea-logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, Múnich, Fink, 2006.

25. «Ut silvae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt, ita verborum vetus interit aetas, / Et iuvenum ritu florent modo nata vigentque» (Horacio, *Ars poetica*, vv. 60-62).

26. Homero, *Ilíada*, VI, vv. 146-149 y cf. *ibid.*, XXI, vv. 462-466.

27. J. Burnett, *Generations*, *op. cit.*, para quien a través de las generaciones el tiempo se vuelve divisible en «lonchas» (*sliceable*).

28. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), ahora en *Gesamtausgabe*, vol. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1962, pp. 112, 108, 109 (para un encuadre del tema, remito a R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Nápoles, Bibliopolis, 1983, pp. 15-53).

29. *Eclesiastés* 1,4.

30. M. Mead, *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Garden City (NY), Natural History Press, 1970, p. 1 [trad. cast.: *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 35].

31. Cf. S. Guerriero, «La generazione di Mussolini», en *Belfagor* 3, LXVII (2012), pp. 277-287; B. Wanrooj, «The Rise and Fall of Italian Fascism as a Generational Revolt», en *Journal of Contemporary History* 3, 22 (1987), pp. 401-418.

32. Sobre la abundante literatura referente a la generación del Sesenta y ocho y sus características en el marco de la historia del siglo XX, cf. L. S. Feuer, *The Conflict of Generations. The Character and Significance of Student Movements*, Londres, HarperCollins, 1969; 1968. *A Student Generation in Revolt*, ed. por R. Fraser et al., Nueva York, Pantheon Books, 1988; L. Sciolla y L. Ricolfi, *Vent'anni dopo. Una generazione senza ricordi*, Bolonia, il Mulino, 1989. A propósito del caso alemán, sobre el que existe una abundante documentación, véanse: G. Aly, *Unser Kampf: 1968-ein irritierter Blick zurück*, Frankfurt, Fischer, 2008; P. Schneider, *Rebellion und Wahn. Mein '68. Eine autobiographische Erzählung*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 2008; R. Langhans, *Ich bin's. Die ersten 68 Jahre*, Múnich, Blumenbar, 2008.

33. Como ejemplo de compacidad generacional, véase el trabajo de W. Kurzlechner, «Die Gestapo-Elite als Generationseinheit. Eine biographische Analyse der politischen Sozialisation Himmlers, Heydrichs und Bests», en *Generationswechsel und historischer Wandel*, *op. cit.*, pp. 121-147.

34. 1968. *A Student Generation in Revolt*, *op. cit.* Más en general, sobre la modalidad de transmisión de las experiencias políticas, cf. H. Butterfield, *The Discontinuity between the Generations in History. The Effect of Transmission of Political Experience*, Londres, Cambridge University Press, 1972.

35. Véanse, para los diferentes periodos: R. Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1979; G. Elder, *Children of the Great Depression. Social Change in Life Experience*, Boulder, Westview Press Co., 1999.

36. Cf. D. Bebnowsky, *Generation und Geltung. Von den '45ern' zu 'Generation Praktikum' – übersehenen und etablierte Generationen im Vergleich*, Bielefeld, Transcript, 2012.

37. Para el origen del término en Inglaterra, referido a la comunidad *punk*, véase el trabajo de investigación realizado por J. Deverson y C. Hamblett, *Generation X*, Londres, Tandem Books, 1965. Para Estados Unidos, véase S. C. Craig y S. E. Bennet (eds.), *After the Boom. The Politics of Generation X*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997. Véase también A. Sobral, «Generational Identities in post-1945 American Cult Literature. A Comparison between the Baby Boomers and Generation X», en *Generationen: Erfahrung – Erzählung – Identität*, *op. cit.*, pp. 167-189.

38. Véase la novela de D. Coupland, *Shampoo Planet*, Nueva York, Pocket Books, 1992 [trad. cast.: *Planeta champú*, Barcelona, Ediciones B, 1994]. Coupland es autor de una anterior novela, *Generation X. Tales for an Accelerated Culture*, Nueva York, St. Martin Press, 1991 [trad. cast.: *Generación X*, Barcelona, Ediciones B, 1995]. En Estados Unidos se dice que los *Millennials* (esto es, los nacidos entre 1980 y 2000) sufren el triple de trastornos narcisistas de la personalidad que las personas de sesenta y cinco años, pero tienen muchas cualidades positivas (cf. J. Stein, «The New Greatest Generation. Why Millennials Will Save Us All», en *Time*, 20 de mayo de 2013, pp. 30-35).

39. Sobre esta generación, véanse N. Howe y W. Strauss, *Generations. The History of America's Future, 1584 to 2069*, Nueva York, William Morrow & Company, 1991; R. Junco y J. Mastrodicasa, *Connecting to the Net. Generation: What Higher Education Professionals Need to Know About Today's Students*, Washington DC, NASPA, 2007.

40. Cf. M. Horkheimer, «Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil», en *Studien über Autorität und Familie*, ed. por M. Horkheimer, París, Félix Alcan, 1936, ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 3: *Schriften 1931-1936*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, trad. it. *Studi sull'autorità e la famiglia*, Turín, Utet, 1976 (para Horkheimer, no obstante, el papel del padre sigue siendo relativamente importante). El volumen contiene también la obra de H. Marcuse, *Studien über Autorität und Familie* (1936),

trad. it. *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Turín, Einaudi, 2008. Véase además, Th.W. Adorno, «Studies in the Authoritarian Personality», en *id. et al., The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper, 1950 [trad. cast.: *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965].

[41.](#) F. Stoppa, *La restituzione. Perché si è rotto il patto fra le generazioni*, Milán, Feltrinelli, 2011, p. 15.

[42.](#) Cf. Ch. Lasch, *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, Nueva York, Basic Books, 1977 [trad. cast.: *Refugio en un mundo despiadado: reflexión sobre la familia contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 1996].

[43.](#) El hecho de que el aprendizaje rápido y poco consistente sea un obstáculo para el saber lo atribuye Bauman, forzando un poco las cosas, a la falta de una educación permanente y al predominio del olvido: «La cultura de la modernidad líquida ya no se percibe como una cultura del aprendizaje y de la acumulación, como hacían las culturas cuyos restos conservamos en los relatos de los historiadores y de los etnógrafos. Se percibe, en cambio, como una cultura de la falta de compromiso, de la discontinuidad y del olvido y asume, de hecho, su apariencia» (Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirania dell'effimero* [conferencia pronunciada en Bolonia en la inauguración del año escolar 2007-2008], Bolonia, il Mulino, 2009, p. 85).

[44.](#) Platón, *República*, XIII, 563a-b en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1998, p. 409 [véase *La Repubblica*, traducción y comentarios de M. Vegetti, vol. VI (Libros XIII-IX), Nápoles, Bibliopolis, 2005, y el comentario al pasaje en las pp. 246-250].

[45.](#) É. Deschavane y P.-H. Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, París, Grasset, 2007.

[46.](#) A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, en *Œuvres complètes*, dirigida por J.-P. Mayer y M. Lévy Frères, París, Gallimard, 1951 ss., tomos 1-3 [trad. cast.: *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2011, vol. 2, p. 130].

[47.](#) Cf. M. Zielenziger, *Shutting Out the Sun. How Japan Created Its Own Lost Generation*, Nueva York, Random House, 2006, trad. it. *Non voglio più vivere alla luce del sole. Il disgusto per il mondo esterno di una nuova generazione perduta*, Roma, Elliot Edizioni, 2008.

[48.](#) Cf. T. C. Antonucci, J. S. Jackson y S. Biggs, «Intergenerational relations. Theory Research, and Policy», en *Journal of Social Issues* 4, 63 (2007), pp. 679-693. Cf. también más adelante, cap. III, nota 6.

[49.](#) Cf. C. Attias-Donfut y M. Segalen, *Grans-parents. La famille à travers les générations*, París, Odile Jacob, 1998; F. Rampini, *Seminario sulla gioventù – Seminario sulla vecchiaia*, Milán, Mondadori, 2010; A. L. Zanatta, *I nuovi nonni*, Bolonia, il Mulino, 2013, que pone de relieve cómo, en una situación caracterizada en Occidente por la presencia de «muchos abuelos y pocos nietos», los ancianos representan un anclaje seguro para las familias, sobre todo en las situaciones de crisis (divorcio, cambio de residencia, enfermedades).

[50.](#) Así es como los presenta, por ejemplo, Cicerón, en el *Cato maior de senectute*, XXXVI, aunque refiriéndose a la imagen que de ellos ofrece la comedia y limitando la definición a aquellos que viven una vejez pasiva y ociosa: *credulos, oblioviosos, dissolutos*. Se trata de una repetición de temas tratados en la Comedia nueva griega: cf. A. Minarini, «La palliata», en *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, vol. II: *Roma*, ed. por U. Mattioli, Bolonia, Pàtron, 1995, pp. 1-30, donde la autora se plantea la pregunta de por qué en el teatro aparecen tantos viejos (con una frecuencia similar a la de los esclavos y de los *adulescentes*). La respuesta es que «a diferencia del mundo griego, en la época romana existió una “sociedad de desiguales”, en la que el viejo siguió gozando de un prestigio que no empezó a declinar hasta la época del bajo imperio. La comedia latina es reflejo y portavoz de estas tensiones no resueltas» (*ibid.*, p. 4).

[51.](#) Horacio, *Ars poetica*, vv. 169-174 [trad. cast.: *Arte poética*, Madrid, Gredos, 2008, p. 393].

[52.](#) Terencio, *Phormio*, v. 575. Para Terencio, véase Minarini, *La palliata*, *op. cit.*, pp. 19-30. En general, para la figura del *senex*, *ibid.*, pp. 1-30. Sobre la vejez en el mundo grecorromano, pero desde la perspectiva de la muerte y del suicidio, H. Brandt, *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*, Múnich, Beck, 2010.

[53.](#) Horacio, *Odas*, 2, 3, vv. 25-28: «Omnes eodem cogimur, omnium / versatur urna serius ocus / sors exitura et nos in aeternum / exilium impositura cumbae», en *Odas y épicos*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1951, p. 99.

[54.](#) J. E. Stiglitz, *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers Our Future*, Nueva York, Norton & Company, 2012 [trad. cast.: *El precio de la desigualdad: el 1 por ciento de la población tiene lo que el 99 por ciento necesita*, Madrid, Taurus, 2012, p. 61].

[55.](#) Dante, *Paraíso*, XVI, 76-81, en *Divina Comedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 516: «Oír de los linajes el fracaso / no te parecerá nuevo ni fuerte, / pues las urbes también tienen ocaso. / A toda vida aguárdale su muerte, / como a vosotros; pero al ser alguna / larga, la vuestra —corta— no lo advierte.

[56.](#) Ch. Kuhn, *Von «Wohl, Ehre und Größe» der Familie zu «Generation»*. *Der Generationsdiskurs in Albertis «Della famiglia» (1433/41) und in der Familiengeschichtsschreibung Christoph Scheurl (1542)*, in *Generationen in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten (ca. 1250-1750)*, ed. por M. Haberlein, Ch. Kuhn y L.

Hoerl, Constanza, Uvk Verlagsgesellschaft, 2011, pp. 93-115, en especial pp. 97-103.

[57.](#) Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 740-769, en *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 2000, p. 190. Véase también P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce Antique. Des origines à la conquête romaine*, París, De Boccard, 1968.

[58.](#) Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 1171-1181, *op. cit.*, p. 203.

[59.](#) F. Guicciardini, *Del reggimento di Firenze*, Turín, Bollati Boringhieri, 1994, p. 229.

3. Heredar y restituir

[1.](#) Horacio, *Epistulae*, 2, 2, vv. 175-176: «Perpetuus nulli datur usus et heres / Heredem alterius velut unda supervenit undam».

[2.](#) Cf. C. Saraceno, *Eredità*, Turín, Rosenberg & Sellier, Turín, 2013, pp. 11-19; respecto a Italia, véase L. Leonini, «La trasmissione ereditaria. Alcune riflessioni sull'Italia», en *Polis* 1 (2000), pp. 25-45; *id.*, «Donazioni e eredità: scambi economici e simbolici nelle famiglie italiane», en *Inchiesta* 146 (2004), pp. 71-78. Según M. Franzini, *Ricchi e poveri*, Milán, Egea, 2010 (citado en Saraceno, *Eredità*, *op. cit.*, p. 78), casi el 40 por ciento del capital de una persona adulta depende de la riqueza de sus padres cuando era adolescente. Que la herencia cultural es el legado más importante que los hijos reciben de sus padres es la tesis que sostiene P. Bourdieu y J.-C. Passeron en *Les héritiers*, París, Minuit, 1964 [trad. cast.: *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

[3.](#) Horacio, *Odas*, II, 3, vv. 17-20, en *Odas y épicos*, *op. cit.*, p. 99: «Coemptis saltibus et domo / villaque, flavus quam Tiberis lavit, / cedes, et extructis in altum divitiis potietur heres».

[4.](#) M. Cacciari se inclina por esta segunda hipótesis en «Il peso dei padri», en *Eredi. Ripensare i padri*, ed. por I. Dionigi, Milán, Rizzoli, 2012, p. 28.

[5.](#) Cf. *Ages, Generations and the Social Contract. The Demographic Challenges facing the Welfare State*, ed. por J. Véron, S. Pennec y L. Légaré, Dordrecht-Londres, Springer, 2007.

[6.](#) Saraceno, *Eredità*, *op. cit.*, p. 84: «El aumento del bienestar y de la seguridad del trabajo, junto con el desarrollo del *welfare* que ha permitido no tener que acumular ahorros para atender a la vejez, han hecho que una amplia franja de la población, aun sin ser rica, tenga algo que legar a la hora de su muerte. Recibir una herencia, por pequeña que sea, se convierte en un fenómeno corriente, no limitado exclusivamente a los más acomodados. La reducción de los nacimientos, por su parte, restringe el número de posibles herederos, mientras que el aumento de la esperanza de vida ha retrasado cada vez más la edad en que se puede heredar algún bien, por tanto la misma función que la herencia puede tener en las estrategias de la vida».

[7.](#) S. Satta, «Poesia e verità nella vita di un notaio», en *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Padua, Cedam, 1968, pp. 75-76 [trad. cast.: *Soliloquios y coloquios de un jurista*, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1971].

[8.](#) S. Satta, *Il giorno del giudizio*, Milán, Adelphi, 1990 [trad. cast.: *El día del juicio*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 108, 113].

[9.](#) J. W. von Goethe, *Faust*, acto I, escena I, 683-684: «Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen». Se trata de un dístico retomado por Droysen y por Freud. Para la enumeración de los deberes de reconocimiento hacia quien le ha transmitido bienes en forma de enseñanzas y modelos, son ejemplares las palabras de Marco Aurelio en *A sí mismo [Meditaciones]*, I, 1-17.

[10.](#) Véanse L. Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents*, París, Seuil, 2004 [trad. cast.: *Cómo vacié la casa de mis padres*, Irún, Alberdania, 2006]; E. Ruge, *In Zeiten des abnehmenden Lichts*, Reinbek, Rowohlht, 2011, pp. 16-32.

[11.](#) Véanse G. Bachelard, *Poétique de l'espace*, París, PUF, 1975 [trad. cast.: *La poética del espacio*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 105-126]; A. Tarpino, *Geografie della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani*, Turín, Einaudi, 2008, pp. 40, 47 ss.

[12.](#) P. Mantegazza, *Elogio della vecchiaia* (1893), Padua, Franco Muzzio, 1993, IX, 1 (ahora también en la

red, en la dirección http://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/mantegazza/elogio_della_vecchiaia/pdf/elogio_p.pdf [trad. cast.: *Elogio de la vejez*, Buenos Aires, Orientación Integral Humana, 1946].

[13.](#) *Ibid.*

[14.](#) Cf. R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2009 [trad. cast.: *La vida de las cosas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, pp. 42-43].

[15.](#) G. Gozzano, «La signorina Felicita», en *id.*, *Poesie e prose*, ed. de L. Lenzini, Milán, Feltrinelli, 1995, vv. 134-135, 157-158, 154-156, pp. 125-126 [trad. cast.: «La señorita Felícita o La felicidad», en *Fénix* 23 (oct. 2008)], y cf. F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Turín, Einaudi, 1993, p. 347.

[16.](#) Cf. N. MacGregor, *A History of the World in 100 Objects*, Londres, BBC Radio 4, 2008 [trad. cast.: *La historia del mundo en 100 objetos*, Barcelona, Debate, 2012, pp. 698, 699-704, 703].

[17.](#) Cf. también R. Milani, *I volti della grazia*, Bolonia, il Mulino, 2009, p. 104: Estas «tienen un rostro risueño, observa [Séneca], como han de ser las caras de quienes dan o reciben un beneficio; son de tierna edad, porque la memoria de los beneficios nunca ha de envejecer; son doncellas, porque los beneficios son puros, espontáneos y sagrados para todos. Por esta razón llevan vestiduras desceñidas y transparentes, porque los beneficios se han de ofrecer a la vista».

[18.](#) A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, trad. cast. cit. vol. 2, pp. 128-129. Para la historia de este concepto, véase S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973; A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, París, PUF, 1993.

[19.](#) A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, trad. cast. cit. vol. 2, p. 191.

[20.](#) «Hölderlin an den Bruder», 4 de junio de 1793, en F. Hölderlin, *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. por F. Beissner, 8 vols., Stuttgart, J. G. Cotta, 1943-1977, vol. VI: *Briefe*, ed. por A. Beck [trad. cast.: «Cartas al hermano», en *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1990].

[21.](#) Para algunos de estos aspectos, véase A. L. Zanatta, *Le nuove famiglie*, Bolonia, il Mulino, 2008.

[22.](#) Entre la ya extensa literatura sobre el tema, véanse por ejemplo: F. Stoppa, *La restituzione. Perché si è rotto il patto fra le generazioni*, Milán, Feltrinelli, 2011; N. Rossi, *Meno ai padri, più ai figli*, Bolonia, il Mulino, 1997; *Ages, Generations and the Social Contract*, *op. cit.* Para un marco histórico en relación con Italia, véase R. Faben, *Radici e libertà. Mutamenti generazionali nella famiglia italiana*, Milán, Franco Angeli, 2002.

[23.](#) Dante, *De Monarchia*, cap. I, 2 [trad. cast.: *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 19]. En la referencia al árbol plantado junto a un arroyo, probablemente puede verse una alusión al pasaje de Jeremías (17,8) en el que, al hablar del «hombre que confía en Yahveh», se dice que es como un «árbol plantado junto al agua, que tiende a la corriente sus raíces; no teme que llegue el calor, pues su follaje es frondoso; en año de sequía no se inquieta, no deja de producir fruto».

[24.](#) Sobre la función de los modelos reales e imaginarios en la formación de la personalidad, véase Bodei, *Imaginar otras vidas*, Barcelona, Herder, 2014.

Información adicional

Cada generación comparte el destino de su tiempo, recupera el pasado y mira hacia el futuro. La muerte implica la transmisión de los bienes materiales de una generación a otra, pero también se recibe en herencia todo un mundo de símbolos y principios que se perpetúa y se transforma en esta transmisión de acuerdo a la lógica del don y del retorno.

La división tripartita de la vida en juventud, madurez y vejez daba más peso a la madurez, como símbolo de la plenitud de la persona. Pero en la actualidad la juventud y la vejez se han dilatado y la madurez ha encogido. Los jóvenes tienden a permanecer más tiempo en casa, los viejos buscan una segunda juventud y a menudo siguen siendo productivos después de la jubilación. También a causa de la crisis del Estado del bienestar, ha cambiado la trama de la existencia individual y de las relaciones de solidaridad entre las diversas etapas de la vida. Se debilitan los vínculos sociales y la confianza entre las generaciones. ¿Podrá establecerse entre ellos un nuevo pacto, más equitativo y con visión de futuro? ¿Cuáles serán las formas de restitución de recursos materiales e inmateriales –bienes, seguridad, afecto, autonomía– a las jóvenes generaciones?

«Cada uno de nosotros —vale la pena recordarlo— es el resultado de una secuencia ininterrumpida de seres vivos.» (Remo Bodei)

AUTOR

REMO BODEI (Cagliari, 1938) se formó en la Universidad de Pisa y, más tarde, en Alemania, donde estudió con Ernst Bloch, Eugen Fink, Karl Löwith y Dieter Henrich. Desde 1969 fue profesor de historia de la filosofía y estética en la Scuola Normale Superiore y en la Universidad de Pisa. Desde 2006 es profesor de filosofía en la Universidad de California (Los Ángeles). Ha sido profesor invitado en prestigiosas universidades de Europa, América y Australia e imparte conferencias en todo el mundo. Es autor de una treintena de ensayos, traducidos a múltiples lenguas.

OTROS TÍTULOS

Imaginar otras vidas, Remo Bodei

El aroma del tiempo, Byung-Chul Han

La sociedad del cansancio, Byung-Chul Han

Vocación y responsabilidad del filósofo, Gianni Vattimo

El gobierno de las emociones, Victoria Camps

Las mujeres y el desarrollo humano, Martha Nussbaum

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

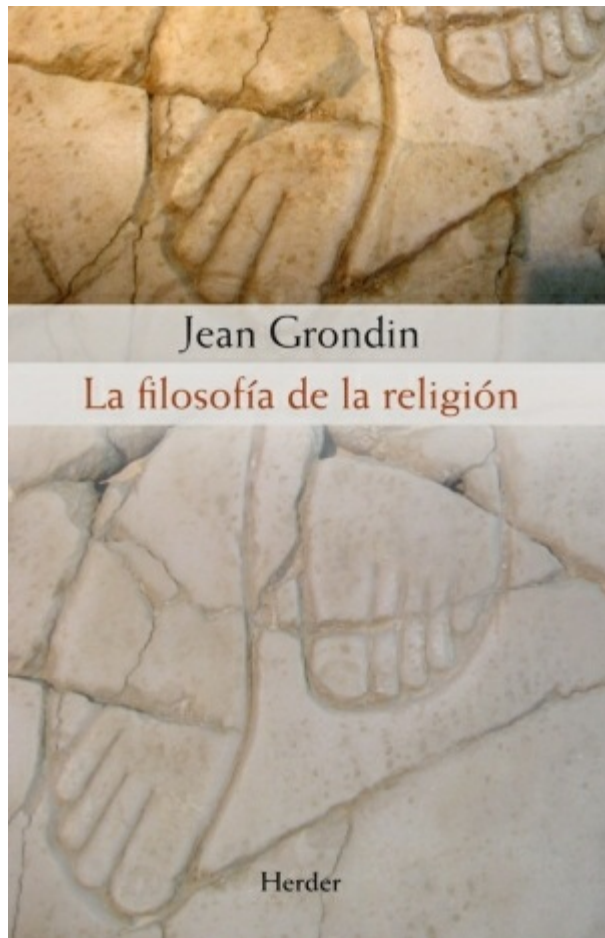
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

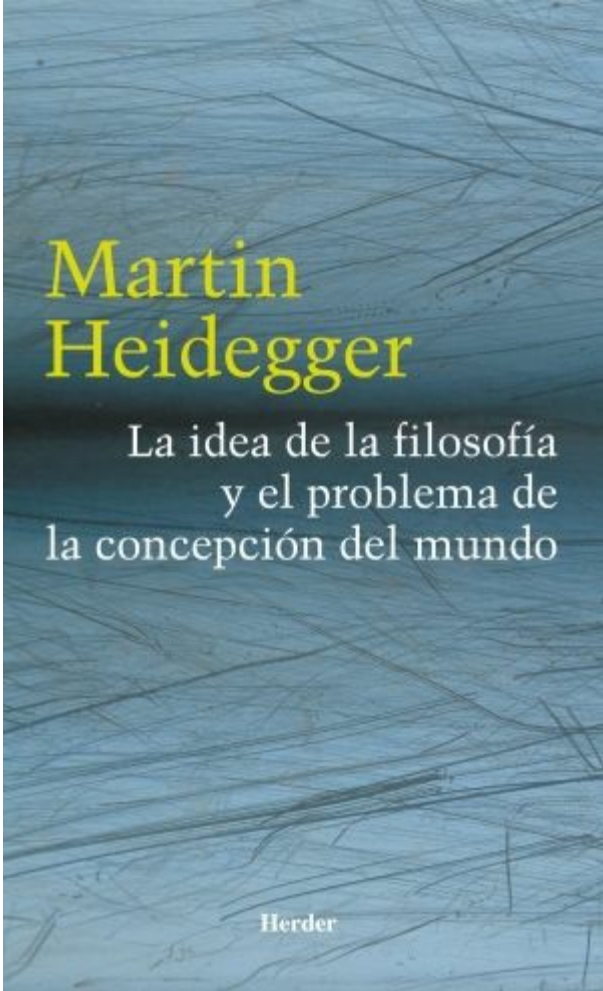
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
1. Las tres edades de la vida	5
2. Generaciones	15
3. Heredar y restituir	29
Información adicional	36
Información adicional	44