

Supervivencia, testimonio y envejecimiento: la escritura necrológica de Mark Twain y Roland Barthes

Félix RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 18 de febrero de 2004

Aceptado: 1 de abril de 2004

RESUMEN

Este artículo examina en qué medida la experiencia de sobrevivir podría tal vez ayudarnos a reflexionar sobre el problema de la muerte en el envejecimiento. Algunos filósofos contemporáneos (Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Levinas, por ejemplo) han insistido en que sobrevivir, singularmente cuando supone la pérdida de familiares y amigos, representa el único medio a nuestro alcance de conocer la de otro modo inconcebible negatividad y absoluta irrevocabilidad de la muerte. A este respecto, y en la medida en que la vejez puede ser descrita como una acumulación de pérdidas, sobrevivir, en contraposición o complementando otras nociones, deviene un asunto crucial para re-evaluar cómo el individuo que envejece afronta el pensamiento angustioso de su propia y cercana muerte.

A partir de *La cámara lúcida* de Roland Barthes y de la *Autobiografía* de Mark Twain, presto atención a lo que habitualmente se considera uno de los ineludibles deberes éticos de los supervivientes, el deber de testimoniar la memoria del otro con quien mantenemos una deuda de gratitud. Al preservar el testimonio de los que han muerto, cumpliendo así su responsabilidad como supervivientes, Barthes y Twain alcanzarían, en su envejecimiento, una conciencia más profunda de la naturaleza irreversible de su propia muerte.

Palabras clave: envejecimiento, vejez, sobrevivir, muerte, irrevocabilidad, testimonio, memoria, pérdida, Roland Barthes, Mark Twain.

Survival, Testimony, and Ageing: Mark Twain and Roland Barthes' obituary prose

ABSTRACT

This paper explores the ways in which the experience of surviving might enable us to consider the question of death in old age. Some contemporary philosophers (Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Levinas, for example) have insisted that to survive, most particularly when it involves the loss of relatives and friends, provides the only means available to know the otherwise inconceivable negativity and absolute irrevocability of death. In this respect, and insofar as old age can be figured as accumulation of losses, to survive, as opposed to or supplementing other notions, becomes a crucial issue to re-evaluate how the ageing person, as a survivor, comes to terms with the distressing thought of his own approaching death. Drawing on Roland Barthes's *Camera Lucida* and Mark Twain's *Autobiography*, I focus on one of the ineludible ethical duties of survivors, that of testifying to the other's memory to whom they owe a debt of gratitude. In keeping the testimony of the others who have died, thus performing their responsibilities as survivors, the ageing Barthes and Twain might achieve an acute consciousness of the irrevocable character of their own death.

Key words: ageing, old age, survive, death, irrevocability, testimony, memory, loss, Roland Barthes, Mark Twain.

En su libro *La vejez*, con el fin de ilustrar su definición del viejo como «alguien que tiene muchos muertos tras sí», Simone de Beauvoir recurre a la siguiente cita de Chateaubriand: «Mi vida demasiado larga se parece a esas vías romanas bordeadas de monumentos fúnebres» (Beauvoir 1983: 437). Unas pocas líneas después la escritora francesa toma prestada la imagen y compara su propia vejez con un paseo imaginario entre los «‘monumentos fúnebres’ que jalonan» su «historia» (Beauvoir 1983: 438). De manera parecida, en uno de los capítulos de su *Autobiography*, en el que de nuevo relata la muerte reciente de un allegado, Mark Twain, viejo y superviviente como ellos, se lamenta que su libro «is a cemetery» (Twain 1961: 297); un «cementerio» por el que él y sus lectores caminarían entre los «monumentos fúnebres» de los seres queridos cuyas muertes va sucesivamente anotando en su obra. Estas metáforas, y otras semejantes que puedan mencionarse, reflejan bien las representaciones que suele inspirar la experiencia de sobrevivir en el envejecimiento: una figura crecientemente solitaria que, mientras se aproxima a su propia muerte, recuerda con tristeza las pérdidas de familiares y amigos que se han ido acumulando a su alrededor, alguien que, cada vez más desolado, acoge la memoria de los que han desaparecido. Sobrevivir a la muerte de los demás no es, desde luego, un hecho exclusivo del envejecimiento, pero parece incuestionable que es en esta fase de la vida cuando adquiere un peso más trascendente en la existencia del individuo, cuando despliega su dimensión más amplia y determinante; no sólo por su reiteración, por su presencia más recurrente, sino, singularmente, por su incidencia, sin parangón posible en etapas anteriores, en la preocupación central por la muerte propia que acompaña a quien envejece.

A juicio de los pensadores que han reflexionado sobre el tema de la muerte, sobrevivir representa la única vía de acceso a su enigma irresoluble e insondable. Nada salvo el acontecimiento de vivir la muerte del otro nos otorga la posibilidad de conocer la negatividad, refractaria al pensamiento, de la muerte. Puesto que antes de mi muerte, sostiene Vladimir Jankélévitch, «es demasiado pronto para tomar conciencia de la muerte», y después, tras mi muerte, «demasiado tarde» (Jankélévitch 2002: 298), solamente puedo concebir su capacidad «nihilizadora» siendo «testigo de tu muerte» (Jankélévitch 2002: 42), es decir, asistiendo a la «muerte en segunda persona» (Jankélévitch 2002: 38) de un ser cercano. Por su parte, Emmanuel Levinas asegura que sólo acertamos a percibir el «carácter negativo» de la muerte «a partir de la observación de la muerte del otro» (Levinas 1998: 19). Nuestra relación con el contrasentido de la muerte se funda en el conocimiento ético de la muerte de los demás, en nuestra participación compasiva y solidaria en la caída del prójimo «en lo desconocido» (Levinas 1998: 28). Como dice atinadamente Jacques Derrida en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Levinas observa la muerte desde la perspectiva de la supervivencia, desde la vinculación responsable del superviviente con la muerte del otro al que le une una deuda infinita; no a través de la constatación de la negatividad de la muerte sino de su percepción, de la «experiencia» de dicha negatividad, por quien sobrevive: «La muerte: no ya ante todo el aniquilamiento, el no-ser o la nada, sino una cierta experiencia, para el que sobrevive, de lo «sin respuesta» (Derrida 1998: 16).

Así entendida, la vivencia de sobrevivir repercutiría poderosamente en la vejez en tanto que periodo en el cual la muerte propia emerge como meditación primordial.

Al igual que con respecto a la conexión tan estrecha entre la supervivencia y el contrasentido de la muerte, existe cierta unanimidad a la hora de afirmar que el aspecto central del envejecimiento es la proximidad presentida de la muerte propia. Ninguna otra presencia se vuelve tan persistente, tan asidua, se instala de modo tan ubicuo en la vida de quien envejece. Tal es así que, al igual que hace Jean Améry, podríamos referirnos a la vejez como «la fase en la que topamos con el pensamiento de la muerte» (Améry 2001: 129). Mientras que durante la juventud la muerte pasa casi inadvertida, apenas inquieta ni atemoriza, en la vejez aparece como una preocupación esencial y definitoria que llena los días y las horas de miedo y angustia. Adoptando la misma perspectiva de Levinas que piensa la muerte desde la supervivencia, Améry contrapone, en este sentido, al superviviente joven que vive, con confusa lejanía, el «funeral de algún pariente cercano» (Améry: 129) con el interés reflexivo con el que, por el contrario, lo experimenta el individuo que envejece y siente o presiente la proximidad opresiva de su propia muerte. De este modo, si sobrevivir, efectivamente, nos permite tomar conciencia de la muerte, de su irreversibilidad absoluta, cabe inferir que asimismo se nos ofrece como un acceso pertinente para indagar en el comportamiento y actitud del individuo que envejece ante su propia muerte, ante su muerte como hecho irrevocable.

A su vez, puede que a dicho acceso sólo se llegue a través de otra entrada abierta en él mismo. Es posible, y así lo vamos a ensayar, que sobrevivir sea más comprensible mediante el análisis de una de las tareas que no sólo lo constituyen sino que es capaz de encarnarlo: el deber que asume el superviviente, por el simple hecho de serlo, de perpetuar la memoria del otro que ha muerto, la responsabilidad de convertirse en testigo de lo que la persona desaparecida ha vivido, ha hecho. Testimoniar, en buena medida, resume y lleva a término las tareas que la ética del «prójimo» de Emmanuel Levinas impone al superviviente: da curso y cumplimiento a la emoción deferente con que recibimos la noticia de la muerte del otro, expresa la congoja y dolor con que solidariamente asistimos a su desaparición; es decir, todo aquello, incluido el sentimiento de culpabilidad por un suceso que es siempre «prematureo», que hace que tanto la muerte del prójimo como el presentimiento o anticipación de la nuestra propia permanezca en un plano ético¹. Tal es el grado de identificación entre sobrevivir y testimoniar que el primero no se entiende sin el segundo, que el segundo fundamenta el primero. Testimoniar no es una consecuencia más de sobrevivir sino su razón de ser; sobrevivimos para testimoniar. Como observa Giorgio Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, sobrevivir cobra sentido por el testimonio que necesariamente compromete; el superviviente se justifica en el impulso o gesto por testimoniar: «El superviviente tiene la vocación de la memoria; no puede no re-

¹ Para Levinas el comportamiento ético del superviviente descansa en mi respuesta emocional a la muerte del otro: «La relación con la muerte... es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión, en nuestra sensibilidad y nuestro intelecto, de un saber previo. Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo *desconocido*» (Levinas 1998: 27). Esta relación afectiva incluye el sentimiento de culpabilidad en tanto que «toda muerte es un asesinato» (Levinas 1998: 89), en tanto, como también asegura Jankélévitch, «siempre llega demasiado pronto», siempre supone, incluso cuando se espera, «un brusco final» (Jankélévitch 2002: 264).

cordar» (Agamben 2000: 26)². Precisamente los «monumentos fúnebres» de Chateaubriand y de Beauvoir que señalizan sus pasos apuntan, sin duda, a esta conjunción indisoluble de memoria y supervivencia; para quien sobrevive los muertos pasan a ser «monumentos», objetos que apelan y exigen una memoria vigilante, que le recuerdan su compromiso de no olvidar, de atestiguar por ellos. «A la muerte del otro», escribe Derrida, el superviviente en duelo por el amigo muerto de *Memorias para Paul de Man*, «todo se confía a mí, a la memoria» (Derrida 1998: 45). Y Roland Barthes, el superviviente melancólico de su madre, frente a una fotografía de sus padres, en *La cámara lúcida*, acepta la responsabilidad contraída: «Ante la única foto en que veo juntos a padre y a mi madre, de quienes sé que se amaban, pienso: es el amor como tesoro lo que va a desaparecer para siempre jamás; pues cuando yo ya no esté aquí, nadie podrá testimoniar sobre aquel amor» (Barthes 1989: 163).

Tanto la obra de Derrida como la de Barthes pueden considerarse testimonios de supervivientes, discursos testimoniales en o a la memoria del prójimo, del amigo o de la madre respectivamente. Más aún, son reflexiones teóricas sobre el hecho de sobrevivir; la primera desde la dialéctica entre duelo y melancolía, y la segunda a través de un análisis de la fotografía³. En todo caso, pertenecen a lo que en la obra citada el mismo Derrida denomina «escritura funeraria», al conjunto diverso de textos y discursos de carácter epitáfico que siguen a la muerte del otro, que testimonian su memoria; desde los escritos de mayor envergadura de Barthes y Derrida que acabamos de mencionar hasta las necrologías o los pasajes de tipo necrológico que dieron pie a Twain a calificar su *Autobiografía* de «cementerio», y de las que nos vamos a ocupar a continuación. En contra de lo que acaso pudiera pensarse, este último tipo de «escritura funeraria» no es tan menor e irrelevante como aparenta ser. Así, por ejemplo, lo considera Jean Laplanche quien, en *Vida y muerte en psicoanálisis*, encuentra la prueba irrefutable de la «dimensión más ética que explicativa» (Laplanche 1973: 13) de la teoría psicoanalítica de la muerte, el «sello de autenticidad» de la «inexorable intrincación de mi propia muerte con la muerte del otro», por la que Sigmund Freud realmente abogaba, en las «noticias necrológicas o las cartas de condolencia» que el pensador vienés escribió en su condición de superviviente (Laplanche 1973: 14). Estos escritos ocasionales y no otros más elaborados y consistentes demuestran el trasfondo ético de la muerte cuando se contempla desde la experiencia de sobrevivir.

² Esta vocación se mantiene hasta en las condiciones más extremas. Al leer los relatos de los supervivientes de los campos de exterminio se comprueba, señala Agamben, que la razón principal que comúnmente alegan para justificar sus esfuerzos por sobrevivir, su lucha diaria por no morir, era el deseo de testimoniar lo que habían visto y vivido, la voluntad de testificar acerca de lo que les había sucedido, aliviando en cierta forma su sentimiento de culpabilidad hacia los caídos. De hecho el testimonio, como hecho de la supervivencia, identifica y salvaguarda lo humano; según la tesis que el pensador italiano desarrolla en su libro, el testimonio constituye el último parapeto que detiene nuestro descenso hacia lo inhumano; el testimonio es ese resto que nos mantiene en ese equilibrio entre lo humano y lo inhumano en el que el hombre sobrevive a su propia e infinita destructibilidad.

³ En lo que concierne a Barthes, sería posible incluso decir que la fotografía en sí deviene un testimonio, en tanto que comunica que «esto ha sido» (Barthes 1989: 172), o la certeza de un testimonio futuro, en tanto que el *punctum*, el elemento que nos «hiere» en una fotografía, indica primordialmente que lo que ésta muestra «va a morir» (Barthes 1989:168).

Las relaciones de Mark Twain con la «escritura funeraria» no se limitan a los pasajes de tipo necrológico incluidos en su *Autobiografía*, sino que también se extienden al rico anecdotario de su vida. Es conocido que en 1902, cuando contaba 67 años de edad, propuso burlescamente a los lectores del semanario *Harper's Weekly* la celebración de un concurso para escoger la necrología que debería publicarse tras su muerte. El propósito de su propuesta, como él mismo explica, no era otro que el de supervisar y corregir los «veredictos» que quienes le sobreviviesen pudieran emitir sobre él, evitar el grave error de dejar en manos ajenas la delicada tarea de enjuiciar los hechos de su vida, de configurar su memoria⁴. Dicho de otro modo, Twain pretendía con humor suplantar a sus supervivientes en la labor a ellos sólo permitida de dar testimonio de su vida. Perseguía convertirse, consciente por supuesto de su imposibilidad, en el superviviente de sí mismo, ser, a la vez, la persona muerta y quien la sobrevive⁵.

Más allá de una anécdota graciosa, no es aventurado pensar que la idea del concurso tal vez la motivase una creciente preocupación por el hecho de la supervivencia. Twain se hallaba metido de lleno en su vejez y, como se descubre al leer su *Autobiografía*, él mismo debía sentirse un superviviente a quien las sucesivas pérdidas de familiares y amigos obligaban a ser uno de esos «obituarists» a quienes se dirigía en dicho concurso. A él, sin duda, le fue concedido el tiempo suficiente para sobrevivir a muchos de sus seres más queridos y, de este modo, de acuerdo con la reflexión a la que le mueve el recuerdo de la muerte de su hija Susy años atrás, completar «the tale of lost essentials», de lo «irrevocably lost» (Twain 1961: 352). Y tuvo la convicción dolorosa de haberlo logrado, de haber reunido los requisitos que él mismo señaló para entender el alcance exacto de su propia desolación, tiempo y memoria: «It will take mind and memory months and possibly years to gather together the details and thus learn and know the whole extent of the loss» (Twain 1961: 352). En este sentido, es posible afirmar que, de alguna forma, su *Autobiografía* refleja este proceso de unir y ordenar las piezas. En buena medida, esos «detalles» que acumulan el tiempo y la memoria, que van completando el «cuento de las cosas esenciales perdidas», son las notas o pasajes necrológicos que cada cierto tiempo aparecen en su *Autobiografía*. Aunque achacable a su confuso método de composición y edición, una de las características de esta obra consiste en el hecho de que, incumpliendo las convenciones del género, el presente irrumpe sin previo aviso en la narración más o menos cronológica, más o menos secuencial, del pasado; en particular, cuando dicho presente trae la noticia de la muerte de una persona cercana al autor. Entonces el relato autobiográfico se detiene y el deber del testimonio inmediato prevalece; el superviviente de la muerte del prójimo, el «obituarist», releva al autobiógrafo.

⁴ Véase «Amended Obituaries» en <http://www.bibliomanía.com/0/5/54/251/15583/1.html>: «In such a work it is not the Facts that are of chief importance, but the light which the obituarist shall throw upon them, the meanings which he shall dress them in, the conclusions which he shall draw from them, and the judgements which he shall deliver upon them. The Verdicts, you understand: that is danger-line.»

⁵ Twain sabía lo que Barthes afirma en *Fragmentos de un discurso amoroso*, que del relato que narre «mi propia muerte», como del que describa el fin de una relación amorosa, deben ocuparse los demás; a ellos atañe organizar los hechos, otorgarles sentido, procurar su permanencia: «No puedo yo mismo (sujeto enamorado) construir hasta el fin mi historia de amor: no soy su poeta (el recitador) más que para el comienzo; el fin de esta historia, exactamente igual que mi propia muerte, pertenece a los otros; a ellos corresponde escribir la novela, relato exterior, mítico» (Barthes 1982: 110).

Dichos pasajes necrológicos no expresan un mismo sentimiento de pesar. El que escribe tras conocer la muerte de Jim Gillis, un antiguo compañero de aventuras a quien rara vez volvió a ver, se ajusta, de manera relativamente sobria, a los rasgos habituales de este tipo de texto, es decir, a compadecer su pérdida, a trazar una semblanza de Gillis rememorando anécdotas comunes, a elogiar sus virtudes, y a reconocer su deuda con él. En cambio, la más profunda aflicción impregna la necrología que dedica a Mr. Rogers. Tal es así que, según el mismo Twain confiesa, tuvieron que pasar varios meses hasta que se sintió «competent to put into words my feelings for him and my estimate of him» (Twain 1961: 282), para cumplir su responsabilidad de superviviente y «please» «his heart» «before unfamiliar eyes» (Twain 1961: 283), es decir, para testimoniar, ante quienes no lo conocieron, su memoria de hombre bondadoso al que nunca pudo, ni podrá ya, pagar el favor inmenso de salvar a él y a su familia de la ruina económica. Aunque el de Gillis también lo haga, el texto que recuerda a Roberts confirma el vínculo que Derrida establece, en *Políticas de la amistad*, entre memoria y amistad por el cual esta última conlleva necesariamente la primera. La amistad anuncia el deber futuro de testimoniar a la muerte del otro, «compromete por anticipado una memoria» (Derrida 1998: 21)⁶.

Pero, con toda certeza, el pasaje necrológico más relevante es el que cierra la *Autobiografía*⁷, el que tiene por ocasión la muerte de Jean, la segunda de las dos hijas que Twain vio morir. No sólo incluye la descripción del dolor inconsolable por la pérdida inesperada, sino asimismo una breve pero reveladora y amarga reflexión sobre el hecho de sobrevivir, sobre las condiciones inaceptables de la supervivencia. Los fragmentos que lo componen dejan traslucir la honda perplejidad en la que el suceso, acaecido pocas horas antes, lo ha sumido. Insiste en contraponer el antes con el después, las horas y días anteriores a la muerte cuando nada presagiaba la desgracia, cuando la hija, y él mismo hacían planes para el futuro, con el presente en que lo que era ha cesado de ser. Ayer, tan poco tiempo atrás, repite tan incrédulo como abatido, estaba aquí, viva, llena de energía, de preparativos, y ahora está «in the grave-if I can believe it» (Twain 1961: 413). Twain se asemeja al «detective atónito» del que habla Jankélévitch, examinando sin pista fiable alguna, «burlado, engañado y frustrado», lo que acaba de suceder en la escena de la muerte; es el superviviente «ensimismado», atrapado aún en el «instante mortal», que «observa el lugar donde había un ser vivo, donde ahora ya no hay nadie» (Jankélévitch 2002: 235). Se siente anonadado, en el uso que Levinas hace del término «anonadamiento», es decir, percibe el «carácter negativo» de la muerte, la ausencia absoluta del otro (Levinas 1998: 19)⁸.

⁶ De hecho, asegura, «es ‘gracias’ a la muerte como la amistad puede declararse» (Derrida 1998: 333). Ambas necrologías también evocan la relación establecida por Martin Heidegger, en *¿Qué significa pensar?*, entre pensar, agradecer y recordar; entre pensamiento, gratitud y memoria. Léase en particular la quinta lección de la segunda parte, páginas 157-65.

⁷ Varios días después del triste suceso, Twain envió lo que había escrito a su editor, Alfred Bigelow Payne, con el ruego de que fuese el último capítulo de su *Autobiografía*.

⁸ Su texto necrológico sería uno más de los rituales funerarios cuyo propósito, según Jankélévitch, es «disimular» la impotencia de los supervivientes al percatarse de que la muerte ha «sustraído» al ser querido ante sus propios ojos (Jankélévitch 2002: 236).

En cuanto a sus palabras acerca de la experiencia de sobrevivir, Twain describe su vejez de superviviente como una acumulación de pérdidas, como un tiempo de desolación y ruina: mira la casa deshabitada que un día albergó una familia y que ahora sólo sirve, escribe, «to shelter a vast emptiness» (Twain 1961: 408); evoca la figura de sí mismo como la de alguien desposeído para quien enumerar ya no significa sumar sino restar, no un motivo de contento sino de pena:

I lost Susy thirteen years ago; I lost her mother – her incomparable mother!- five and a half years ago; Clara has gone away to live in Europe; and now I have lost Jean. How poor I am, who was once so rich! Seven months ago Mr. Rogers died –one of the best friends I ever had, ...; within the last six weeks Gilder has passed away, and Laffan – old, old friends of mine (Twain 1961: 405).

Pero es en la razón que esgrime para negarse a invertir, si pudiese, el curso del tiempo y, de ese modo, recuperar a su hija muerta donde se manifiesta con mayor desgarró el desconsuelo de sobrevivir. Hacer realidad tal deseo supondría, sugiere Twain, condenarla irresponsablemente a ser una futura superviviente, concederla imperdonablemente la oportunidad de pasar por el mismo amargo trance en el que él se halla:

Would I bring her back to life if I could do it? I would not. If a word would do it, I would beg for strength to withhold the word... In her loss I am almost bankrupt, and my life is a bitterness, but I am content: for she has been enriched with the most precious of all gifts - ... death. I have never wanted any released friend of mine restored to life since I reached manhood (Twain 1961: 408).

En este sentido, continúa diciendo, su amigo Rogers fue un hombre afortunado al adelantarse su muerte y, así pues, no sufrir ninguna pérdida. De manera que, en contra de lo que la gente pudo equivocadamente pensar, las lágrimas que el día de su muerte había en sus ojos eran, explica, «for me, not for him» (Twain 1961: 408), por él que lo sobrevivía⁹. Morir consiste en ser felizmente eximido de las obligaciones dolorosas de la supervivencia. Para este Twain viejo, que con la muerte de su hija da fin y sentido al «cuento» de lo «irrevocablemente perdido», «el momento de sobrevivir» no es, en contra de lo que sostiene Elías Canetti en *Masa y poder*, ese «momento del poder» en el que quien sobrevive experimenta una «sensación de fuerza», una especie de «satisfacción por no ser el muerto» (Canetti 1977: 223). En él la realidad «nihilizadora» de la muerte prevalece sobre el «deseo de tener una larga vida» (Canetti 1977: 244) que impulsa a sobrevivir.

El abatimiento y la fatiga que el texto de Twain expresa tientan a una conclusión similar a la que llega Kathleen Woodward con respecto a la negativa de Barthes, en *La cámara lúcida*, a llevar a cabo el trabajo de duelo por la muerte de su madre¹⁰. La

⁹ «When Clara met me at the station in New York and told me that Mr. Rogers had died suddenly that morning, my thought was, Oh, favorite of fortune- fortunate all his long and lovely life- fortunate to his latest moment! The reporters said there were tears of sorrow in my eyes. True-but they were for me, not for him. He had suffered no loss» (Twain 1961: 408).

¹⁰ Así explica su actitud el propio Barthes: «Yo podía decir, igual que el narrador proustiano a la muerte de su abuela: ‘no me empeñaba sólo en sufrir, sino también en respetar la originalidad de mi sufrimiento;’

insistencia del crítico francés en mantenerse melancólicamente fiel al ser perdido, su voluntad de no superar su dolor, de no ir «borrando lentamente el dolor» (Barthes 1989: 133) se debe, a juicio de Woodward, a su envejecimiento. Al igual que otros muchos en su misma situación, su avanzada edad le impide cumplir las medidas curativas del duelo; ya no le es posible, siguiendo las premisas de Sigmund Freud en «Luto y aflicción», interiorizar la pérdida sufrida, reemplazarla por otro objeto sobre el que proyectar una nueva relación de afecto. La melancolía decidida por Barthes representa, asegura Woodward, «the limit in old age of coming to terms with our losses. We may not want to 'free' ourselves from the emotional bonds which have secured us to others we have loved so that we may 'invest' our energy elsewhere» (Woodward 1994: 125). En el envejecimiento se cierra el proceso reparador y compensatorio del duelo y predomina el dolor melancólico; como si al individuo que envejece le faltasen las fuerzas necesarias, el espacio o el tiempo precisos¹¹.

No obstante, tal vez este dilema entre el duelo y la melancolía se muestre insuficiente para apreciar el verdadero sentido que la muerte de los demás adquiere en el envejecimiento. Acaso sea conveniente incorporar la visión que aporta el acontecimiento de la supervivencia. Sobrevivir comprende el duelo y la melancolía pero, a diferencia de estos procesos o estados, en lugar de fijarse en nuestra respuesta a la muerte del otro, se centra, por medio de ésta, en nuestra percepción de la muerte, en nuestra relación con la muerte propia. Con el trasfondo idéntico de la muerte del prójimo, sitúa a quien sobrevive, como ya dijimos, frente a lo que permanece en un segundo plano en la distinción entre el duelo y la melancolía: el contrasentido de la muerte como cese del ser absolutamente irreversible, como nada irrevocable. En este sentido, sobrevivir reforzaría la vivencia del envejecimiento si efectivamente, según se indica, ésta también entraña una percepción parecida del tiempo y, por extensión, de la muerte¹². Según Jankélévitch, el envejecimiento «consiste en reemplazar aquello que se fue por lo que se es ahora, renunciando a aquello» (Jankélévitch 2002: 279), es decir, en rechazar aquellas estratagemas que, como la nostalgia o el arrepentimiento, sirvan para eludir una conciencia verdadera, objetiva, del carácter irrevocable del tiempo¹³. De igual modo, Jean Améry establece una relación causal y directa entre la aceptación de la irreversibilidad del tiempo y la asunción sin engaños de la vejez: «Cuanto más definitivamente el indi-

pues esa originalidad era el reflejo de lo que en ella había de absolutamente irreductible, y por ello mismo perdido de una vez para siempre» (Barthes 1989: 133).

¹¹ Podría decirse que el envejecimiento logra, o vuelve menos inalcanzable, el duelo «verdadero» que Derrida propugna en *Memorias para Paul de Man*; aquél que «deja espacio para la no comprensión» (Derrida 1998: 64) y, al contrario que el «no verdadero», asociado al duelo posible de Freud, procura mantener al otro como otro, sin interiorizarlo ni transformarlo «en parte de nosotros» (Derrida 1998: 45).

¹² Como afirma Jankélévitch, la muerte es la síntesis más plena de lo irrevocable, «la condensación de lo irreparable» (Jankélévitch 2002: 320).

¹³ Al abordar estas compensaciones que alteran el sentido verdadero de lo irreversible, Jankélévitch distingue, por ejemplo, entre dos formas de relacionarse con lo pasado, con lo vivido, el remordimiento y el arrepentimiento. Arrepentirse añade al pesar por lo hecho, que caracteriza por igual a ambas actitudes, el ánimo o el anhelo, de enmendarlo, de revocarlo. El remordimiento, sin embargo, asociado a lo inconsolable y, añadamos, al envejecimiento del superviviente, constata la imposibilidad de cualquier reparación y, así pues, de cualquier negación o intento de ocultar la naturaleza irreversible del tiempo (Jankélévitch 2002: 316).

viduo que envejece se reconoce en esta situación, con tanta mayor precisión experimenta el tiempo en su irreversibilidad» (Améry 2001: 34). Para quien envejece sobrevivir, percatarse, a través de la muerte del otro, de nuestra finitud absoluta, agudiza su conciencia de la irrevocabilidad del tiempo y, así pues, de su envejecimiento.

La fotografía de la madre en el internado forzaría a Barthes a afrontar la negatividad de la muerte. El anuncio de que «Esto ha sido» que, como toda fotografía, comunica «no toma» escribe, «el camino de la nostalgia» (Barthes 1989: 149), es decir, no busca reparaciones que modifiquen o alivien la certeza de lo irreversible. La fotografía, que aunque «fugaz» es «un testimonio seguro» (Barthes 1989: 162), apunta a la muerte, a una muerte «indialéctica», a una muerte, aclara, que no puede «pensarse o interiorizarse» (Barthes 1989: 157); dicho de otro modo, a una muerte, como señalan Levinas y Jankélévitch, concebida en su negatividad insondable, como cese absoluto y por siempre del ser. La acción de interiorizar excede aquí ya los límites de la distinción entre duelo y melancolía; no se trata sólo de superar la pérdida del otro sino, más allá, de «pensar», si tal cosa fuese posible, la muerte, de apropiarse de ella; no de curar el sufrimiento por la muerte de la madre, sino el sufrimiento que el contrasentido de la muerte irrevocable provoca. Es a esta muerte «indialéctica», impensable, imposible de interiorizar, cese absoluto y sin vuelta atrás, a la que, además de a la aflicción melancólica, le enfrenta la muerte de su madre y su condición de superviviente inmerso en el envejecimiento. Tras la desaparición de la madre, confiesa, «ya no podía esperar más que mi muerte total, indialéctica» (Barthes 1989: 129).

Reconocimiento de lo que «ha sido», los textos necrológicos de Twain, testimonios de quien sobrevive, asimismo favorecerían una conciencia más cierta de la muerte sin nostalgia ni revocación. No obedecen únicamente, en particular el pasaje en memoria de Jean, a la tentativa de iniciar el trabajo del duelo o a la renuncia melancólica a comenzar, sino también a la percepción de la negatividad de la muerte y, por consiguiente, de la muerte propia, a través de la participación en la muerte del otro, de los otros «irrevocablemente perdidos» a quienes, descartando nostálgicas compensaciones, se niega a «traer de vuelta.» Se diría que en Twain, y en Barthes, la vivencia de sobrevivir, más honda y plena en el envejecimiento, se acerca al «existir para la muerte» que Levinas propone, en el cual quien sobrevive, sin que tal cosa signifique, en ningún caso, una preparación para la muerte o un medio para mitigar la angustia que produce¹⁴, piensa «lo posible en su calidad de posible» (Levinas 1998: 67), en el que el conocimiento de la muerte del otro mantiene por anticipado la posibilidad cierta de la muerte propia.

REFERENCIAS

AGAMBEN, GIORGIO (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio*. Valencia: Pre-Textos.

¹⁴ No hay pautas válidas que nos enseñen a morir, «no se aprende a morir» (Jankélévitch 2002: 256; léanse sus explicaciones en páginas 256-267. Tampoco contamos con medios efectivos de aliviar el temor y la angustia que nos produce; véase Améry, páginas 135-138.

- AMÉRY, JEAN (2001). *Reuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Valencia: Pre-Textos.
- CANETTI, ELÍAS (1977). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- LAPLANCHE, JEAN (1973). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BARTHES, ROLAND (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- (1982). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Madrid: Siglo XXI editores.
- DERRIDA, JACQUES (1998). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.
- (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, MARTIN (1972). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova.
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR (2002). *La muerte*. Valencia: Pre-Textos.
- LEVINAS, EMMANUEL (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- TWAIN, MARK (1961). *The Autobiography*. Ed. Charles Neider. New York: Washington Square Press.