

Memoria y olvido: una arqueología de la tensión

María Cecilia Colombani*

COLOMBANI, M. C. Memoria y olvido: una arqueología de la tensión. R. Museu Arq. Etn. 43: 31-43, 2024.

Resumen: El propósito de este trabajo consiste en abordar la tensión memoria-olvido en el pensamiento arcaico como una de las diadas que configuran el mapa simbólico de lo real. La tensión complementaria entre ambos conceptos nos lleva a pensar el contrapunto de contrarios como fondo último de lo real. Proponemos pensar la tensión en un doble horizonte o en un doble territorio que marca la configuración del mito como sistema complejo de pensamiento. Comenzaremos entonces con el plano mítico en el cual la diada en cuestión aparece constituyendo nitidamente uno de los pilares de la arquitectura mítica, a partir de la diada *Mnemosyne-Léthe* como potencias religiosas. En segundo lugar, abordaremos el plano humano para pensar la tensión como una coordenada antropológica y ver en qué medida la acción de los varones mortales es merecedora de la memoria o del olvido.

Palabras clave: Mito, Memoria, Olvido, Hesíodo, Homero

Introducción

El propósito de este trabajo consiste en abordar la tensión memoria-olvido en el pensamiento arcaico como una de las diadas que configuran el mapa simbólico de lo real. La tensión complementaria entre ambos conceptos nos lleva a pensar el contrapunto de contrarios como fondo último de lo real.

Proponemos considerar dicha tensión en un doble horizonte o en un doble territorio que marca la configuración del mito como sistema complejo de pensamiento. Comenzaremos entonces con el plano mítico, uno de estos pilares es la diada *Mnemosyne-Léthe* como potencias religiosas¹.

*Dra. en Filosofía. Universidad de Morón. Universidad Nacional de Mar del Plata. AAFA. AFRA. AADEC. CECH, Universidad de Coimbra <ceciliacolombani@hotmail.com>

¹ A lo largo del texto utilizaremos los términos con mayúsculas y en otras con minúsculas, de acuerdo al

En segundo lugar, abordaremos el plano humano para pensar la tensión como una coordenada antropológica y ver en qué medida la acción de los varones mortales es merecedora de la memoria o del olvido.

I Plano mítico

Mito y Memoria

Debemos iniciar nuestra propuesta con ciertas reflexiones en torno al mito como forma de pensamiento. El mito, como sistema de pensamiento, resulta una forma de testimoniar el asombro del hombre frente a aquello que lo conmociona y lo convoca a un intento explicativo, que lo inscribe en una dimensión

contexto en que son utilizados, atendiendo a la dimensión religiosa o a su representación común.

antropológica; es la herramienta que expresa la interpelación que solo el hombre como “animal simbólico” (Cassirer 1974: 47) puede asumir. Es la capacidad simbólica que lo distingue del animal y le permite dar una respuesta humana frente al estímulo; una capacidad productora de símbolo que lo distingue y diferencia del resto de los seres vivos. El hombre, a partir de su capacidad poética, interrumpe el círculo funcional interponiendo su posibilidad simbólica como modo de retardar, diferir y demorar la respuesta transformándola en respuesta humana.

El mito, como producción humana, se inscribe en esa lógica y, en ese sentido, constituye un modelo de pensamiento que obedece a reglas de formación discursiva precisas y abre el territorio de la palabra mágico-religiosa como medio de expresión. Compone un intento explicativo de aquello que resulta desconocido para el ser humano y es así que se solidariza con la idea de asombro y admiración, al tiempo que opera como medio de proveer respuestas a situaciones límites (Jaspers 1981).

En esta línea de consideración del mito, que lo aleja de una percepción peyorativa, Aristóteles sostiene: “la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar [...] Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas” (Aristóteles 2000: 982b). Desde una estructura discursiva, el mito hilvana una doble preocupación: los problemas humanos y los problemas cósmicos, con lo cual podemos percibir el modo en que el mito da cuenta de los distintos *tópoi* que constituyen el mapa de lo real y la cartografía de la trama cultural. Asimismo, opera como suelo de instalación, como red de contención, urdimbre y tejido simbólico que protege antropológicamente al hombre de su precariedad existencial, fundamentalmente de la conciencia de finitud. El mito no solo protege al hombre de su intemperie antropológica, sino también a la historia como espacio de instalación colectiva; desde esta perspectiva, el *logos* mítico construye

una memoria comunitaria, que se suma a la noción de cobijo, ya que la memoria es un *tópos* de contención humana, una forma de abrigo antropológico que territorializa al hombre en un espacio de pertenencia simbólica e histórica. Así, el mito conserva la memoria como patrimonio antropológico. Es el mismo Aristóteles quien nos acerca la intuición: “Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza toda la naturaleza [...] estas opiniones se han salvado hasta ahora, casi como reliquias (de la más antigua sabiduría). Y en esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores” (Aristóteles 2000: 1074b).

Aristóteles toma esa primera sabiduría como un *logos* sapiencial, y lo que nosotros rescatamos es la transmisión del mito como relato fundacional a las generaciones venideras. Es precisamente esa transmisión de generación en generación el modo de preservar una memoria que conjura los riesgos del olvido.

En el marco del *tópos* cultural, el mito, como historia sagrada y significativa (Eliade 1991)², acerca a la divinidad, ya que cuenta la historia de seres sobrenaturales, al tiempo que abre la dualidad de planos en la cual se inscriben los dioses y los hombres, los inmortales y los mortales, lo sagrado y lo profano. El mito delinea así el mapa de lo real y lo diferencia de mundos o razas que constituyen la espesura mítica (Gernet 1981). Como historia sagrada explica de qué forma algo ha llegado a ser lo que es, ha devenido, ya sea el *kósmos* en su totalidad, o una parte de él, un comportamiento, una determinada institución. La divinidad es siempre el elemento que legitima y posibilita la emergencia de aquello que acontece. En este sentido, el mito se vuelve una historia significativa porque dona el sentido y la memoria colectiva en torno a la cual

2 Las notas que caracterizan al mito como historia sagrada, significativa, verdadera, ejemplar y mimética son las características que el autor le otorga en el capítulo “La estructura de los mitos”.

se inscribe la instalación de un determinado pueblo, su ser en el mundo. Sentido, mundo y memoria son nociones solidarias que se implican y solo desde ese *tópos* el hombre toma posesión del mundo, lo hace suyo, le imprime su marca, lo humaniza.

Asimismo, el mito es una historia verdadera, *aléthés*. Adjetivo peculiar. El tema es ver en qué sentido usamos el término “verdadero”. Para ello, nada mejor que recurrir a Marcel Detienne y tomar su distinción entre una lógica de la ambigüedad, propia de la estructura de pensamiento mítico, y la lógica de la no contradicción, en la cual la verdad supone necesariamente la coincidencia con los principios lógicos (Detienne 1986).

El mito es el lugar donde habita la verdad y la memoria; por eso, su relato implica una triple excepcionalidad: la del sujeto que narra el mito en la línea del verbo *mythéo*, la del objeto-*lógos* al que se refiere como relato fundacional, y, finalmente, la excepcionalidad de la circunstancia en la que se recita. De una lógica de la ambigüedad, propia del pensamiento mítico, a una lógica de la no contradicción, la espesura de la sabiduría es el enclave de la misma transición (Detienne 1986)³.

El tema es ver cómo juega la verdad en un sentido y en otro. El segundo sentido alude a la noción de *alétheia*, en términos de conformidad con los principios lógicos, al suponer las posibilidades de demostración, objetividad y verificabilidad, propias de la estructura de la ciencia. Se trata de una verdad que tensiona la diada verdadero-falso en el marco de la mutua exclusión de los términos a partir de su contradicción lógica. El primer registro de la verdad impacta directamente en el campo del mito y en el campo semántico del concepto: *alétheia* como lo develado, desocultado, descubierto, aquello a lo que se le ha corrido

un velo para desocultarlo. De este modo, la verdad es una operación de descubrimiento, de develamiento, de desocultamiento; es el acontecimiento al que se accede luego de descorder un velo que encubre-vela-oscorece-silencia alguna realidad. El mito es verdadero porque es un operador de verdad; es el relato que corre el velo, y, al hacerlo, descubre el sentido y conjura el olvido de aquello que descubre. La tensión ya no es entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo oculto y lo desoculto, lo velado y lo develado, lo que se aloja en la memoria o se esconde en el olvido.

Alétheia y *léthe* configuran la diada dominante de una lógica que desde la ambigüedad domina la totalidad del campo mítico. Son las figuras privilegiadas de un sistema de pensamiento que se juega en la tensión entre lo oculto y lo desoculto, entre la Memoria y el Olvido, la presencia y la ausencia, el Ser y el No Ser, el Día y la Noche, la claridad y la oscuridad, figuras anticipatorias de otro sistema de pensamiento que conocerá su carta de nacimiento con el advenimiento de la *pólis*.

La tensión memoria y olvido atraviesa todo el arco de pensamiento que conduce de un sistema a otro. El ocultamiento de la verdad es una forma del olvido. En una configuración presidida por *Mnemosýne*, la Memoria sagrada que sabe lo que fue, lo que es y lo que será, el olvido se inscribe en el registro de la falta, de la ausencia, de la noche y de la oscuridad.

En este contexto, *Mnemosýne* aparece como la prestigiosa fuente de un saber primigenio y podría ser calificado como tópicamente femenino, “dado que su carácter sólo se manifiesta a través de su condición de hija, de esposa y, sobre todo, de madre” (Iriarte Goñi, 2002: 34).

Es esta misma tensión la que recoge la narrativa filosófica duplicando la intelección de lo real. Lo verdadero descubre lo aparente y viceversa; el pensamiento recuerda lo olvidado; y *aléthés* y *pseudés* son los polos entre los que el sujeto queda atrapado, entre la posibilidad de “ver” y recordar la verdad o engañarse en las figuras de las cosas falsas, *pseudéa*.

La más remota sabiduría griega se despliega en el interior de esa lógica, que exige

3 En el capítulo “Verdad y Sociedad” se analiza el desplazamiento de una lógica de la ambigüedad a una lógica de la no contradicción como modo de acompañar el canónico pasaje del *míthos* al *lógos*. Mientras la primera lógica no se rige por el principio de no contradicción, de matriz excluyente, la segunda sí lo hace; en ese contexto, los opuestos se excluyen. En cambio, en la lógica de la ambigüedad, los opuestos se integran en una realidad compleja.

la presencia de ciertos seres excepcionales, antecedentes del futuro filósofo (Cornford 1987: 85), para descifrar una palabra que siempre debe ser interpretada, develada y descubierta.

En la configuración mítica, la noción de ambigüedad tensiona la diada *alétheia-léthe*, sin que el par implique un juego contradictorio que se autoexcluya. Lo develado y lo velado conviven en un pensamiento no cercenado aún por la tiranía de una lógica de lo verdadero-falso.

II Plano intermedio

Poesía y Memoria

El campo mítico se articula en un plano intermedio, la provincia de lo mágico-religioso, y reconoce distintas territorialidades en las cuales opera vigorosamente un pensamiento sostenido por esta lógica: el campo poético, el campo mántico o adivinatorio y el campo de la soberanía dan cuenta de un *lógos* que aún no conoce los rigores de la contradicción lógica porque fluye y se inscribe en otra lógica.⁴

Sin duda, la palabra poética como palabra cargada de poder, *lógos theokrántos*, es una palabra “dada” por los dioses. Eso es lo que le otorga poder y la diferencia de la épe ákrata, de las palabras vanas, que carecen de poder realizador. La verdad, *alétheia*, emerge de un fondo religioso y exige la presencia de ciertos seres extraordinarios para pronunciarla: decirla, cantarla, recitarla, en un contexto simbólico-ritual.

Es allí donde dos potencias se solidarizan en el *tópos* de la *alétheia* y de la memoria. Nos referimos a *pístis* y *peithó*. La *pístis* es la confianza entre el hombre y el dios o la palabra de un dios. Se trata de la fe en el oráculo, en la eficacia de la palabra mágico-religiosa. Así, se vincula con *peithó*, en tanto poder de la palabra

que se ejerce sobre otro, en clara alusión al poder de seducción de la palabra. Son estas dos cualidades las que posee un maestro de verdad encargado de preservar la memoria como fuente de sabiduría ancestral.

Alétheia llama a estas dos potencias para su realización. El ejemplo ilustrativo es el de Casandra, hija del rey troyano Príamo y de su esposa Hécuba, y hermana de Héctor y Paris. Casandra es una *alethómantis*, una profetisa “verídica”. Mas, por haber quebrado un juramento y haberse burlado de la *pístis*, Casandra fue privada por Apolo, el gran dios oracular, del poder de persuadir. Su transgresión le valió la pérdida de la *peithó*. Aunque su palabra sea eficaz, Casandra está condenada a decir palabras *akráanta* o, incluso, no fiables. Por ende, junto con la *peithó* ha perdido la *pístis*.

La otra tensión que el interior de la lógica mítica nos exhibe merece nuestra atención. El mismo término *alétheia* evoca la idea de *léthe*, y el ocultamiento de la verdad es una forma del olvido.

Esta tensión se vuelve dominante en el campo poético que proponemos relevar en la figura del poeta inspirado. Esta presencia supone reconocer en las *Moúsai* a las únicas que pueden decir la verdad como también ocultarla. Son ellas, en su carácter de divinidades, las que poseen ese poder insondable de otorgar la verdad a quien es digno de ellas. Tal es la iniciación poética que Hesíodo refiere, a quien las *Moúsai* le dijeron la verdad y lo dotaron de una memoria eterna, que trasciende el simple recuerdo de un mortal.

Esta palabra mágico-religiosa, más allá de los contactos con los conceptos precedentes (*pístis*, *peithó*, *alétheia*, *léthe*), se desarrolla dentro de otra diada: las palabras realizadoras y las palabras vanas, y está presidida por la relación entre las *Moúsai* y *Mnemosýne*. La acción realizadora de los dioses, quienes tienen el privilegio de decidir y llevar a cabo, plasma el estatuto del *lógos theokrántos*, de la palabra cargada de poder, en tanto acabada y cabalmente cumplida, inscrita en el campo léxico del verbo *kraino*. No es esta una palabra que busque el acuerdo de un auditorio, que se

4 Sobre este tema, véase Detienne (1986). La totalidad de la obra da cuenta de cómo se opera la declinación de esta provincia de lo mágico-religiosa para que posibilite la apertura de un *tópos* que albergue la experiencia del *lógos* como lógica triunfante, como el nuevo modo de mirar y nombrar el mundo.

someta a la aprobación o desaprobación. Su pronunciación abre y despliega un territorio de poder absoluto. En realidad, está más allá de los hombres, de la precaria temporalidad que los distingue, es una palabra que trasciende la esfera de la conciencia y la voluntad personal. Es esta palabra mágico-religiosa, pronunciada por un maestro de verdad, la que solo es posible a partir del soporte de la Memoria. Es, en última instancia, un privilegio, el don de una función social en la que *Mnemosýne*, como Memoria sacralizada, cumple un papel capital. Así, los poetas inspirados son poseedores de una palabra-don que no los reconoce como agentes, pero sin ellos tampoco el *lógos* poético se concreta. Encrucijada antropológica en la que la distancia frente a la divinidad retorna en el acercamiento que permite la palabra, abriendo un *tópos* simbólico de múltiples matices.

Como hemos venido esbozando, un rastreo de la configuración de la palabra mágico-religiosa como *lógos theokrantos* nos sitúa en la Grecia Arcaica en el horizonte de los maestros de verdad.

La relación de ciertos sujetos con la verdad y la memoria implica abordar una problemática antropológica en la medida en que la *alétheia* propicia un paisaje singular en la constitución antropológica; de allí su estatuto intermedio, su condición de “*médiums*”. Poetas, adivinos, reyes de justicia y purificadores resultan ser habitantes de ese paisaje, que, por otra parte, resulta ser el *tópos* de una determinada plasmación de la *arkhé*, del poder. Palabra mágico-religiosa de singulares características que más tarde cederá paso al *lógos* filosófico, en las instituciones de la *pólis* y celebrará el nacimiento de la filosofía como nuevo horizonte mental. Este acontecimiento decisivo, en términos de Jean Pierre Vernant (1976), reconoce el antecedente de la palabra diálogo, palabra aristocrática, que tiene en la figura de los *hippeís* una nueva configuración simbólica y una inédita constitución de la *arkhé*.

La nota dominante de esta provincia intermedia es la apertura de dos planos que se presentan como heterogéneos e impermeables entre sí a punto de constituir dos razas o dos mundos. Estos dos *tópoi* se diferencian por

la calidad de ser de cada uno, por el registro ontológico que los define: no es el mismo ser el del hombre que el de la divinidad, ya que los hombres son finitos, mortales, mientras que los dioses son inmortales, los Sempiternos Inmortales que Hesiodo nombra en su *Teogonía* (Colombani 2016). Al mismo tiempo, parece darse en el hombre una aspiración: achicar esta distancia y tomar contacto con la divinidad, rozar el *tópos* de lo divino, en un movimiento de aproximación y asimilación (Gernet 1981).

Esta aspiración humana supone jerarquizar la dimensión de la palabra sacralizada, ya que constituye un elemento capital en el acortamiento de la distancia que separa al hombre de la divinidad; en efecto, es la palabra la bisagra que permeabiliza territorialidades heterogéneas. Sabemos que se trata de dos planos ontológicamente álgos, y tal alteridad está dada por la muerte. Somos seres para la muerte, una clave que delimita territorialidades, al tiempo que delimita temporalidades álgas.

La experiencia poética, la experiencia adivinatoria, el campo de justicia y el de la purificación son los enclaves de permeabilización de tales *tópoi* y sostienen que es el *lógos theokrantos* presidido por *Mnemosýne* y su universo simbólico lo que permite achicar la distancia ontológica que supone la configuración mítica. Estas dos regiones del ser están definidas por distintas coordenadas: lo divino y lo humano, el poder y el saber.

El situarse en el campo poético como uno de los enclaves de la provincia de lo mágico-religioso es ubicarse en la figura del poeta inspirado, ese sujeto excepcional capaz de correr el velo (*léthe*) y develar la verdad-realidad (*alétheia*) a partir de su posibilidad de retornar por un don de videncia a los acontecimientos que evoca; acontecimientos que pertenecen a ese tiempo prestigioso de los orígenes. Se trata de un círculo de poetas inspirados cuya presencia evoca dos conceptos complementarios: el de Musa y el de Memoria. Tal como afirma Montserrat Jufresa: “La función del poeta es dar sentido al tiempo presente de los hombres y de sugerir un futuro mediante la ordenación del pasado” (2010: 167).

Abordemos a continuación algunos aspectos genealógicos referidos por la *Teogonía* hesiódica. Las *Moûsai* son hijas de *Mnemosýne* y aparecen como el elemento divino que inspira y “realiza” la función poética. Como en el caso de la función mántica, la escenografía ritual-simbólica se repite: un telón de fondo mágico-religioso, un maestro de verdad que pronuncia la *alétheia* y el hombre que anticipa su futuro o se hunde en un pasado remoto. La palabra del poeta busca descubrir lo primordial, la realidad originaria, esa instancia del más allá donde habían acontecido los hechos significativos, las acciones ejemplares y los núcleos arquetípicos que fundaron la realidad; su intención es inscribirlos en la memoria y conjurar su olvido.

En este contexto, las *Moûsai* ocupan un papel protagónico. Son ellas las que posibilitan que el poeta “se acuerde”. Se trata de una Memoria que re-actualiza el acontecimiento evocado; es un poner en acto, un traer a la presencia como forma de conjurar la ausencia, el olvido. Se trata siempre de una visión del más allá. El poeta, por puro favor de las *Moûsai*, es contemporáneo de los acontecimientos evocados.

Pensemos en la díada *Moûsai-Mnemosýne* para exhibir la importancia de su presencia. El valor de las *Moûsai* en la tradición hesiódica está asociado a su magisterio femenino (Hesíodo 2005: 22-26). Los versos remiten a la iniciación poética. El poeta recibe a las *Moûsai* como un don, como un privilegio, como un legado divino que retorna en la palabra cantada, ritmada. Es este el segundo valor que Marcel Detienne le otorga a la palabra “musa”, la palabra tal como fluye de la boca de un poeta inspirado. Lo mismo ocurre con la Memoria, un primer nivel de potencia religiosa y un segundo nivel de facultad psicológica. En las *Moûsai*, observamos el mismo esquema. Un primer nivel de registro sacralizado, las hijas bienhabladadas de Zeus, y un segundo registro donde la musa alude a la palabra “mágico-religiosa”. Son ellas quienes lo inician en el arte poético, y su presencia en un lugar sacralizado, el divino Helicón, responde a la configuración mental de un campesino de Beocia, para quien la presencia de lo

sobrenatural constituye un elemento familiar de la vida cotidiana.

En efecto, la inspiración está en el orden de la posesión: en cierto sentido, las *Moûsai* poseen al poeta, lo capturan con su bellísima voz y le otorgan ese don de videncia. Es él quien siente en su interior su presencia, en el instante mismo en que las *Moûsai* lo sobrepasan, sobrevienen a él, exactamente en la línea semántica del verbo *katochéo*.

Son ellas las que saben decir muchas mentiras con apariencia de verdades (*pseudéa*), pero cuando quieren, saben decir la verdad. La verdad siempre es patrimonio de los dioses, quienes deciden a quién le otorgan el poder de “verla”, cantarla y confiarla a la memoria.

Este espacio se ve ratificado por ciertos objetos simbólicos que acompañan la ritualización y la excepcionalidad de la circunstancia, ya que las *Moûsai* le “dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel” (Hesíodo 2005: 31-32). En efecto, la palabra mágico-religiosa es inseparable de conductas y valores simbólicos; por ello, se trata de una palabra litúrgica, sacralizada y eficaz. El gesto de las *Moûsai* es constitutivo del escenario ritual. Los objetos pierden su calidad y se constituyen en objetos eficaces, complementarios de la propia iniciación poética. Es por acción de las *Moûsai* que el poeta celebra el futuro y el pasado, ya que además le encargaron celebrar con himnos a la estirpe de los Inmortales. La función social y religiosa del poeta es celebrar a los Inmortales, que significa traerlos a la Memoria, hacerlos presentes, ponerlos en acto. Dice Hesíodo: “Infundiéronme voz divina” (Hesíodo 2005: 32). En efecto, la palabra es puro regalo de las diosas, quienes donan la palabra cantada, y, en virtud de esa gratitud, el poeta las invoca siempre al comienzo y al final del canto.

Son ellas en realidad las que alegran el corazón de su padre “narrando al unisono el presente, el pasado y el futuro” (Hesíodo 2005: 38-39); función festiva que aligera las preocupaciones y mantiene viva la Memoria de Zeus. Poseen una visión única y absoluta del tiempo. Las Musas, con su infatigable voz, “lanzando al viento su voz inmortal, alaban con

su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses, a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes” (Hesíodo 2005: 44-48). Es por esto que la palabra mágico-religiosa es una palabra de alabanza: Alabar es celebrar, honrar, en el sentido de traer siempre a la memoria lo que merece ser recordado eternamente.

El segundo elemento de la díada *Moûsai*-Memoria nos lleva al territorio de *Mnemosýne*. En principio, se trata de una Memoria divinizada, sacralizada. No es la memoria ordinaria de los mortales, sino una memoria sobrehumana, inscrita en la lógica del privilegio que solo algunos poseen.

La palabra poética hunde sus raíces en *Mnemosýne*, esa omnisciencia de carácter adivinatorio, la única que sabe lo que fue, lo que es y lo que será. Memoria que todo lo conoce, al modo de la omnisciencia de los dioses; potencia femenina que dista de ser una mera función psicológica para cobrar estatuto sacralizado.

Así quedan presentadas las dos nociones complementarias, *Moûsa* y *Mnemosýne*, que sostienen el campo poético y hacen del poeta un ser privilegiado: “De las Musas y del flechador Apolo descienden los aedos y citaristas que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes. ¡Dichoso aquél de quien se prendan las Musas! Dulce le brota la voz de la boca. Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas canta la gesta de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas” (Hesíodo 2005: 95-103). Los versos devuelven los dos campos en que se juega la relación complementaria. En primer lugar, la posibilidad de acceder a ese relato de los orígenes que sólo *Mnemosýne* otorga como don-legado; en segundo, la característica de las *Moûsai* cuya palabra cantada apacigua las preocupaciones, deleita el corazón del Padre y permite olvidar las penas.

Por un lado, la *Moûsa* aparece como fuente de inspiración; por otro, la cuestión del contenido: solo por su recuerdo, *Mnemosýne*,

la palabra poética toma forma, cuerpo, se materializa en canto celebratorio que conjura la oscuridad del olvido y del silencio. El poeta, que siempre pide ayuda a las *Moûsai*, pregunta a ellas qué ha de decir, nunca cómo. El don de la *Moûsa* es la palabra verdadera; y el poeta, su intérprete, un decidor de esa verdad.

La *Moûsa* es aquella divinidad que inspira plena confianza, *pístis*, porque *Mnemosýne* es su par complementario, y sus linajes están directamente emparentados.

Dos imágenes tributarias del campo mítico: la idea de una conducción adecuada hacia las fuentes de *alétheia* y la idea de una tarea de develamiento. Hesíodo vuelve a ser ilustrativo al respecto. El poeta invoca a las *Moûsai* para que le otorguen la gracia de esa visión superior: “¡Salud, hijas de Zeus! Otorgádmel hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa *Nýx* y los que crió el salobre Ponto. Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado Ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. [...] Inspirádmel esto, Musas, que desde el un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero” (Hesíodo 2005: 103-116).

El poeta, inspirado por las *Moûsai*, accede a la ciencia de *Mnemosýne*, es decir, al saber de los orígenes, de los comienzos, a una fuente primordial de sabiduría, a un tipo de saber originario y primordial, reservado a unos pocos elegidos, *epoptés*.

Se trata del relato de la génesis de los dioses, la aparición del mundo y del hombre; no es pues el antecedente del presente en el orden temporal, es la fuente misma, el fondo del ser que explica el devenir en su conjunto. Por ello, el poeta canta una teogonía y una cosmogonía. Dice Detienne: “Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con otro mundo. Su memoria le permite descifrar lo invisible” (1986: 28).

El poeta se convierte así en un contemporáneo de los dioses, en un

con-ciudadano de los *Athánatoi*. Hay pues un traer a la presencia, hacer presente en lo que concierne a la eficacia de la realización. La palabra es poder y se distingue claramente de la palabra vana.

III. Otras figuras de la Memoria

Soberanía, sabiduría y Memoria

En el marco de la función de soberanía, Nereo, el anciano del mar, es una figura que el mito devuelve y que constituye en vicario. Proponemos abordar su figura en relación con una Memoria sacralizada.

Algunos adjetivos representan la constelación de predicaciones que un maestro de *alétheia* debe poseer y que Nereo encarna como arquetipo de la función de soberanía. Pensemos en los tres adjetivos con los que Hesíodo enumera a los descendientes de Ponto y ubica a Nereo en primer lugar. A partir de una presentación genealógica, *Teogonía* da cuenta de ciertos epítetos que configuran el perfil identitario de la divinidad oracular: “El Ponto engendró al sincero [*Apseudés*] y veraz [*alethés*] Nereo, el mayor de sus hijos. Además, le llaman Viejo, porque, infalible [*Nemertés*] y benévolo [épios], no se le ocultan las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios” (Hesíodo 2005: 233-236).

He allí los tres adjetivos que configuran el campo de la eficacia adivinatoria. *Nemertés* significa infalible, certero, veraz, sincero, más allá de ser una de las hijas de Nereo, quien encabeza un largo linaje de divinidades oraculares.

Nereo es *Nemertés* porque en él el olvido está ausente. *Nemerteia* es el término para calificar al oráculo o al adivino infalible. Por su parte, *Apseudés* alude a lo verídico. Se refiere a la ausencia de falta a partir de la comprensión de que el engaño es una forma de falta u olvido. La tensión se juega, nuevamente, en el campo de la memoria y del olvido. La memoria que desvela, desoculta, descubre, y el olvido como una falta, una ausencia y silenciamiento. Como contrapartida, *psudés* no corresponde

exactamente a un mentiroso, sino más bien al que engaña y, en tal sentido, comete una falta porque olvida. La dialéctica que se opera no obedece a los parámetros del pensamiento lógico racional, en el cual la diada de oposición se da entre lo verdadero y lo falso. La tensión hay que pensarla entre lo que se oculta y se desoculta, lo que engaña y lo que no. El engaño es una forma del ocultamiento y, en tal sentido, del olvido.

El rey suele ser también poeta e invoca la presencia de las *Moúsai*, las Bienhabladas hijas de Zeus y *Mnemosýne*, para que su auxilio le otorgue esa visión privilegiada, traducida en sabiduría. La metáfora evoca la imagen de una “visión”, de una mirada que penetra en un *tópos* otro, de un ojo penetrante, como el de Apolo, como la sabiduría del Apolo Hiperbóreo, el dios de los “chamanes” griegos.

En efecto, según Dodds (1997), la influencia chamánica en Grecia proviene de ese mismo norte del cual se creía que volvía Apolo una vez al año. El Apolo Hiperbóreo también es el Apolo *Foibós*, el Brillante. La metáfora de la luz implica la verdad y la memoria frente a la oscuridad del olvido. La *alétheia* es siempre del orden de lo lumínico, y Apolo es su referente mítico por excelencia.

La experiencia chamánica y sus puntos de contacto con otras figuras de la iniciación religiosa dan cuenta de esta relación entre sabiduría, memoria y *arkhé*, en la cual el punto de contacto se inscribe en una metáfora de la luz. *Alétheia* es, en efecto, una suerte de doblete de *Mnemosýne* (Dodds 1997: 55). La sabiduría de la que está dotado un chamán es esa posibilidad única de “ver”, de estar instalado en el seno de la Memoria, en su fuente o manantial de donde brota la presencia de lo que se evoca.

Esta es la instalación de un personaje como Epiménides de Creta, otro de los llamados maestros de verdad en su calidad de purificador. En efecto, la *alétheia* que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver es la “llanura de *alétheia*” que el alma del iniciado aspira a contemplar (Doods 1997: 18). Incluso, en el marco de esta configuración religiosa, *alétheia* es complementaria y doblete de *Mnemosýne*, pero también de *Dike*, ya que no hay distancia entre

lo verdadero y lo justo, y el propio Epiménides “va a pleno día a la gruta de *Zeus Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Alétheia* y *Dike*” (Dodds 1997: 43). La imagen evoca la familiaridad del maestro religioso con los dioses.

El discurso poético es un *tópos* altamente defendido y ritualizado, en la línea de lo que Michel Foucault denomina ritualización discursiva y que se refiere a la excepcionalidad del sujeto que pronuncia la palabra, el tipo de la palabra que circula y la circunstancia en que el dispositivo discursivo se despliega (1983: 34). No se trata de palabras vanas, comunes y ordinarias, sino de un tipo de palabra realizadora, que genera desde su poder la realidad misma. Semejante *lógos* implica un vínculo ritualizado con el telón de fondo mágico religioso que sostiene esta lógica. La estructura de pensamiento mítico supone la vigorosa presencia de un *tópos* divino que permite la realización de ciertas funciones socio-religiosas como la poesía, la justicia o la purificación.

Detienne da cuenta de un largo linaje en el cual se plasma un juego de opuestos emparentado con la tensión memoria-olvido: “En efecto, lo que en este pasado griego se impone es la Musa, o mejor, las Musas; es decir potencias religiosas, solidarias de otras potencias, tales como *Cárites*, *Mómos*, *Hipnos* (sic)” (1986: 59). Pensemos en estos parentescos. Sin duda, es *Teogonía* la que da cuenta del largo linaje divino y nos lleva a ubicar no solo a las *Moúsai*, sino también a estas figuras complementarias. *Mómos* e *Hýpnos* son hijos de la *Nýx*, hija de *Kháos* y de *Érebo*. Como es habitual en la lógica del linaje hesiódico, existe una descendencia diversa, mezcla de bien y mal, de luminosidad y tenebrosidad, de claridad y oscuridad. Tal como relata Hesíodo: “Parió la noche al maldito *Moros*, a la negra *Ker* y a *Tánato*; parió también a *Hipnos* y engendró la tribu de los Sueños. Luego además la diosa, la oscura *Noche*, dio a luz sin acostarse con nadie a la *Burla*, al doloroso *Lamento* y a las *Hespérides* que, al otro lado del ilustre *Océano*, cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto” (Hesíodo 2005: 212-217).

No hay palabra de alabanza sin comprenderla en la tensión con *Mómos*, con la palabra de desaprobación, la que conoce el rostro de *Mómos*. Precisamente él, el hijo de *Nýx*, hermano de *Léthe*, el olvido, es quien polariza una tensión en que las *Moúsai* conceden el don de la Aprobación o la Desaprobación, como aspecto negativo de la Alabanza. La Desaprobación está emparentada con *Léthe*, como potencia oscura que inscribe en un *tópos* otro, contrario a la luminosidad que otorga *Mnemosýne*.

Estamos instalados, complementariamente, en el campo que domina el verbo *lantháno*: ocultarse, pasar inadvertido, escaparse, estar oculto. Parece desplegarse una metáfora lumínica en que la polaridad noche-día, oscuridad-claridad, memoria-olvido domina la escena. Las *Moúsai* y la Memoria hacen que el poeta se acuerde.

IV Plano humano

Memoria y honor

¿Cómo opera la tensión memoria-olvido en el plano humano? ¿Qué relación hay entre el par que venimos tematizando y la conducta humana? Las preguntas formuladas nos llevan nuevamente a Hesíodo y a Homero.

Trabajos y Días es un poema de marcado valor sociopolítico. El *kósmos* ha sido definitivamente organizado a partir de la figura de un Zeus garante que ha vencido a los Titanes y a Tifón, fuerzas a-cósmicas.

El discurso de Hesíodo pone al trabajo en un espacio sobrecargado de valoraciones, al tiempo que constituye la bisagra territorializante y desterritorializante, que marca las fronteras entre lo Mismo y lo Otro, el *tópos* luminoso, asociado a la memoria y al honor, y el *tópos* oscuro, relacionado al olvido y al deshonor.

Algunos hombres quedan territorializados en el *tópos* del trabajo y, por ende, de la *areté* y la memoria social, constituyendo antropológicamente el campo de la Mismidad, de lo semejante y homogéneo, mientras otros, en cambio, quedan sujetos al *tópos*

de la holgazanería, integrando el campo negativizado de la Otredad, de lo heterogéneo y de lo diferente, de aquello que no merece ser recordado. Una de sus caracterizaciones aparece en los siguientes términos: “El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón. No es buena la esperanza que acompaña al pobre que sentado en la tertulia no tiene bastante alimento” (Hesíodo: 497-501). El otro hombre, en cambio, conoce las dulzuras de la buena reputación. La buena reputación, el buen nombre, la fama está emparentada, precisamente, con la memoria porque representa aquello que merece ser recordado por su valor social.

La conclusión del poema es elocuente al respecto: “Obra de este modo y evita la terrible reputación de los mortales; pues la mala reputación es ligera y muy fácil de levantar, pero dura de soportar, y es casi imposible quitársela de encima. Ninguna reputación desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca. Sin duda que también ella es un dios” (Hesíodo: 760-765). Nuevamente sobrevuela el texto la idea del buen nombre, de la memoria que las buenas obras regalan a los hombres de bien. Nombre y memoria. Reputación y presencia. Anonimato y olvido.

Versos reveladores del mundo antiguo que intersectan otros campos pertenecientes al mismo horizonte mental. Nos referimos al mundo homérico y a la institución guerrera, que Marcel Detienne (1986) asocia a la palabra-diálogo.

En este escenario mental, antecedente histórico de los acalorados debates de la *pólis* clásica, la institución guerrera se erige como un nuevo ejemplo de la tensión memoria-olvido, a partir de las peculiaridades de la función social de los *hyppeis*, en el marco del proceso de secularización de la palabra.

En efecto, dos potencias son temibles en este escenario de pensamiento: la Alabanza y la Desaprobación. En realidad, se trata de dos pivotes de la lógica guerrera, pero también de todo hombre que se halle bajo la mirada de los dioses, porque tales potencias determinan procesos de territorialización

y desterritorialización, de visibilidad e invisibilidad, de aparición y desaparición, de recuerdo y olvido, de presencia y ausencia. Incluso, las dos nociones dominantes se juegan en una metáfora lumínica que recae sobre la figura tanto del guerrero como del hombre común y marca su reconocimiento y aprobación social, o bien su desaprobación, articulada en muerte. El fondo de las consideraciones se da en el par antitético que hemos venido rastreando. La memoria se asocia a la Aprobación como potencia de vida y el olvido a la Desaprobación como potencia de muerte social.

Se trata de una lógica del reconocimiento, que tensiona esos polos complementarios y que puede resumirse en la diáda *alétheia-léthe*. La aprobación se desempeña en el horizonte de la verdad, en tanto desoculto, develado y, por ende, se inscribe en la Memoria eterna de quienes deben ser recordados más allá de la fugacidad del tiempo humano. El honor quita el velo del oprobio, devela y descubre el ser del hombre. El honor es el pasaporte a la Memoria.

Por el contrario, el deshonor cubre y vela el buen nombre y la fama. Así, el hombre queda oscurecido, cubierto detrás del velo del anonimato, sumido en el olvido y en un cono de sombra. Nuevamente, linaje luminoso y linaje oscuro como figuras representativas de la Memoria y del Olvido. Si intersectamos el campo que hemos venido analizando con el *tópos* guerrero, descubriremos que “fortalecidos con la autoridad que les confería una sociedad organizada según el principio de clases por edad, los ancianos, que pasaban gran parte de la jornada en la ‘sala de conversaciones’, consagraban lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas” (Detienne 1986: 30). Los poemas recitados en Esparta habitualmente se referían a las personas que habían dado su vida por Esparta, exaltaban la dicha de esa muerte, articulada en Memoria, y descalificaban a quienes se habían mostrado cobardes, inscritos en el plano del olvido. La cobardía se mide en descalificación social porque la gloria, a su vez, se mide en Memoria Eterna.

En este esquema mental, emparentado con el universo hesiódico a partir del concepto de

areté, debemos referirnos a un doble concepto de gloria que la virtud aristocrática define en su marco mental: *kléos* y *kúdos*. “*Kudos* es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, *kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *kúdos* descende de los dioses, *kléos* asciende hasta ellos” (Detienne 1986: 31). Es ese doble juego lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor y, por ende, la Memoria como recompensa. Es en ese contexto en que se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, o al hombre común en el poema hesiódico, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios: morir áphantos y *nónymnos*. Ambos términos obedecen al marco de significación del olvido como representación social.

La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. Áphantos significa invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphanízo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. El campo simbólico aparece en la oscuridad del olvido, forma del silencio. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* significa no solo anónimo y sin nombre, sino también sin gloria, solidarizando definitivamente nombre, memoria y gloria como elementos que se implican mutuamente.

Las metáforas retornan desde múltiples vertientes. La oscuridad opaca el brillo del hombre, y las tinieblas se yerguen sobre su figura. Ontológicamente, aparece un registro de no ser, de muerte, de ausencia, que contrasta con la presencia de la fama, la reputación, el buen nombre, devenido en gloria y memoria. Presencia y ausencia, luz y tinieblas, vida y muerte, palabra y silencio, memoria y olvido, honor y deshonor son los pares de una lógica que tensiona la pertenencia o no al *tópos* de los hombres virtuosos, tanto en una lógica que hace del guerrero su figura central o de una lógica que hace del trabajador el motor del progreso social.

En el caso del guerrero, será el poeta quien le otorgue o niegue la Memoria, esa omnisciencia que conjura el peligro de *léthe*. Silencio y Oscuridad constituyen un par temible porque implica que la vida no merece ser recordada. El elogio es siempre medido y nunca se prodiga a quien no lo merezca. En una lógica en que la obsesión es ser reconocido, el elogio, épainos, constituye la porción de fama y alabanza que territorializa a los hombres en el *tópos* anhelado de la Memoria.

El honor se incardina en dos variables de peculiares resonancias: el ser y el tiempo. El honor, articulado en fama, dona el ser, la presencia, proporciona la realidad misma y aleja la amenaza de la ausencia como forma del no ser, del olvido.

El hombre homérico adquiere conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece. Es un producto de su clase y mide su propia excelencia por la opinión de sus semejantes (Jaeger 1995: 25). Es en ese contexto en que se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, descubriéndolo, mostrándolo socialmente. Tal como declama Héctor: “¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!” (Homero 2000: XXII 304-305).

Sobre este fondo simbólico, cargado de matices y aristas de análisis, se yergue el tema del reconocimiento de los mortales, alejados o vinculados a la *areté*, esto es, al trabajo y a las virtudes religiosas como la piedad.

Conclusiones

El propósito de este trabajo fue relevar la complementariedad entre memoria-olvido. Nos movimos dentro del pensamiento arcaico para descubrir que dicho juego representa el fondo del mapa simbólico de lo real, que distingue dos planos impermeables entre sí: lo divino y lo humano.

La tensión complementaria y la propia cartografía de lo real que diagrama el mito nos llevó a reconocer una Memoria con mayúsculas, en tanto potencia religiosa, y una memoria con

minúsculas para remitirnos al nombre vulgar, propio del plano de los mortales.

Propusimos abordar la tensión desde un doble escenario de significación, respetando ambos *tópoi*, el divino y el humano, pero abrimos el análisis a un plano intermedio para ver cómo se plasma la tensión en el campo de los maestros de verdad, en que la tensión entre ambos polos ocupa un papel dominante en el pensamiento mítico como sistema complejo de percepción de lo real.

Iniciamos nuestro recorrido por el plano mítico en el cual la diada en cuestión constituye uno de los pilares de su arquitectura, a partir

de la complementariedad *Mnemosýne-Léthe* y *Mnemosýne-Mousai*, como potencias religiosas.

Más tarde, acompañamos la tensión en la provincia de lo mágico-religioso como plano intermedio y descubrimos su importancia en ciertas figuras en las cuales la Memoria y el Olvido forman parte de su campo simbólico.

Por último, hicimos pie en el plano humano para pensar la diada como una bisagra socio-antropológica, ya que la acción de los varones mortales, ya sea en su dimensión guerrera, ya en la configuración del trabajo y la virtud, es merecedora de la memoria o del olvido.

Bibliografía

Fuentes

Hesíodo. 2000. *Obras y fragmentos*. Trad. Aurélio Pérez Jiménez. Gredos, Madrid.

Hesíodo. 2005. *Teogonía, Trabajos y Días*. Trad. Lucía Liñares. Losada, Buenos Aires.

Hesíodo. 2006. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Trad. Glenn W. Most. Loeb Classical Library; Harvard University Press, London.

Homero. 2000. *Iliada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Gredos, Madrid.

Liddell, H.G.; Scott, R. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford.

Bibliografía citada

Aristóteles. 2000 *Metafísica*. Traducción del griego al español, introducción y notas de Hernán Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires.

Cassirer, E. (1974) *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE, Ciudad de México.

Colombani, M.C. 2016. *Hesíodo: Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*, Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Cornford, F.M. 1987. *Principium Sapientiae: los Orígenes del Pensamiento Filosófico Griego*. La Balsa de la Medusa; Visor, Madrid.

Detienne, M. 1986. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Taurus, Madrid.

Dodds, E.R. 1997. *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid.

Eliade, M. 1991. *Mito y realidad*. Labor, Colombia.

Foucault, M. 1983. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.

Gernet, L. 1981. *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus, Madrid.

Iriarte Goñi, A. 2002. *De amazonas a ciudadanos: Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Akal, Madrid.

Jaeger, W. 1995. *Paideia*, FCE, México.

Jaspers, K. 1981. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. FCE, Madrid.

Los antiguos griegos desde el laboratorio de París. Mediterránea, Málaga, 157-172.

Jufresa, M. (2010) *Sophía y sophós en la época arcaica griega* In: Iriarte Goñi, A. & Sancho Rocher, L.

Vernant, J-P. (1976) *Los orígenes del pensamiento griego*. EUDEBA, Buenos Aires.