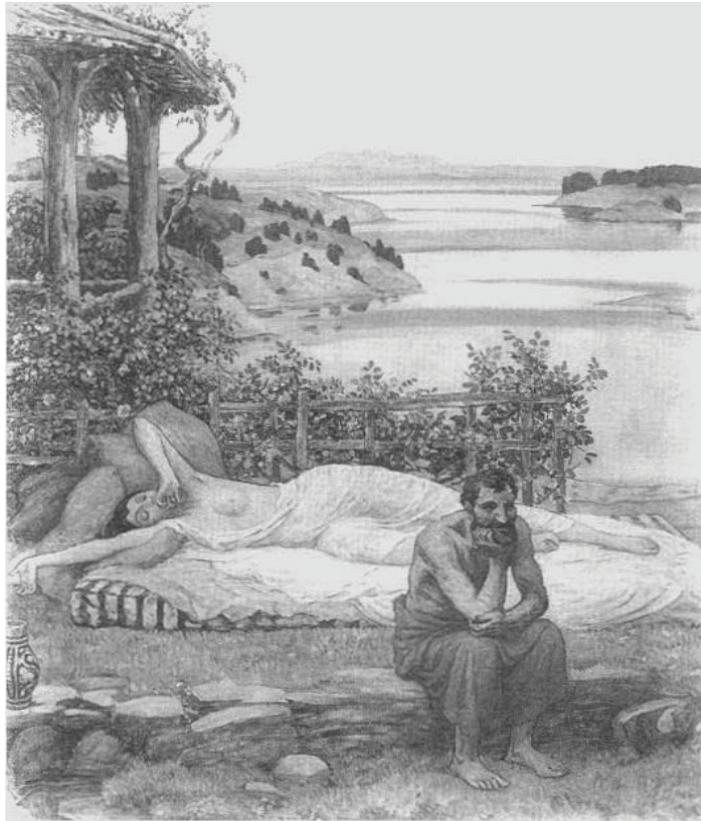


## Calipso. Los ofrecimientos de la ninfa: muerte, memoria y deseo. Una lectura antropológica del Canto V de *Odisea*

### *Calypso. The offerings of a nymph: death, memory, and desire. An anthropological reading of the Odyssey's Book V*

M.C. Colombani



*Calypso's Island. Bryson Burroughs. Painting, 1928. Photo courtesy of Hirschl & Adler Galleries, Inc., New York. Foto extraída del texto de Dougherty. (2001, p.36).*

#### **Resumen**

El trabajo consiste en recortar algunos aspectos del Canto V de *Odisea* para efectuar un análisis antropológico del rechazo que hace Ulises de la inmortalidad ofrecida por Calipso. Privilegiaremos algunas tensiones como la oposición mortalidad-inmortalidad o la díada dolor-felicidad. Homero era un narrador de mitos y leyendas y a ese narrador excepcional queremos llegar para hacer hincapié en Ulises como relator de historias y, sobre todo, de sentimientos que enfatizan las marcas antropológicas del carácter del héroe. Optaremos por una lectura de carácter filosófico-antropológico basada en la interpretación semántica ya que *Odisea* lo permite por su extraordinaria riqueza. Desde otro ángulo, nos proponemos

pensar lo femenino a partir de la imagen de la esposa construida por la narrativa y la imagética de la Grecia Antigua, para comprender cabalmente la figura de Calipso y el juego de saber-poder que tensiona el deseo de Ulises de retornar a Ítaca. Calipso representa a esa deidad en la que converge la díada anunciada; sabe y puede seducir a un varón con el argumento más sólido que un mortal puede recibir como ofrecimiento: su inmortalidad. Proponemos pues, una lectura del Canto V tratando de desentrañar cuáles son los motivos que mueven al héroe a desestimar el ofrecimiento. Por lo tanto, nos ubicaremos en el plano filosófico para analizar las consecuencias que produce la inmortalidad cuando es ofrecida a los hombres, inscritos, naturalmente, en el plano de los mortales.

**Palabras clave:** Odisea – Calipso – Antropología – Inmortalidad – Humanidad.

### **Abstract**

*The paper consists of cutting out some aspects of Odyssey' Book V to make an anthropological analysis of Ulysses' rejection of the immortality offered by Calypso. We will privilege some tensions such as the mortality-immortality or the pain-happiness opposition. Homer was a narrator of myths and legends and we want to reach that exceptional narrator to emphasize Ulysses as a storyteller and, above all, of feelings that accentuate the anthropological marks of the character of the hero. We will opt for a philosophical-anthropological reading based on semantic interpretation since Odyssey allows it for its extraordinary richness. From another angle, we propose to think the feminine from the image of the wife built by the narrative and the imagination of Ancient Greece, to understand the figure of Calypso and the contest of knowledge-power that stresses Ulysses' desire to return to Ithaca. Calypso represents that deity in which the announced dyad converges; she knows and can seduce a man with the strongest argument a mortal can receive as an offering: its immortality. Then, we propose, a reading of the Book V trying to unravel what are the reasons that move the hero to dismiss the offer. Therefore, we will place ourselves in the philosophical plane to analyze the consequences that*

*immortality produces when is offered to the humankind, inscribed, naturally, in the plane of mortals.*

**Keywords:** Calypso – Odyssey – Anthropology – Immortality – Humankind.

### **Introducción**

*“Most remarkably of all, Odysseus defeats the monstrous, physically overpowering Cyclops, against seemingly hopeless odds, thanks to his outstanding guile, self-control, and foresight. On other occasions as well, Odysseus displays his capacity to reason his way to a successful outcome, by assessing the obstacles he faces, weighing his possible choices, and deliberately choosing the best, most effective remedy” (Ahrens Dorf, 2014, p.199)*

El presente trabajo propone recortar algunos aspectos del Canto V de *Odisea* para efectuar un análisis antropológico. Privilegiaremos algunas tensiones como la oposición mortalidad-inmortalidad o la díada dolor-felicidad, que el

Canto V narra con profundidad.

Tal como afirma M. Finley “Homero, esencial es recordarlo, no era exclusivamente poeta; era un narrador de mitos y leyendas” (1966, p.22). A ese narrador excepcional queremos llegar para hacer hincapié en Ulises como relator de historias y, sobre todo, de sentimientos, que enfatizan las marcas antropológicas del carácter del héroe, núcleo de interés debido a su dolor recurrente y al rechazo de la inmortalidad ofrecida por Calipso.

Nuevamente Finley nos ubica en la senda a seguir cuando ve en los poemas homéricos “llamaradas de algo más, de un genio ordenador del mundo, que logra armonizar al hombre y a la naturaleza, a los hombres y los dioses, en tal forma que los siglos sucesivos pudieron extender y elevar esta armonía hasta lograr la gloria del helenismo” (1966, p.26). En esa llamarada pretendemos encontrar el dolor y el deseo de Ulises, revitalizando el poema desde la vertiente de la subjetividad del héroe. Tal como sostiene Ahrens Dorf, “*Odysseus's character oscillates between prudence and recklessness, pleasure-seeking and glory-seeking, self-restraint and fury, skepticism and piety*” (Ahrens Dorf, 2014,

p.253).

Optaremos por una lectura de carácter filosófico-antropológico basada en la interpretación semántica ya que *Odisea* lo permite por su extraordinaria riqueza. Tal como advierte Zecchin en su estudio exhaustivo, “La situación crítica actual en lo que respecta a *Odisea* presenta un alto grado de diversidad, una utilización algo ecléctica de diversos acercamientos teóricos que, sin embargo, se han demostrado fructíferos en cuanto a las posibilidades de interpretación” (Zecchin de Fasano, 2004, p.16). Amparados en esa heterogeneidad y diversidad, proponemos acercar algunos lineamientos teóricos de la Antropología filosófica para transitar el poema, convencidos del aporte que la instalación filosófica puede ofrecer para beneficiar la vastedad de lecturas posibles. Desde otro ángulo, nos planteamos pensar lo femenino desde la imagen de la esposa que ha sido construida por la narrativa y la imagética de la Grecia Antigua (De Souza Lessa, 2010). De Calipso a la mujer *mélissa* o a la esposa de Iscómaco en la narrativa de Jenofonte (1993)<sup>1</sup>, la distancia es enorme y se mide en terribilidad. Tal como afirma Castillo Didier, “De las tres figuras femeninas que representan las tres grandes tentaciones que asaltan a Odiseo durante la década de su viaje de regreso a Ítaca, quizás sea Calipso la más misteriosa. La estadía del peregrino en los dominios de la ninfa ocupa los dos tercios de aquellos diez años” (2005, p.22). Para comprender cabalmente la figura de Calipso debemos ubicarla en un juego de saber-poder (Foucault, 1979)<sup>2</sup> que tensiona el deseo de Ulises en su retorno a Ítaca. Calipso representa esa deidad en la que converge la díada anunciada; sabe y puede seducir a un varón seguramente con el argumento más sólido que un mortal puede recibir como ofrecimiento: su inmortalidad. Formulamos pues, una lectura antropológica del Canto V tratando de desentrañar cuáles son los motivos que mueven al héroe a desestimar el ofrecimiento. Por ello, nos ubicaremos en el plano de la Antropología filosófica para analizar las consecuencias que produce la inmortalidad cuando es ofrecida a los hombres, inscritos en el plano de los mortales. Bucearemos en el texto, convencidos de los múltiples atajos que nos habilita. Este es el complejo desafío que nos presenta *Odisea* cuando nos instalamos en su letra, en su riqueza semántica. Tal como sostiene Ahrensdorf y coincidimos una vez más con él, “*Just as Homer’s Odysseus is a crafty, artful figure, a man*

*of many ways, so is Homer himself an artful teacher, whose poems possess many layers of meaning, whose plots and characters undergo many changes, and who leads us through many stages of reflection before we may arrive at the heart of his teaching*” (Ahrensdorf, 2014, p.5).

Tanto en la poesía arcaica como en la filosofía, se encuentra una dualidad de planos: el divino y el humano. Si pensamos en la prehistoria de *Alétheia* (Detienne, 1986, p.15-20)<sup>3</sup> y nos ubicamos en el mundo mítico como aquel *tópos* donde hunde sus raíces la filosofía clásica, entonces, la brecha ontológica adquiere su primera figura en la dualidad de planos<sup>4</sup>. Al mismo tiempo, también la tensión entre un plano y otro y el consecuente deseo de aproximación registra formas prehistóricas y clásicas. La filosofía conoce en el filósofo a la figura del tránsito, la que el poeta representa en la poesía hesiódica. Es él quien pretende acortar la distancia. Estos dos planos se oponen asimismo desde el punto de vista de la temporalidad y perfección que implican. El plano divino es un plano que no conoce el tiempo.

En el marco del espacio cultural, el mito, como historia sagrada (Eliade, 1991)<sup>5</sup>, acerca a la divinidad, ya que al tiempo que cuenta la historia de seres sobrenaturales abre la dualidad de planos en la que se inscriben los dioses y los hombres, los inmortales y los mortales, lo sagrado y lo profano. Dualidad de planos, que presenta a hombres y dioses, como razas o mundos impermeables. Tal como sostiene J.-P. Vernant, “por la voz de los poetas el mundo de los dioses, en su distancia y rareza, se torna presente a los humanos. A través de los relatos que ponen en escena, las potencias del más allá asumen una forma familiar, accesible a la inteligencia” (2001, p.17).

Podemos también abordar el núcleo problemático desde la perspectiva del poder que se pone en juego. Se observa entonces una polaridad en la dimensión de la *arkhé*. El helenista Louis Gernet alude a que “un magnífico coro de la *Antígona* de Sófocles exalta al hombre como detentor e incluso, excepcionalmente como creador de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia” (Gernet, 1981, p.16). La divinidad constituye esa instancia áltera donde se ostenta efectivamente la *arkhé*, tensionando de ese modo la distancia entre un mundo y otro, a punto tal de que el hombre mismo es una cosa maravillosa, pero

estrechamente limitada, ya que su acción no es autónoma porque reconoce la marca de los dioses como sello de su voluntad incuestionable. Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que, como sostiene Gernet, “la antropología es la representación del hombre en el plano religioso del mundo” (1981, p.15).

El poder al que nos referimos, de carácter disimétrico, es el sello de inmortalidad que atraviesa a la divinidad y a la noción de *Díke*, ya que son los dioses quienes otorgan la justicia divina. El hombre, por el contrario, es mortal, descubriendo en la muerte un límite que lo territorializa en su condición humana y es tributario de un orden-justicia que no depende de él. Se trata de una primerísima justicia cósmica donde el orden mismo de lo real es sinónimo de justicia. Y en este sentido, esta justicia se encuentra por encima de los dioses mismos.

¿Por qué, entonces, Ulises rechaza la inmortalidad que le ofrece Calipso? La pintura del párrafo precedente da cuenta de lo que significaría una permeabilidad tal de planos que otorgara a un simple mortal la soñada inmortalidad. ¿No sería quizás uno de los mayores dones que un hombre mortal puede y quizás quiere recibir para completar el sueño del que L. Gernet habla: devenir uno mismo como dios? (1981, p.15).

Ahora bien, Ulises se sabe mortal y con ello asume su doble límite al mismo tiempo que prioriza su deseo, esto es, sostener la vida humana con todos sus avatares y desdichas; es precisamente eso “humano demasiado humano”<sup>6</sup> lo que lo inscribe en el deseo de regresar a la tierra añorada, más allá del dolor que implica la vida (Zecchin de Fasano, 2004, p.81-90)<sup>7</sup>. Acordamos con Zecchin cuando, a propósito del análisis de las estructuras discursivas, extiende la interpretación al campo antropológico y afirma, “La estructura compositiva, que los distintos núcleos y organizaciones discursivas manifiestan, expone la versatilidad de lo humano, la vulnerabilidad de los signos de la identidad y de las seguridades adquiridas por la fuerza” (Zecchin de Fasano, 2004, p.218). Es a esa versatilidad a la que queremos dirigirnos.

Ulises asume el riesgo de la finitud a fin de regresar a Ítaca. El terruño se convierte en un motor subjetivante, en un *télos*, en un faro que moviliza el deseo y las decisiones

consecuentes. Ahora los elementos que ponen el regreso en clave existencial y humana, alejada de toda otra experiencia de vida: la casa, la mujer, el hijo, su pueblo, sus tierras, su soberanía sobre ese espacio.

Ulises asume el valor de la memoria inscrita en el horizonte del tiempo humano que le permite reconstruir una red de sucesos que lo constituyen ontológicamente. La inmortalidad que Calipso le ofrece está por fuera de esa temporalidad secularizada que atañe exclusivamente a los hombres mortales. Ulises asume y acepta su ser temporal por el deseo del reencuentro. Asimismo, ha desafiado a la muerte en múltiples oportunidades y no duda en comprometerse una vez más si se trata de escuchar a su deseo: volver a Ítaca.

Ulises no ignora su “ser para la muerte” (Heidegger, 1997), ni la muerte como una de las “situaciones límite” más allá de las cuales no se puede ir. Calipso le ofrece conjurar esas marcas territorializantes del *tópos* humano y él lo rechaza en nombre de su deseo que circula con la fuerza indómita de quien quiere volver a vivir lo suyo, lo que le pertenece y forma parte de su memoria, aunque conlleve el fin como *télos* último de todo mortal.

La inmortalidad supone la neutralización de la espera. Esperar es propio de los varones mortales precisamente a partir de su temporalidad y de su precariedad ontológica: es allí donde se inscribe la esperanza y por ello Ulises rechaza la inmortalidad en pos de retornar a Ítaca y reencontrar a su esposa<sup>8</sup>. Ulises está condenado a esperar y eso es propio de su registro mortal.

Si el tiempo, la muerte y la esperanza constituyen bisagras humanizantes, rechazar la inmortalidad es recuperar y apostar a ese patrimonio antropológico que nos constituye como ser humano y nos permite recuperar lo deseado, aquello que está en falta, articulado en la memoria humana, inscrita en el tiempo. Ya no se trata de aquella Memoria sacralizada, encarnada en *Mnemosýne*, la omnisciencia de carácter adivinatorio, la única que sabe lo que fue, lo que es y lo que será. En este contexto, *Mnemosýne* es fuente de un saber primigenio y podría ser calificada como tópicamente femenina, “dado que su carácter sólo se manifiesta a través de su condición de hija, de esposa y, sobre todo, de madre” (Iriarte Goñi, 2002, p.34). En principio se trata de una Memoria divinizada, sacralizada que no responde en modo alguno a una dimensión autónoma del hombre, sino, una

vez más, a un don divino. No es la memoria ordinaria de los mortales, sino una memoria sobrehumana, inscrita en la lógica del privilegio que solo algunos poseen (Detienne, 1986, p.21-38)<sup>9</sup>.

*Alétheia* y *léthe* configuran la díada 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, anticipatorias de otra configuración mental que tendrá, con el advenimiento de la *pólis*, su partida de nacimiento. Pues bien, no es esta Memoria, más allá de lo humano, lo que Ulises añora; es la memoria con minúsculas de quien necesita traer al presente lo vivido para mantenerse firme en el deseo que lo atraviesa. Es la memoria del héroe que hilvana como una filigrana su *nóstos*. Aquella encarnada en *Mnemosýne* está fuera del tiempo y se inscribe en un *illo tempore* que no conoce de los avatares humanos.

La reconstrucción de Ulises es aquel tejido que devuelve la propia identidad. Asimismo, la memoria opera como suelo de instalación, como trama de contención, urdimbre y tejido simbólico que protege antropológicamente al hombre de su precariedad existencial. La memoria no solo protege al hombre sino también a la historia como espacio de instalación colectiva; construye una memoria de inscripción comunitaria, lo cual se suma a la noción de cobijo, ya que es un *tópos* de contención humana que territorializa al hombre en un espacio de pertenencia simbólica e histórica.

Ulises rechaza la inmortalidad y con ello asume otra coordenada antropológica: el cuerpo. Saberse temporal y transido por una memoria humana es también asumir la fragilidad de un cuerpo que se expone, que envejece, se degrada y corrompe; pero es también el cuerpo que desea, añorando el retorno, el abrazo de la mujer amada.

## Desarrollo

### Las marcas antropológicas

#### El dolor

ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα  
πάσχω  
νύμφης ἐν μεγάροισι Καλυψοῦς, ἣ μιν  
ἀνάγκη  
ἴσχει: ὁ δ' οὐ δύναται ἦν πατρίδα γαῖαν

ἰκέσθαι·  
οὐ γὰρ οἱ πάρα νῆες ἐπήρετμοι καὶ  
ἑταῖροι,  
οἳ κέν μιν πέμπουσιν ἐπ' εὐρέα νῶτα  
θαλάσσης<sup>10</sup>.

*Allí yace en la isla penando de recios dolores  
y en sus casas lo guarda por fuerza la ninfa Calipso  
sin que pueda partirse al país de sus padres a falta  
de bajeles con remos y amigos que ayuden su ruta  
por la espalda anchurosa de mar (Od. V. 13-17)<sup>11</sup>*

La primera marca antropológica que da cuenta del universo humano que sostiene al héroe es el dolor. Podemos pensarlo desde la perspectiva de una de las situaciones límites de las que habla K. Jaspers (1981)<sup>12</sup> y de las cuales el existente humano no puede escapar pues lo constituyen ontológicamente.

La expresión más elocuente del sufrimiento es “penando de recios dolores”, κρατέρ' ἄλγεα πάσχω; la situación se ve reforzada por la captura por parte de Calipso, quien, en efecto, lo retiene contra su voluntad, provocando el dolor. La huella lexical del verbo ἴσχω alude precisamente a “retener”, “mantener para sí”, “guardar”, dando cuenta de la violencia que la Ninfa ejerce sobre Ulises al desconocer su propio deseo. El dativo ἀνάγκη fortalece la coacción ya que por la fuerza ejerce su acción.

El dolor toma una nueva figura en la falta de elementos que posibilitan la partida y sobre todo de amigos, ἑταῖροι, que ayuden, πέμπουσιν, en la empresa del retorno. Ulises está solo y esa soledad es también causa de pesar. Triple dolor parece darse en este tramo del Canto. La negación del retorno a la tierra de los padres, πατρίδα γαῖαν, la falta de elementos y de compañeros y la propia situación de subordinación y sometimiento que vive el héroe.

νύμφη ἐνπλοκάμῳ εἰπεῖν νημερτέα  
βουλήν,  
νόστον Ὀδυσσεύος ταλασίφρονος, ὥς κε  
νήται  
οὔτε θεῶν πομπῇ οὔτε θνητῶν  
ἀνθρώπων·  
ἀλλ' ὁ γ' ἐπὶ σχεδίδης πολυδέσμου πῆματα  
πάσχω  
ἤματί κ' εἰκοστῷ Σχερίην ἐρίβωλον

ἴκοιτο,  
Φαιήκων ἐς γαῖαν, οἱ ἀγχίθεοι γεγάασιν,

*ve y transmite a la ninfa crinada mi firme decreto del retorno de Ulises sufrido de entrañas: que vuelva sin compañía ni ayuda de dioses ni de hombres mortales, sobre balsa de múltiples trabas, penando en dolores, y lo deje el vigésimo sol en la fértil Esqueria, el país de las gentes feacias, linaje divino. (Od. V. 30-35).*

Las marcas del dolor parecen ser una constante en la vida del héroe. El propio Zeus decreta que persista más allá de su decisión de que abandone las mansiones de Calipso. Lo que podría parecer una cuota de felicidad y tranquilidad en el retorno de Ulises, se ve ensombrecido por el pesar dispuesto por el Padre de hombres y dioses. Es interesante la supremacía de Zeus por sobre todos los dioses; su decisión es irrevocable no solo para los infelices mortales, sino para los dioses que deben subordinarse a su voluntad todopoderosa. Si entre hombres y dioses hay una brecha medida en distancia ontológica, entre Zeus y el resto de las divinidades existe una distancia que se calcula en obediencia y respeto. Zeus transmite su firme decreto, νημερτέα βουλήν, y es de realización completa y acabada. Calipso debe acatar la palabra de Zeus y dejar partir a Ulises.

La soledad sigue acompañando a Ulises, ahora bajo el mandato del Egidífero; también el dolor porque debe retornar “penando en dolores”, πήματα πάσχων, apenas instalado sobre balsa de múltiples trabas ἐπὶ σχεδίδης πολυδέσμου, para hacer aún más difícil y doloroso el ansiado retorno.

ἀλλὰ μάλ' οὐ πως ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο  
οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ'  
ἀλιῶσαι.

Φησί τοι ἄνδρα παρεῖναι οἰζυρώτατον  
ἄλλων,  
τῶν ἀνδρῶν, οἱ ἄστυ πέρι Πριάμοιο  
μάχοντο

*mas la mente de Zeus que embraza la égida nunca quebrantarla podrá ningún dios ni dejarla incumplida. Dice tienes contigo a un varón desdichado entre todos los que hicieron la guerra cercando los muros de Príamo*

(Od. V. 103-106).

A propósito de la soberanía de Zeus y de los juegos políticos que se dan dentro del universo divino, podemos apuntar una distancia semejante a la que se percibe entre mortales e inmortales, siguiendo la tesis de L. Gernet (1981). El campo lexical del verbo *παρεξέρχομαι* marca el rumbo de la lectura política. Quebrantar la voluntad regia es doblegar la decisión de Zeus y ello resulta estatutariamente contradictorio, al tiempo que una conducta de ese tipo pondría en peligro la regularidad cósmica. Calipso debe someterse a la decisión más allá de su deseo por retener al héroe. El poder de Zeus tensa los juegos de poder. En este caso, la huella del verbo *ἀλιόω*, frustrar, “destruir”, da cuenta de la exigencia ontológica del respeto a la jerarquía que representa. Es hora de que la ninfa deje partir al varón desdichado, ἄνδρα οἰζυρώτατον, reforzando la metáfora del dolor, dominada por el adjetivo οἰζυρός, “lamentable”, “miserable”, “triste”, “penoso”.

#### El deseo

τὸν νῦν σ' ἠνώγειν ἀποπεμπέμεν ὅτι  
τάχιστα·  
οὐ γάρ οἱ τῆδ' αἴσα φίλων ἀπονόσφιν  
ὀλέσθαι,  
ἀλλ' ἔτι οἱ μοῖρ' ἔστι φίλους τ' ἰδέειν καὶ  
ἰκέσθαι  
οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἔην ἐς πατρίδα  
γαῖαν.

*A este tal [manda Zeus] que dejes partir sin demora, porque no es su destino morir aquí lejos, privado del calor de los suyos, mas ver a los seres queridos y tornar a su excelsa mansión y al país de sus padres. (Od. V. 112-115).*

Las marcas de la soberanía del Crónida retornan una y otra vez y la orden es irrevocable; tan irrevocable como la palabra justa del rey de justicia o la adivinación eficaz e infalible de un adivino, en tanto maestros de *alétheia* (Detienne, 1986, p.59-86).

Avancemos sobre dos cuestiones que hacen a la dimensión antropológica que venimos analizando y que territorializan a Ulises en un *tópos* estrictamente humano: morir lejos de

sus seres queridos, de su tierra, privado del calor de los suyos y de la morada de sus padres. Si atendemos al plexo de deseos del héroe es notorio el matiz de los elementos añorados. Podemos pensar que constituyen elementos simbólicos que hacen a su “ser en el mundo” (Heidegger, 1997). Tomar la casa propia, su excelsa mansión, οἶκον ἐς ὑψόροφον, recibir el calor de los suyos y alcanzar el país de sus padres, πατρίδα γαῖαν, no son sino los elementos instituyentes de un modo de habitar el mundo, a diferencia de durar en un *hábitat*, como lo hacen las bestias (Scheler, 1972)<sup>13</sup>.

Estamos en presencia de una opción humana que tensiona los otros dos vectores que constituyen el complejo campo de lo real. Ulises rechaza la inmortalidad y decide fervientemente apostar por su humanidad que se distancia tanto del *tópos* divino como del animal. Del ámbito divino porque escoge el dolor de la finitud, compensado por la felicidad que reportan las huellas humanizantes; del ámbito de las bestias porque aquello que añora constituye un “mundo”, su “mundo” y es así precisamente como se hacen patentes los existentes humanos, morando un mundo, un terruño significado por la propia capacidad antropológica de otorgar sentido.

Ulises se nos presenta así bajo dos de los existenciaristas heideggerianos: el “ser para la muerte” y el “ser en el mundo”. Recordemos que un existenciarista es el modo en que se hace patente el existente humano, la manera bajo la cual se nos aparece y manifiesta. Esto es, a nuestro criterio, lo que hace Ulises: se muestra, aparece, se deja captar en relación con dos opciones como son la muerte y la vida, formas extremas de la condición antropológica.

Tal como sostiene Zecchin, “el discurso homérico presenta una tendencia agónica inevitable en la definición heroica de Odiseo. El héroe se define por confrontación con otros y por confrontación con el riesgo de vida” (Zecchin, 2004, p.211), desplazando la búsqueda de gloria, propia de *Ilíada*, para inscribir un tipo de heroicidad cifrada en el *nóstos* como viaje existencial e identitario (Nagy, 1991, p.42 y s.). Podemos pensar, incluso, en otra marca instituyente de lo humano: el “ser con”. Ulises añora el calor de los suyos y en nombre de esa experiencia vincular y relacional, rechaza la inmortalidad. Reconoce la presencia de los otros, de los suyos y sabe que ese calor lo constituye ontológicamente. Podemos recuperar las consideraciones de D. Konstan quien enfatiza la dimensión emocional o más intensamente

vinculada a la pasión en relación con los vínculos de *philía* (2006, p. 170 y s.). Nuestro propósito es rescatar esta dimensión emocional que mueve a Ulises a añorar el calor de los suyos como alimento que está más allá de cualquier ofrecimiento de inmortalidad.

Calipso reconoce ciertas situaciones capitales de su instalación frente a Ulises. En primer lugar, advierte todo lo que ha hecho por ese hombre que llegara a sus casas, “cuando erraba seño”, soportando las peores inclemencias, destrozado su bajel y aislado de todo contacto humano. La diosa siente haberlo salvado, utilizando la primera persona para expresarlo: “yo misma salvé”, como modo de reforzar su acción sobre ese hombre a quien desea otorgarle la inmortalidad. Ella misma lo medita. Esto supone eximirlo de la funesta vejez, lo cual implica, al mismo tiempo, otorgarle un estatuto ontológico otro. Ulises devendría Otro si la diosa cumpliera su deseo. La ausencia de los elementos afectivos que el héroe añora se sumaría a la extrañeza radical de la inmortalidad, conjurando su condición de hombre. Devenir Otro a partir del deseo no consensuado sea quizás la mayor otredad que Ulises debería soportar; el mayor deslizamiento ontológico se produciría al abandonar la condición humana para quedar territorializado en otro ámbito del ser.

ὥς δ' αὖ νῦν μοι ἄγασθε, θεοί, βροτὸν  
ἄνδρα παρεῖναι.

τὸν μὲν ἐγὼν ἐσάωσα περὶ τρόπιος  
βεβαῶτα

οἶον, ἐπεὶ οἱ νῆα θοῆν ἀργῆτι κεραυνῶ  
Ζεὺς ἔλσας ἐκέασσε μέσῳ ἐνὶ  
οἴνοπι πόντῳ.

ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ  
ἐταῖροι,

τὸν δ' ἄρα δεῦρ' ἀνεμός τε φέρων καὶ  
κῦμα πέλασσε.

τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον, ἦ δὲ  
ἔφασκον

θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα  
πάντα.

ἀλλ' ἐπεὶ οὐ πῶς ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο  
οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ'  
ἀλιῶσαι,

*De ese modo ahora a mí me envidiáis el amor de ese  
hombre*

*que yo misma salvé cuando erraba señero a horcajadas  
sobre un leño, pues Zeus con el rayo fulgente le había  
destrozado el ligero bajel en mitad del purpúreo  
océano; perdidos sus buenos amigos, a él solo  
arrastrado a estas playas trajeron las olas y el viento;  
yo acogida y sustento le di y entre mí meditaba  
el hacerlo inmortal, de vejez eximido para siempre;  
mas, pues orden de Zeus que embraza la égida nunca  
la podrá quebrantar ningún dios ni dejarla incumplida.  
(Od. V. 129-138).*

La dimensión salvífica de Calipso queda inscrita en el campo lexical del verbo *σάωω*, “rescatar”, “salvar”, acción que parece otorgarle el deseo de retener a ese hombre, poseerlo y brindarle la inmortalidad, *ἀθάνατον* y *ἀγήραον*; el campo del adjetivo impacta directamente en el nuevo registro que la diosa apetece ya que significa “que no envejece”, “que no pasa”, “nunca viejo”. En realidad, Calipso pretende hacer de Ulises su par, homologar ambos estatutos de Ser como forma de asegurar su permanencia eterna junto a ella. Pero es también consciente del propio límite que un dios posee: el designio de Zeus, a quien no se puede desobedecer. La orden de un dios debe ser cumplida por completo, sin falta; por eso debe dejar partir a Ulises. Se produce un juego estatutario de jerarquías presididas por Zeus a quien se debe someter y finalmente el registro mortal de Ulises que debe someterse a cualquier decisión divina.

## El regreso

### La belleza

Dos marcas resultan capitales a la hora de señalar las huellas humanas. En primer lugar, el deseo de Ulises. En segundo lugar, la consideración de Calipso de su propia belleza en detrimento de la de Penélope y la consecuente reacción de Ulises. El héroe desea a su mujer, su belleza, aunque esta se encuadre, como sabemos, en un registro humano y, por ende, finito. Desea la humanidad presente en esa belleza perecedera que contrasta con la belleza áltera de la diosa que se inscribe en otro registro ontológico pero que circula por eso “humano demasiado humano” que caracteriza al hombre mortal.

*οὕτω δὴ οἰκόνδε φίλῃν ἐς πατρίδα γαῖαν  
αὐτίκα νῦν ἐθέλεις ἰέναι; σὺ δὲ χαῖρε καὶ  
ἔμπης.*

*εἶ γε μὲν εἰδείης σῆσι φρεσὶν ὅσσα τοι  
αἶσα  
κῆδε ἄναπλησαι, πρὶν πατρίδα γαῖαν  
ἰκέσθαι,  
ἐνθάδε κ' αὐθιμένων σὺν ἐμοὶ τόδε δῶμα  
φυλάσσοις  
ἀθάνατός τ' εἴης, ἰμειρόμενός περ ἰδέσθαι  
σὴν ἄλοχον, τῆς τ' αἰὲν ἐέλδεται  
ἤματα πάντα.  
οὐ μὲν θην κείνης γε χερσίων εὐχομαι  
εἶναι,  
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἐπεὶ οὐ πως οὐδὲ  
ἔοικεν  
θνητὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος  
ἐρίζειν.*

*¿De verdad tienes prisa en partirte al país de tus padres  
y volver a tu hogar? Marcha, pues, pese a todo en buena  
hora;*

*mas si ver en tu mente pudieses los males que antes  
de encontrarte en la patria te hará soportar el destino,  
seguirías a mi lado guardando conmigo estas casas,  
inmortal para siempre, por mucho que estés deseando  
ver de nuevo a tu esposa en que piensas un día tras otro.*

*Comparada con ella, de cierto, inferior no me hallo  
ni en presencia ni en cuerpo, que nunca mujeres mortales  
en belleza ni en talla igualarse han podido a las diosas”  
(Od. V. 204-213).*

Dos deseos acompañan a Ulises: volver a la tierra de sus padres, *ἐς πατρίδα γαῖαν*, y retornar a su casa, *οἰκόνδε*. La necesidad de un punto firme, de un punto simbólico de retorno marca el deseo de Ulises. Es su propio “ser en el mundo” el que está en juego; se inscribe en una verdadera cartografía del yo, en un retorno visceral a esa tierra que es suya, el *τόπος* donde se reconciliará con su propia historia, con su propia arqueología existencial. No se trata de un lugar más; se trata del lugar donde Ulises es Ulises, recuperando una identidad, un domicilio existencial que no puede ni quiere negociar por una promesa de inmortalidad.

Ulises desea seguir siendo mortal porque ello lo lleva a Ítaca. Decide ser un ente transido por el tiempo. Resultan interesantes las consideraciones de Detienne y Sissa

al respecto: “Por tanto a los hombres, a los mortales les corresponde lo cotidiano, la fuerza vital de corta duración, mientras que los dioses se reservan el ‘siempre’ y gozan de una vitalidad de larga duración, la cual también implica una forma de vida diferente de lo diario y *effímero* que impregna la *Odisea* de principio a fin” (1990, p.22).

Poco importan las palabras de Calipso. No habrá ningún tipo de circunstancias que lo alejen de su única meta devenida en deseo; ni los males que el destino le depare harán menguar su deseo de retornar y ver de nuevo a su esposa, ἄλοχον, en quien piensa todos los días, ἤματα πάντα. El retorno se ha convertido en una verdadera obsesión para Ulises. ¿Qué cosa podría detener a quien ha sufrido las mayores peripecias y ha salido airoso?

Ulises πολύμητις. “Es el *polytropos Odysseús*, ‘Ulises el de muchas vueltas o muchos trucos’” (García Gual, 2000, p. XIII), el que solo desea su humanidad porque ella es la llave del reencuentro, la bisagra que abre las puertas de Ítaca y el calor de los suyos. Tal como sostiene García Gual, “En sus arriesgados lances el héroe mostrará su talante y su ingenio, como recuerdan sus epítetos de *polytlas*, ‘muy sufrido’, *polymetis*, ‘muy astuto’ y *polyméchanos*, ‘de muchos recursos’” (García Gual, 2000, p. XIII). El episodio en la isla de Ogiigia indudablemente nos muestra al Ulises *polytlas* y poco sirven los demás epítetos a la hora de rechazar la inmortalidad y sostener el deseo de retornar a Ítaca. Ya habrá oportunidad de desplegar los otros atributos, el *kairós* siempre acompaña a nuestro héroe, pero frente a Calipso el tono dominante es la emotividad del dolor sin fin. La inmortalidad le es ajena no solo por la Otredad que ella significa en términos antropológicos, sino porque su aceptación lo arroja a un mundo ontológicamente extraño. A quien ha nacido le corresponde morir porque hay un fin para cada nacimiento.

Ulises reitera su deseo ferviente de una belleza humana como la de Penélope. Sabe que la belleza de Calipso está muy por encima, como están todas las cualidades de los dioses que adquieren un registro máximo frente a la precariedad humana. Esa es la marca de la distancia entre unos y otros. Pero el héroe ansía aquella belleza efímera en relación con la eterna juventud de los dioses. Un cuerpo perecedero, sometido a los avatares de la temporalidad; aquel que fuera abrazado con amor y que albergara al hijo de ambos.

La clave de la instalación de Ulises frente a Calipso está representada por las palabras que el héroe le dirige a la diosa: “Ella es mortal, mientras tú ni envejeces ni mueres”, ἢ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγήρω. Verdadera lección antropológica donde quedan expuestas las marcas de los mortales, sus situaciones límites como la muerte y la corruptibilidad del cuerpo frente los signos divinos, exentos de la tiranía del tiempo y del cuerpo perecedero.

τὴν δ’ ἀπαμειβόμενος προσέφη  
πολύμητις Ὀδυσσεύς·  
πότνα θεά, μή μοι τόδε χῶεο: οἶδα καὶ  
αὐτὸς  
πάντα μάλ’, οὐνεκα σεῖο περιφρῶν  
Πηνελόπεια  
εἶδος ἀκιδνοτέρῃ μέγεθός τ’ εἰσάντα  
ιδέσθαι.  
ἢ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ’ ἀθάνατος καὶ  
ἀγήρω.  
ἀλλὰ καὶ ὡς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἤματα  
πάντα  
οἴκαδέ τ’ ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ  
ιδέσθαι.

*Contestando, a su vez, dijo Ulises, el rico en astucias:  
“No lo lleves a mal, diosa augusta, que yo bien conozco  
cuan por bajo de ti la discreta Penélope queda  
a la vista en belleza y en noble estatura. Mi esposa  
es mujer y mortal, mientras tú ni envejeces ni mueres.  
Mas con todo yo quiero, y es ansia de todos mis días,  
el llegar a mi casa y gozar de la luz del regreso” (Od. V.  
214-220).*

Ulises redobla la apuesta y expresa su deseo como fuerza vital en plena conciencia de ser un sujeto deseante; vuelve sobre sus ansias, hilvanando una vez más tiempo, discurso y deseo (Foucault, 1983). Anhela apropiarse de la palabra para dar cuenta de su deseo; el *lógos* deviene herramienta para expresar aquello humano que nos constituye: “Mas con todo yo quiero, y es ansia de todos mis días”, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἤματα πάντα. Nueva lección antropológica ya que Ulises da cuenta de la ausencia y la falta que el deseo provoca. Los hombres están condenados a elegir (Sartre, 1973)<sup>14</sup> y Ulises elige la

mortalidad para seguir deseando.

Como rasgo existencialista la elección supone la angustia de tener que efectuar una opción y en ello, dejar algo a un lado. En el caso de Ulises lo que se está dejando a un lado es quizás la mayor de las bendiciones que un mortal puede desear; pero el amor es más fuerte y Ulises elige con el convencimiento del placer que le reportará el retorno a la tierra añorada, los brazos de la mujer extrañada, la presencia del hijo distante, la felicidad de las gentes que aguardan en Ítaca el retorno de su señor. Ansía gozar de la luz del regreso, νόστιμον ἡμαρ ἰδέσθαι. Deseo que privilegia el día frente a la oscuridad y la tenebrosidad de las peripecias vividas. Juego de luces y sombras que se inscriben en el universo antropológico que representa el héroe como figura emblemática.

El regreso aparece como una forma de *télos*, de fin último que potencia el deseo y la acción consecuente. Parece darse lo que M. Foucault denomina una unidad funcional (Foucault, 1993, Introducción)<sup>15</sup> al aludir a la trilogía indisoluble que representa el deseo, el acto y el placer. Los tres elementos se ponen de manifiesto en Ulises. El deseo es lo que moviliza la acción, el acto se inscribe en la decisión extrema de rechazar la inmortalidad y el placer se vislumbra frente al recuerdo delicioso de la tierra querida.

## Conclusiones

### Pero el amor es más fuerte

*Pueden jurar que no es verdad el viejo sueño de volar...  
Pero el amor es más fuerte.*<sup>16</sup>

El canto VII constituye una nueva posibilidad para que Ulises recuerde su estancia en la morada de Calipso. Se trata de la reconstrucción, sostenida en la memoria, de aquello que lo llevara a la isla donde vive la diosa, la artera Calipso, δολόεσσα Καλυψώ. La descripción se despliega en los límites de una lógica que tensiona valencias de carácter positivo y negativo, matriz familiar a la ambigüedad que sostiene al mito como relato fundacional<sup>17</sup>. Bella, la de hermosos cabellos, es también una terrible deidad, ναίει εὐπλόκαμος, δεινὴ θεός.

Ulises recuerda el ofrecimiento de eterna juventud ante la reina, esposa del rey Antínoo, que lo acoge con la ritualidad con la que se recibe a un huésped. El tópico es interesante. El poder femenino de seducción y persuasión no parece haber

funcionado en el caso de Calipso, alejada de todo hombre mortal y del resto de las divinidades. Tal como afirma Castillo Didier, "Pareciera que en la isla de Calipso Odiseo hubiera alcanzado la mayor felicidad a que un varón ya maduro pudiera aspirar. Tranquilidad, ocio, amor, cuidados de una bella deidad en un paisaje paradisíaco, posibilidad de llegar a ser inmortal y prolongar así la felicidad para siempre" (2005, p.22-23). Nunca llegó al corazón de Ulises porque en realidad su corazón estaba capturado, prendado del recuerdo intacto de su fiel y discreta esposa.

ἄργαλέον, βασιλεία, διηνεκέως  
ἀγορεῦσαι  
κῆδε', ἐπεὶ μοι πολλὰ δόσαν θεοὶ  
Οὐρανίωνες·  
τοῦτο δέ το ἐρέω ὃ μ' ἀνείρεαι ἠδὲ  
μεταλλάξ.  
Ὠγγυγίη τις νῆσος ἀπόπροθεν εἰν ἄλι  
κεῖται:  
ἐνθα μὲν Ἄτλαντος θυγάτηρ, δολόεσσα  
Καλυψώ  
ναίει εὐπλόκαμος, δεινὴ θεός: οὐδέ τις  
αὐτῇ  
μίσγεται οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν  
ἀνθρώπων.  
ἀλλ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἐφέστιον ἤγαγε  
δαίμων  
οἶον, ἐπεὶ μοι νῆα θοὴν ἀργῆτι κεραυνῶ  
Ζεὺς ἔλσας ἐκέασσε μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι  
πόντῳ.

*"Es difícil, ¡oh reina!, contar por menudo los duelos que por miles me han dado los dioses olímpicos y voy a explicarte no más lo que quieras saber: una isla hay en medio del mar, apartada; su nombre es Oigigia. Allí vive la artera Calipso nacida de Atlante, la de hermosos cabellos, terrible deidad; no se trata con ningún otro dios inmortal ni con hombres mortales, pero a mí, desgraciado, el destino arrastróme a sus casas Desvalido, pues Zeus con su fúlgido rayo me había destrozado el ligero bajel en las olas vinosas (Od. VII. 241-250)*

Ulises no duda un instante en referirse a su dolor extremo, a su llanto constante e inconsolable que empapaba las ropas

que la propia Calipso le diera, incluso en actitud solidaria, acatando la voluntad de Zeus. En efecto, “*when the raft is finally completed, the goddess gives him clothes, water, and wine for the trip; she even sends a favorable wind at his back. In other words, the divine nymph provides Odysseus with the tools and raw material necessary to build the raft, but she leaves him to fashion them into an ocean going vessel all on his own*” (Dougherty, 2001, p.34).

Más allá de la posibilidad del retorno, el dolor es sin duda una de las situaciones límites más significativas. El dolor conmociona y en Ulises se convierte en una fuerza productora de acción. El sufrimiento por la tierra de sus padres, el pesar por los brazos añorados de Penélope y la angustia por todo el universo que Ítaca representa mueven al héroe a desear el retorno, aunque sepa las desventuras que probablemente el destino le tenga reservado. El tiempo de Ulises es el futuro. El héroe es capaz de soportar el pasado, relatarlo, traerlo al presente, articularlo en *lógos*; es capaz de sostener el presente con su carga de dolor y pesar porque, en realidad, el deseo lo lleva al futuro como tiempo de la espera. Allí está la vida. Por eso juega su carta más humana: rechazar la inmortalidad en aras de seguir siendo un hombre mortal con todo lo que ello implica.

## Referencias bibliográficas

- Ahrens Dorf, P. J. (2014). *Homer on the gods and human virtue. Creating the Foundations of Classical Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, M. (1974). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castillo Didier, M. (2005). Nausícaa y Calipso (La Odisea en la *Odisea*). *Byzantion Nea Hellás*, 24, 4-32.
- De Souza Lessa, F. (2010). *Mulheres de Atenas: Mélissa- do Gineceu à Agorá*. Río de Janeiro: Mauad.
- Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Detienne, M.; Sissa, G. (1990). *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Dougherty, C. (2001). *The Raft of Odysseus. The ethnographic imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
- Finley, M. I. (1966). *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1979). “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”. En: M. Foucault, *Microfísica del poder* (p. 87-101). Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1993). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- García Gual, C. (2000). en Homero *Odisea*. Traducción José Manuel Pabón e introducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Gernet, L. (1981). *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hesíodo. (2000). *Obras y fragmentos*. Introducción general de Aurelio Pérez Jiménez. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos.
- Homero (2000). *Odisea*. Traducción José Manuel Pabón e introducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Iriarte Goñi, A. (2002). *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. Introducciones, traducción y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Planeta De Agostini.
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University Press.
- Liddel, H. G. Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Sartre, J. P. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ed. Huascar.
- Scheler, M. (1972). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Stanford W. B. (1967). *The Odyssey of Homer*. New York: St. Martin's Press.
- Vernant, J.-P. (2001). *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.
- Zecchin de Fasano, G. (2004) *Odisea: Discurso y narrativa* La Plata: EDULP.

(Endnotes)

1 El Económico de Jenofonte representa sin duda un manual emblemático de la organización y gestión del hogar. En ese marco, las recomendaciones de la formación de la esposa y su funcionalidad en la gestión económica constituyen un clásico en la materia. Sendos capítulos de la obra están dedicados al tópico, dando cuenta de la importancia del mismo y recogiendo una tradición donde el mundo hogareño homérico y la aldea hesiódica continúan presentes.

2 Seguimos en este intento de lectura las indicaciones de Michel Foucault sobre el maridaje entre saber y poder como modo de trabar la relación que guardan las palabras y las cosas en un determinado momento histórico. El saber no es sino una estructura de poder que legitima la puesta en funcionamiento de ese saber producido históricamente.

3 En el marco de la lógica de la ambigüedad se presenta la tensión entre alétheia y léthe, en la medida en que tal ambigüedad se juega en la tensión entre lo oculto y lo des oculto, lo velado y lo des velado, mientras que en la segunda lógica, la tensión se da entre lo verdadero y lo falso, inaugurando los juegos lógicos del silogismo clásico.

4 Nos referimos a Pierre Vidal Naquet cuando dice que la verdad, antes de ser un concepto filosófico, fue una figura del pensamiento mítico (1986, p.9).

5 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".

6 Nos referimos a la expresión de F. Nietzsche para dar cuenta de la absoluta preeminencia del hombre una vez declarada la muerte de Dios; la expresión coincide, a su vez, con el título de una de sus obras.

7 En el Capítulo II, Discursos de Odiseo, la autora efectúa un pormenorizado análisis de la retórica del héroe y se ve claramente cómo el dolor y el consecuente lamento constituyen los nudos de una subjetividad marcada por la angustia de verse retenido y subordinado al deseo de una

deidad.

8 No en vano la esperanza es lo único que ha quedado guardado en la jarra luego de que Pandora diseminara los males entre los hombres. Si el mito de Prometeo es el relato emblemático de la traza del tópos humano, la esperanza allí retenida es la marca subjetivante por excelencia. En Homero el epíteto polytlas como marca de paciencia y espera o elporé en 23.287; o el verbo elpei/elpomai dar esperanza, en 2, 91;3, 228; 5.293 refuerzan el tópico.

9 Es sin duda, la Memoria que ilumina, por ejemplo, al poeta de registro hesiódico, cuando en Teogonía, dotado de un don de videncia, que le permite ver la totalidad del tiempo, aquello que fue, es y será, puede narrar el largo linaje de los dioses y el orden del kósmos. Teogonía resulta así un texto emblemático de este tipo de Memoria.

10 Optamos para la transcripción del texto griego por la edición de W. B. Stanford (1967).

11 Optamos para la traducción del texto griego por la edición de Gredos (2000).

12 De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro, la duda, la comunicación entre los hombres y las situaciones límites, son estas las que más nítidamente pintan el universo antropológico por su condición de irreversibilidad.

13 Max Scheler alude a esta diferencia entre ambos tópoi, más allá de la noción legitimadora de tal diferencia o del marco teórico donde se instalen; se trate de un planteo espiritualista o de un abordaje materialista, el hombre parece estar transido por un plus que lo territorializa en otro espacio ontológico, ya sea en la línea de la continuidad o en la apuesta de la discontinuidad, el ser hombre entraña otras dimensiones, traducidas, precisamente, en la capacidad de gestar un kósmos humano.

14 En El existencialismo es un humanismo Sartre postula, a lo largo de toda la conferencia, la condena del hombre a elegir, esto es, a hacer uso de su libertad; a partir de esa premisa fundamental del existencialismo analiza las

consecuencias antropológicas de la misma.

15 Foucault, M. Historia de la sexualidad. Vol. II El uso de los placeres. Introducción p.7-16.

16 El amor es más fuerte, autores Daniel Martín y Fernando Barrientos. Banda sonora de la película Tango Feroz: la leyenda de Tanguito, Buenos Aires, 1993.

17 Detienne, M. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Cap. I Verdad y sociedad. Es en este capítulo donde el helenista belga introduce la tensión entre una lógica de la ambigüedad y otra de la no contradicción como lógicas que determinan las complejas relaciones entre mito y lógos, tema que constituye, precisamente, el íntimo corazón del texto.