

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 37, 2006.

MUERTE, MEMORIA Y OLVIDO

Higinio Marín. Universidad Cardenal Herrera - CEU. Elche

Resumen: 1. Mítica y tópica de la muerte. 2. Entre los vivos y los muertos: las riberas del olvido. 3. El sepulcro o la localización del muerto. 4. *Damnatio memoriae*. 5. El habitante y el horizonte: sepulturas, lechos y mesas.

Abstract: 1. The myth and the *topos* of Death. 2. Between living and death: the shores of forgetting. 3. The grave or the location of the Death. 4. *Damnatio memoriae*. The dwelling and the horizon: graves, beds and tables.

1. Mítica y tópica de la muerte.

En el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles señala que quien «ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos¹». Al menos en este punto Aristóteles se muestra buen discípulo de su maestro Platón, sabedor como pocos de los oscuros y penetrantes surcos que los mitos trazan para el pensamiento filosófico y para la inteligencia de las cosas. En los mitos y en el aire de prodigio con el que envuelven el surgimiento de las cosas, aprendemos que lo obvio no lo es tanto y que casi todo contiene una historia admirable en la que se oculta el secreto de su conocimiento. Hasta la sospecha, triste sustituta de la admiración para descubrir lo que se oculta tras lo obvio, cede ante la penetrante ingenuidad de las historias primordiales, pues «ante la significación de lo narrado queda acallada la pregunta por la autenticidad y la fiabilidad del informe²».

Con frecuencia en las mitologías los personajes se caracterizan genealógicamente, narrativa o tópicamente; es decir, por sus parentescos, por sus historias o por los lugares que habitan. En la mitología griega la muerte está personificada por una deidad menor, un genio masculino que carece de mito propio y del que apenas se refiere su genealogía. Tánato, la muerte, es hijo de Nix, la Noche y hermano gemelo de Hipno, el sueño. A su vez la Noche es hija de Caos y, además de los gemelos Sueño y Muerte, es madre entre otros de Geras, la vejez, Moro, la suerte, Ápate, el engaño y de Éride, la discordia. Parece, pues, que la muerte se opone a la vida como la noche al día, como la juventud a la vejez y, tal vez sobre todo, como el sueño a la vigilia porque los muertos en la mitología griega padecen una peculiar confusión y falta de realidad.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 982b 12-19.

² Gadamer, H.G., *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 35.

La falta de mito propio para Tánato impide que sus rasgos genealógicos se expresen narrativamente y nos introduzcan en un universo propio de significación. De ahí que, aunque no es poca caracterización tener por abuelo al caos, por madre a la noche y hermanos al sueño, la discordia, el engaño y la vejez, Tánato no sea la referencia más común y significativa en torno a la muerte. Mucho más extensa y detallada es la mitología de Hades, cuyo nombre significa «el invisible», el dios mitológico de los muertos, hijo de Crono y de Rea (la romana Cibele, Madre de los dioses) y hermano entre otros de Zeus y Posidón. Junto con casi todos ellos fue devorado por su padre Crono, que quería evitar así que se cumpliera la profecía de que uno de sus hijos le destronaría. Pero una vez vencido y destronado Crono, sus hijos Zeus, Posidón y Hades se repartieron el imperio paterno, el universo, correspondiéndole a Zeus el cielo, a Posidón el mar y a Hades el mundo subterráneo, los infiernos en su sentido etimológico, los lugares inferiores.

El mundo inferior es el lugar de los muertos. Y la muerte aparece como el cambio o el suceso por el que los vivos se trasladan, ya como difuntos, al mundo inferior tan invisible como su señor, Hades. El nombre del dios se convierte en un topónimo y el dios mismo parece asimilar el lugar a sus características. De ahí que lo que sabemos acerca de la muerte lo sepamos mediante la descripción del lugar de los muertos y de cómo éstos lo habitan. Y, por tanto, que respecto de la muerte la mitología griega sea más bien una mitotópica: estar muerto es, como estar vivo, un modo de habitar un lugar; una región cuyas singularidades geográficas imponen el modo de estar en que consiste estar muerto, mientras que el morir mismo es el tránsito desde el lugar y el modo de ser de los vivos al mundo de los muertos.

A diferencia del cielo y de la tierra el *Hades* es invisible como quienes lo habitan, los muertos, que por eso mismo aparecen despojados de la entidad de sus figuras, como espectros o sombras de lo que fueron: una huella hecha de la ausencia del cuerpo que existió. En la *Eneida*, Virgilio describe así el fugaz reencuentro de Eneas y su difunto padre Anquises: «Déjame que te estreche entre mis brazos. Así hablaba [Eneas], y un llanto incontenible inundaba su faz. Cercarle quiso con los brazos el cuello por tres veces, y otras tanto en vano aprisionada, aura ligera, se esfumó su imagen cual sueño volador³». Como Anquises, los muertos no se pueden abrazar porque su ausencia no se acaba nunca pues se han ido más allá del regreso; y, como los sueños, sólo se les puede ver si se evita despertar, si se renuncia al consuelo de su presencia real. Tratar con los muertos es como confundir vigilia y sueño porque morir es quedar fuera del alcance de los vivos que no pueden tener de ellos más presencia que la de los sueños.

La invisibilidad del *Hades* no es como la luminosa inaccesibilidad del Olimpo que lo separa de los mortales, sino que caracteriza su modo de ser como aquejado de cierta inexistencia: como un sueño, mejor, como un mal sueño que, no obstante, aterroriza a los hombres porque acecha de continuo a la vigilia e incluso amenaza su carácter

³ Virgilio, *Eneida*, VI, 1005-1011.

real. No en balde, como la muerte es para cada uno de los mortales un presagio cierto, cuya condición definitiva contrasta con la fugacidad de la vida, la muerte misma trastorna la vida en un sueño cuya brevedad contrasta con el sin fin de la muerte. Y como el sueño y lo invisible es lo que escapa al conocimiento, la luz de la vigilia se entenebrece en el *Hades* que se le hace impenetrable como «el reino de las sombras, del sueño y del letargo de la noche⁴».

Además el Hades no es sólo una región inferior e invisible sino que está rodeada de varios ríos que la aíslan y vedan el paso a los intrusos, es decir, a los vivos que todavía no se han desvanecido. Al respecto, más eficaz incluso que Cerbero, el sanguiinario perro de cincuenta cabezas que guarda el Hades, el río Leteo lo defiende inexpugnablemente. Leteo es una fuente de la que brota el torrente del olvido y para llegar al Hades hay que cruzarlo o beber de sus aguas, lo que significa tanto como olvidar lo que se ha sido y hecho, olvidar su nombre y su historia: en realidad al Hades no llega nadie porque cuantos llegan lo hacen despojados de la memoria de quiénes son y de a dónde llegan. Tampoco nadie regresa del Hades sabiendo quién fue ni dónde estuvo: los difuntos son aquellos que han perdido la memoria y, por tanto, la posibilidad del regreso. La muerte es el viaje del que no se regresa porque el olvido apresura al viajero desmemoriándolo y desvaneciéndolo.

En el Hades los muertos, «almas sin vida», dice Homero, son sombras tan invisibles como el dios Hades, que no conservan recuerdos de su anterior vida porque han cruzado el Olvido, el límite del retorno, y no pueden reconocer a nadie ni tampoco se reconocen a sí mismos, confundidos en un sueño del que no se despierta. En el *Eclesiastés* judío aparece una reflexión similar: «los vivos saben al menos que han de morir, pero los muertos no saben nada, porque su memoria yace en el olvido. Percieron sus amores, sus odios, sus envidias; jamás tomarán parte en cuanto acaece bajo el Sol⁵».

2. Entre los vivos y los muertos: las riberas del olvido.

Entre la gestas y peligros que Ulises afronta y que le ponen entre la vida y la muerte se cuenta haber llegado y regresado al Hades, al mundo de los muertos. Homero relata en la *Odisea* que Ulises para entrar en contacto con los muertos atraviesa primero el país de las sombras en el extremo final del mundo que traspasa para llegar al *Hades*. Allí cumple todos los ritos que le había indicado *Circe*, una diosa favorable a sus deseos: espolvorea harina y derrama sangre de víctimas sacrificadas al efecto, tras lo cual invoca a los muertos cuyas almas acuden.

Las almas de los difuntos son evanescentes espectros que no responden a nombre alguno y deambulan en un sueño sin sustancia. Para poder hablar con ellas *Circe* había indicado a Ulises que les diera de beber de la sangre de los sacrificios. Cuando

⁴ Virgilio, *Eneida*, VI, 506.

⁵ *Eclesiastés*, 9, 3-4.

los espectros prueban la sangre el color y el calor vuelven fugazmente a sus miembros, recuperan sus recuerdos y se reconocen a sí mismos y a los demás: «como si la sangre que simboliza aquí el principio de la vida, fuese también el principio del recuerdo y del reconocimiento⁶». Y con el recuerdo se retorna a lo que se fue porque la forma de la vida es la memoria, de modo que perder o recuperar una arrastra e implica a la otra. Dar de beber sangre a esos cuerpos fantasmales es como nutrirlos con la vida que les falta y que, mientras les apaga la sed, les deja recordar su nombre, su historia y su propia muerte.

Pero como la sangre que beben de mano de Ulises no es la propia, la vida que recuperan no sólo es fugaz sino que surge de quien se la ofrece. Los muertos del *Hades* son como los personajes de las historias que permanecen ausentes y olvidados de sí mismos en la casi nada que son la escritura o las huellas de su vida, hasta que alguien las recuerda y las cuenta o las lee prestándole su «sangre» a la vida ajena del personaje, del que de nuevo fluye su historia. Pero el personaje no regresa así a la vida, solo recupera su forma, el recuerdo.

De ese privilegio fugaz disfruta permanentemente Etálides, un personaje mítico hijo del dios Hermes, que poseía una extraordinaria memoria y recibió de su padre el don de no perder sus recuerdos al descender a los infiernos. Por eso Etálides vive a medias entre la tierra y el Hades, entre los vivos y los muertos, y es el único al que la muerte no lo ha precipitado en el olvido y sabe quién es y puede contarlo. Recordar es poder volver, porque el olvido es el abismo líquido que separa la vida de la muerte. Estar vivo es poder contarlo.

Pero aunque la memoria es la forma de la vida, estar vivo es además estar en posesión del principio de la vida, es decir, protagonizarla. Por eso los muertos que beben de la sangre que les ofrece Ulises no resucitan, porque la memoria aun siendo la forma de la vida no les deja entrar en posesión de su principio que les viene de fuera. Y tampoco Etálides está vivo aunque puede regresar porque no ha quedado poseído por el olvido. Por eso la vida tiene grados. Se puede estar más o menos vivo porque se puede protagonizar más o menos la propia vida y porque ésta puede tener más o menos la forma de lo memorable y los sujetos pueden estar poseídos o no por el olvido. Y, a su vez, también la muerte parece tener grados y, para los griegos, no es lo mismo estar muerto que muerto e insepulto, por ejemplo. Pero además estar muerto y en el Hades y no estar poseído por el olvido es como estar entre la vida y la muerte.

También en la etimología de las palabras griegas hay constelaciones de referencias mutuas entre «olvido», «invisibilidad» y «muerte». La palabra «olvido», *lethe* en griego, deriva del verbo *lanthano*, que significa escapar al conocimiento, escapar a la vista, hacer olvidar algo y olvidar. Su raíz aparece en el nombre del río Leteo, el río del olvido, y en el adjetivo «letal», lo que produce la muerte. Que el olvido sea letal y lo que causa la muerte significa que el olvido es la forma del tránsito del mundo de los vivos al de los muertos, el río en el que hay que dejar cuanto se traía hasta quedar

⁶ Choza, J. y Choza, P., *Ulises. Un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Madrid, 1996, p. 89.

despojado de uno mismo para ser casi invisible, una sombra irreconocible. De ahí que la muerte se presente como una transformación por desvanecimiento que hace perder la visibilidad, esto es, el cuerpo, y la identidad, es decir, los recuerdos.

Ambos, el cuerpo y los recuerdos son lo que se queda roto al otro lado de la ribera del río del olvido, en el mundo de los vivos, ambos amenazados de deshacerse en el olvido pero, al mismo tiempo, ambos entregados al cuidado de los vivos. Pues el cuerpo y los recuerdos son también lo que les queda a los vivos de sus muertos.

3. *El sepulcro o la localización del muerto.*

San Agustín definió el dolor como el sentimiento que se resiste a la división, a la separación de lo que se pertenece entre sí y debiera estar y permanecer junto. Cuando la división no se puede parar entonces lo que se rompe nos arrastra dividiéndonos y rompemos a llorar. En el llanto la división se dice imparable y tal vez también irreparable. Es el caso de la muerte. Y no hay consuelo porque éste tendría que consistir en recomponer lo roto, en poder coger los fragmentos y reunirlos de nuevo. Eso es un abrazo y eso es, hasta donde nuestro poder alcanza, un sepulcro: el lugar donde se guardan los fragmentos de una unidad que no se puede reunir pero a cuya dispersión nos resistimos. Con el muerto no hay consuelo porque no nos podemos reunir en un abrazo, como Eneas con Anquises, y por eso el llanto es la forma universal del duelo, pero nos queda el desconsuelo de recoger lo roto.

Lo que la muerte rompe es la mutua pertenencia entre el cuerpo y los recuerdos por la que uno y otros se sostenían por sí mismos o, mejor, en un sí mismo. A los vivos les quedan un cuerpo y unos recuerdos que se desvanecen y que requieren de su cuidado, pero sin la expectativa y el poder de volver a juntar lo que se ha separado. Por eso su cuidado es duelo, llanto y velatorio de los pedazos de una unidad rota que no se puede sostener ni volver a forjar. Sólo la sepultura mantiene juntos, hasta donde es posible, el cuerpo y el recuerdo del muerto. Y por eso sepultamos a nuestros muertos, para tener un lugar donde se pueda seguir juntando lo que queda de su cuerpo y de su identidad mediante nuestro cuidado de ese sitio y de esos recuerdos. Evitar que los restos y los recuerdos se dispersen hasta perderse es dar sepultura: velar su identidad depositada en recuerdos y su cuerpo convertido en lugar.

Por eso los griegos temen sobre ninguna otra la muerte insepulta. Porque el insepulto se ha muerto de un modo inhumano, como una bestia, sin nombre ni recuerdos, sin *dar lugar* a nada, ni siquiera a una sepultura. Dejar insepulto a un muerto es, dice Sófocles, «matar de nuevo al que está muerto»⁷. Y es que la sepultura es un esfuerzo de domesticación de la muerte; y no sólo porque el sepulcro haga las veces de estancia para el muerto, sino porque, en cierto sentido al menos, en el sepulcro el muerto se aviene a quedar próximo, cercano, familiar. En el sepulcro la muerte se hace inofensiva, al menos en el sentido de que no contiene ofensa ni amenaza. «Te

⁷ Sófocles, *Antígona*, 1031.

lo ruego, ¡Oh mi rey!, haz memoria de mi [clama el difunto Elpenor a Ulises], no te alejes dejándome en soledad, sin llanto ni sepulcro, no sea que me convierta para ti en una maldición de los dioses. Antes bien, entírrame con mis armas y acumula para mí un túmulo en la ribera del canoso mar para que lo sepan los venideros ¡Desgraciado de mí! Cúmpleme esto y clava en mi tumba el remo con el que yo remaba cuando estaba vivo entre mis compañeros⁸».

Si el hombre se distingue entre todos los demás seres vivos por dar sepultura a sus muertos, es por la experiencia de que tras la muerte todavía nos cabe hacer algo por los muertos: llorarlos, enterrarlos, resistirnos a la dispersión de sus restos y de sus recuerdos. La sepultura *reanuda* al muerto según su nuevo estado y le da a la muerte de cada uno su lugar. Así se mantenía también a salvo el mundo como el lugar de los vivos, pues los muertos insepultos vagaban sin bajar al infierno como espectros desdichados por la tierra, como una anomalía que amenazaba el orden por el que los vivos tenían un lugar y los muertos otro.

En el mundo antiguo la sepultura y las honras fúnebres ponen cada cosa en su sitio y, más en concreto, al muerto en el Hades y a los vivos en el mundo. Pero antes todavía, la sepultura pone el cuerpo y los recuerdos del muerto en un lugar y les *asigna* un sitio que, en el mundo antiguo, con frecuencia toma el nombre del difunto. Por eso morir insepulto es morir sin dar lugar a nada, sin nombre. «Tu recuerdo [dice Virgilio] vive en el sitio donde tus huesos duermen, y, marcando, aquel sitio —si eso es gloria— un nombre tienen⁹».

El cuerpo y los recuerdos que han quedado a este lado del olvido, confiados al cuidado de los vivos, *se reanudan* en el sepulcro, se vuelven a unir y pueden empezar como una forma nueva, como muertos, cuyo estatuto es el recuerdo que se expresa físicamente en el sepulcro. La reunificación sepulcral del cuerpo y de los recuerdos que es efecto del cuidado de los vivos es también el procedimiento por el que los muertos quedan socialmente reintegrados. Al muerto se le ‘rescata’ de la muerte en la sepultura que, por eso mismo, expresa incoado un deseo de resurrección. La sepultura es un rito de *reincorporación* social en su sentido más literal: el muerto se incorpora en la sepultura que pasa a ser la forma *postmortem* del cuerpo del difunto.

En la sepultura el muerto, o mejor, su ausencia, queda localizada y visible, de modo que el sepulcro pasa a cumplir las funciones sociales del cuerpo, si bien con una forma que no es la del cuerpo sino la del lugar, pero que mantiene las notas corpóreas de la presencia, de la visibilidad y el retorno. De ahí que, con frecuencia, el sepulcro mismo adopte la forma del cuerpo mediante esculturas fúnebres que son un cierto pleonasma, pues toda sepultura significa una cierta reincorporación del muerto. Por eso enterrar es localizar y, al final, topografiar un sitio con la señal del cuerpo y del nombre del difunto.

⁸ *Odisea*, XI, 71-78.

⁹ Virgilio, *Eneida*, VII, 3-6.

En el sepulcro se concentra, además, y de un modo ciertamente paradójico, la ausencia invencible del muerto y el clamor de su recuerdo: el lugar erigido como ausencia y, por lo mismo, como invitación a la memoria. El cadáver y el sepulcro son reveladores de la esencia de lo que falta precisamente porque en ellos el difunto está reducido a objeto y a lugar, cuya mortal insuficiencia desvela el hecho invencible de la ausencia y la índole de lo ausente: lo irreductible a cosa o lugar.

El sepulcro mantiene al difunto de cuerpo presente y por eso mismo, mantiene viva su ausencia. Visitar un sepulcro es reponer la fuerza invencible de una ausencia porque la sepultura mantiene muerto al muerto: hace patente la muerte. En la sepultura es posible mantener la costumbre de encontrar, visitar y acompañar al ausente porque la insuficiencia misma del sepulcro apela al difunto y lo señala con una fuerza monumental. Y en ese sentido el monumento sirve también de memoria del daño y no sólo en tanto que recuerda la muerte, sino en tanto que le da a la memoria misma la forma del daño y la ausencia.

Pero la visibilidad del sepulcro es sólo el margen mundano y visible de lo invisible, de la muerte. La imagen que los vivos tienen del mundo queda expuesta en las sepulturas que son su margen, la frontera del mundo de los vivos con lo invisible. El sepulcro visible mantiene la invisibilidad del muerto y permite reencontrar su ausencia: la sepultura es la señal de un daño, una cicatriz, la de una mutilación.

4. *Damnatio memoriae.*

El sepulcro, por tanto, 'localiza' el cuerpo del difunto en el sentido de que convierte el *corpus* en *locus*. Por eso el lugar del enterramiento se convierte en lugar de obligaciones y en objeto de cuidados, como se cuida y se está obligado respecto del cuerpo. Así el sitio queda acotado por el cuidado y la piedad que se vuelca en él y reseñado por el recuerdo. De ahí que en muchas sociedades o, al menos, durante algunos días, los sitios para el recuerdo de los difuntos parezcan jardines, parajes que el cuidado y el llanto hacen fértiles y a cubierto del abandono y el descuido. Todavía hoy en la geografía de las megaciudades y de sus vías de comunicación pueden verse lugares reseñados por flores puestas allí por un recuerdo o un dolor que no se borran.

El recuerdo cualifica el mero espacio y lo convierte en lugar al asignarlo. La señal destaca un sitio sobre el fondo equivalente de los lugares, sobreponiendo a la orografía física una orografía nueva compuesta de densidades significativas que, con frecuencia, se hacen motivo para elevar alturas, túmulos y postes también físicos. Y hacía allí, convocados y atraídos por la señal, vuelven los recuerdos de los allegados que se hacen merodeadores del sitio, identificable por la propia costumbre de volver que lo pone al salvo del olvido y que deja la señal de su solicitud.

Las señales que los hombres dejan sobre la tierra, los lugares signados, no sólo permiten el recuerdo del difunto o del suceso, sino que son rastros de sí mismos para quienes las hacen, trazos que les permiten reconocerse entre sí y a sí mismos. El monumento no es sólo la huella de lo que sucedió sino también de quienes lo recuerdan y conmemoran: a unos y otros les salva del olvido. El sepulcro se convierte en

monumento si da lugar a la *con-memoración*, de modo que la memoria del difunto o del suceso les sirve de recuerdo de sí mismos a quienes lo celebran. En el monumento tiene lugar, pues, una forma reflexiva de la memoria por la que al recordar lo que se conmemora también pongo a salvo mi propia memoria, al menos en cierta medida. Por eso los monumentos son lugares públicos o, lo que es lo mismo, motivo para la reunión de muchos.

El sepulcro que muñe una reunión se hace monumento. Entre los cultismos derivados de *monere* (*monita*/advertencia) se cuenta *monumentum*; y de *monere* procede «muñir» o convocar una junta. El monumento es una monición, una convocatoria y una señal. De ahí que la monumentalidad del sepulcro sea segregable del enterramiento y localizable en otro lugar. En los templos cristianos, «sepultura» era también el lugar que una familia tenía asignado en la Iglesia para poner las ofrendas de los difuntos, y no sólo el lugar del enterramiento. La sepultura está también allí donde se hace memoria del difunto y dos reúnen en su nombre, en el del muerto. De modo que incluso cuando el monumento no contiene los restos de un sujeto cuya muerte pueda socializar ubicándolo, el monumento refiere y supone a la corporalidad porque pone el ahí, el *locus*, como la cita para la presencia traída por la memoria.

En la conocida inscripción sobre la desaparecida tumba de los trescientos troyanos que se sacrificaron en las Termópilas, sobrevive el deseo de señalar un lugar para la memoria: «Ve, di a los espartanos, tú que pasas por aquí, que aquí yacemos obedientes a sus leyes». También los sepulcros de los mártires se llamaban «memorias», lugares del recuerdo, y son ellos los que acoitan el templo como un lugar santo¹⁰.

Que la sepultura tiene las notas sociales de la corporalidad o, mejor, de la corporalidad *postmortem*, se pone también de manifiesto en la idea de que el mausoleo, en tanto que huella física del cuerpo, servía como paliativo de la falta de hijos. En el libro de *Samuel* se cuenta que «Habíase erigido Absalón, en vida, el monumento que está en el valle del rey, pues se decía: No tengo ningún hijo para perpetuar la memoria de mi nombre. E impuso su nombre al monumento; y hasta el día de hoy se le llama el monumento de Absalón¹¹». Se entiende, pues, que en algunos enterramientos egipcios el nombre y la figura que contaban la vida del difunto en las pinturas funerarias aparecieran destruidos, por obra de alguien que quiso hacer el daño definitivo al difunto relegándolo al olvido. En el monumento la memoria está erigida y expuesta y por eso mismo se la puede dañar y suprimir. Entre los romanos se conocía la pena de *damnatio memoriae*, la erradicación de la memoria por la que se privaba al difunto de la fijación de su recuerdo en sitio público alguno.

Pero hay otras formas de *damnatio memoriae*: por ejemplo, morir en un sitio que no puede dar lugar al recuerdo, en un sitio no localizable. Por eso los héroes homéricos que afrontan con decisión toda clase de riesgos y amenazas se deshacen en llantos

¹⁰ Cfr., Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*. Univ. Católica San Antonio, Murcia, 2003, p. 316.

¹¹ *Samuel*, 2, 18,18.

y lamentos suplicantes para evitar la muerte en el mar. Los mares son el lugar donde los muertos no pueden recibir sepultura. El mar es como el olvido, el no-lugar donde nada deja huella, donde todo lo hecho y padecido, lo logrado y cuanto se ha sido se pierde confundido, disuelto como un sueño en la fluidez informe del océano. Para quienes mueren en el mar no es posible que la muerte deje señal pues en el océano ninguna forma se sostiene y nada se puede erigir ni edificar; por eso si el mar es como el olvido, la tierra es como la memoria, el espacio donde sí se pueden hacer señales, levantar túmulos y erigir formas del recuerdo. En la tierra el recuerdo se puede hacer *hábito* y se puede *habituarse* un lugar convirtiéndolo en *habitación*. A diferencia del océano la tierra se deja imponer nuestras costumbres, guarda memoria de ellas y el tiempo pierde parte de su poder para desvanecerlo todo. En la tierra el hombre puede enfrentarse a la fugacidad con la expectativa de no salir inmediatamente derrotado como ocurre en el mar. Y las sepulturas son precisamente eso: una resistencia al olvido, el hábito del recuerdo erigido y consolidado como lugar.

Por eso en el mar y en el desierto no hay habitantes, al menos en el sentido de gentes que hayan *habituado* al lugar dejando impresos sus hábitos y erigiendo huellas de lo que hacen. De ahí que tampoco haya referencias y las únicas cartografías útiles sean las celestes: no hay más hitos que los astros y las orillas. El mar y el desierto son ciudadelas del tiempo (y del olvido) en las que su fugacidad y su poder desvanecedor rigen de inmediato. Uno y otro están deshabitados aunque sean multitudes quienes los transiten: en realidad sólo se dejan poblar por gentes en tránsito.

Y en eso se parecen a nuestras megaciudades deshabitadas por superpoblación. Repletas de transeúntes y vacías de habitantes. Parece como si los hombres construyeran «con la esperanza de abandonar los lugares que han construido y [vivieran] con la esperanza de olvidar los años que han vivido¹²». Como si en nuestras ciudades y su cultura rigiera una *damnatio memoriae* imperiosa. Incluso los tanatorios parecen definidos para ausentar del duelo el cuerpo presente del difunto: tan insoportable nos resulta la ausencia expuesta en el cadáver como en el sepulcro.

5. *El habitante y el horizonte: sepulturas, lechos y mesas.*

En la cultura contemporánea rige una forma particular de *damnatio memoriae*: el destierro. El viaje como arquetipo existencial se ha desprovisto de origen y de regreso y se ha configurado como un incesante deambular, al tiempo que la realidad se ha definido como líquida, y la tierra y los habitantes han desaparecido junto con las casas como patrón para la comprensión del mundo. La idea religiosa de que la existencia era un viaje cuyo destino era una patria verdadera que no se hallaba a la vista, y que sustituyó al *nostos* griego cuyo origen y destino era la tierra, dio paso a la idea de la existencia como un movimiento perpetuo y del mundo como un lugar sin retorno

¹² Ruskin, *Las siete lámparas de la arquitectura*, Ed. Colegio ofic. de Aparejadores de Murcia, Valencia, 1989, p. 221

posible, como un océano terrestre en constante cambio. La morada del hombre contemporáneo se ha hecho flotante, como el arca de Noé.

Vivir como si la muerte lo borrara todo determina la clase de sepultura que damos a los difuntos, pero también la clase de casa en la que vivimos. Ahora como antes, las casas y el modo de vida de los habitantes depende y se expresa en la clase de sepultura que damos a los difuntos. Nuestras ciudades carecen de habitantes por la misma insuficiencia vital por la que nuestros muertos carecen de memoria, de recuerdos y sepulturas. El precio que los muertos hacen pagar a los vivos que no guardan su memoria es dejarlos sin un lugar del que puedan llamarse habitantes: los muertos sin recuerdos, sin sepulturas en el sentido de memoria, dejan al mundo sin casas y sin habitantes.

La antigua *pietas* romana, la veneración de un origen del que se procede y que no obstante, queda entregado a nuestro cuidado, tiene una densidad extrema ante el cadáver de nuestros difuntos. Una vez muertos, los que nos precedieron o acompañaron están por completo expuestos en una suerte de dependencia extrema y postrera: no pueden darse sepultura a sí mismos. Y tan extrema como esa dependencia es nuestra obligación. Tal vez, ningún texto como la *Antígona* de Sófocles haya dado expresión literaria a esa hondura de lo humano. Hay un límite absoluto al respecto de las obligaciones con un cadáver: desatender su dependencia sin que medie imposibilidad o fuerza mayor es una impiedad, en el sentido clásico de inhumanidad para con los hombres y con lo que les excede, que afecta más decisivamente al vivo que al muerto.

La costumbre romana de que la propia casa sirviera de lugar para la memoria de los familiares difuntos, a los que se dedicaba un altar, es reveladora de las conexiones entre el recuerdo de los difuntos, sus monumentos y la habitación de los vivos que se reconocen a sí mismos en su memoria. La memoria es la forma psicológica y espiritual del regreso y sin memoria de lo anterior no hay vuelta posible ni lugar al que volver: la casa.

Mnemosine, la fuente mitológica de la memoria, brota a los pies del oráculo de Trofonio, héroe arquitecto: y es que entre la memoria y la arquitectura hay una vieja alianza que procede de que ambas son formas del hábito, de la costumbre que se resiste al tiempo y al olvido. La arquitectura cuando organiza el espacio le da la forma de una costumbre, de un hábito espacializado como habitación. El arquitecto habilita los lugares para el habitante que lo es en tanto que vuelve, es decir, en tanto que tiene el hábito de volver al lugar dispuesto para la vuelta, dispuesto según la costumbre de volver. En el mar y en el desierto no hay lugares a los que poder volver ni monumentos para recordar. Ambos tienen el carácter indomitable de lo no domesticable y son por ello el espacio propio de la aventura, pero también el lugar donde no hay *domus*, ni *domines*: ni casas ni habitantes; lugares inhóspitos.

Si el mar es como el olvido, «el océano infecundo» dice Homero, la tierra y la memoria son como la vida, el espacio donde cabe crecer y dejar huella o, mejor, la vida es un crecer que guarda la huella de sí dentro y fuera, en el hábito y en la habitación, y que la muerte frustra, deshabita y dispersa. «Sólo la poesía y la arquitectura, [dice

Ruskin] poseen la fuerza para vencer el olvido de los hombres¹³». La arquitectura permite al hombre *morar*, del latín *morari* que significa permanecer y costumbre. Morar es tener a dónde volver. Pero volver no es algo que se pueda hacer a cualquier lugar, y no sólo porque no se vuelve a un lugar que no se recuerda, sino, todavía más, porque sólo se vuelve a los lugares que forman parte de uno mismo, al lugar del que uno es morador porque ahí de algún modo uno permanece como habitante, como el autor de la costumbre que da forma a ese sitio: como morador. Por eso se vuelve al lugar de la infancia, del origen y de los padres donde la memoria sirve de reencuentro. Pero también al lugar donde la acogida se ha hecho costumbre, al sitio donde llegan los hijos y los amigos, esto es, al lugar del nacimiento de otros y de la hospitalidad o el reconocimiento de otros. En las casas romanas el lugar en el que se veneraba el origen y los ascendientes era el altar de los *lares*, una «sepultura» doméstica. Los hijos llegan desde el lecho en el que se juntan los ascendientes de quienes son costumbre el uno para el otro en ese lugar. Y los amigos son acogidos en la mesa en la que se repone la unidad mediante el alimento común. Sepultura, lecho y mesa: esos son los tres horizontes constitutivos de la casa y del habitante; piedad, pudor y hospitalidad.

El horizonte es la sutura liminar en la que se juntan el cielo y la tierra, como en la sepultura y en la horizontalidad del altar de los *lares* se juntan los vivos y los muertos, y en la horizontalidad de las mesas se funden los propios y los extraños, y en el horizonte del lecho se congregan los vivos (y con ellos los muertos de los que proceden) para traer a los que no son. «La casa [dice Alvira] es anterior a la edificación». Es anterior y está compuesta de unos espacios que antes que habitaciones son hábitos del corazón: estancias abiertas por horizontes interiores. Sin ellos la tierra se vuelve líquida y ni los vivos ni los muertos tienen dónde habitar.

* * *

Higinio Marín Pedreño, Higinio
Universidad Cardenal Herrera- CEU, Elche, Alicante
e-mail: higiniom@uch.ceu.es

¹³ Ruskin, *Las siete lámparas de la arquitectura*, Ed. Colegio ofic. de Aparejadores de Murcia, Valencia, 1989, p. 219.