

Baliña, Luis M.

Los cíclopes no cultivan

Revista Teología • Tomo L • N° 111 • Agosto 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

BALIÑA, Luis M., *Los cíclopes no cultivan* [en línea]. *Teología*, 111 (2013).

Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ciclopes-no-cultivan-balina.pdf>> [Fecha de consulta:]

LOS CÍCLOPES NO CULTIVAN¹

RESUMEN

Una visita a la isla de los cíclopes se propone como mirada a los orígenes de nuestra cultura en *Odisea*, IX. Polifemo es como un espejo que invierte la imagen. Devuelve invertida como incultura la imagen de una cultura: una tierra cultivada, un hombre culto, una convivencia cuidada.

Palabras clave: cultura, hermenéutica analógica, método.

ABSTRACT

Cyclops' island (*Odyssey* IX) is visited in order to peer into the origins of our culture. Polyphem is like an inverted mirror: it turns upside down our images of a cultivated land, a cultivated man, a cared- for living together.

Key words: culture, analogical hermeneutics, method.

1. Carta náutica o método

Un derrotero en el mar es más un rumbo trazado que un camino ya recorrido, por más que surquemos las mismas aguas hace tres mil años. Con estos versos, un griego experimentaba lo invariable de los rumbos y lo sumamente cambiante de la navegación para recorrerlos.

Al navegar la poesía de Homero, durante un seminario de investigación acerca de la *Odisea*, nos preguntábamos si los pasos de la her-

1. Agradezco la cuidadosa revisión del profesor Ricardo Román.

menéutica, resumidos por Néstor Corona como *comprender, explicar, comprender*, se podían tomar como análogos de la primera, segunda y tercera navegación de Platón. Presentaré un ejemplo del resultado a que llegamos, partiendo de una escucha filosófica de los relatos de Homero acerca del cíclope.

1.1 Primera navegación

En el lenguaje marino del siglo IV antes de Cristo, se llamaba así a la navegación que se hacía con la fuerza del viento. La interpretación platónica intenta decirnos que las fuerzas que nos impulsan en este tramo de la navegación no son propias sino ajenas; nos son dadas.

Al hombre homérico estas fuerzas le eran dadas por los dioses. Al hombre platónico también. En el *Filebo* y en tantos otros textos aparece la frase Θεῶν δόσις –don de los dioses– que alude muchas veces a los mitos como regalo. Me parece que la actitud de Platón –pese a sus diversos matices– no consiste en despreciar esos mitos ni la primera navegación que hicimos gracias a ellos.

Otro sentido platónico de primera navegación se refiere al conocimiento de lo sensible. Aquí Aristóteles es un continuador que valora cuánto se nos da en ese nivel,² que llamaremos el de la intuición sensible. Un sentido ulterior de primera navegación es el de la *experiencia*. Así como la experiencia resulta de la suma de los múltiples actos de conocimiento que nos pasan por los poros (ἐμπερίᾱ) –la raíz *peir* de *empeiría* se refiere a poros–, la cultura de un grupo resulta de la acumulación de las experiencias de sus miembros. El nosotros de ese grupo tiene sus raíces en esa cultura propia, en esa experiencia compartida. Recordarla, como hace Ulises tantas veces, es parte del reconocimiento de quiénes son parte de ese nosotros.

Finalmente, el relato de la primera navegación sirve para volver a un mundo arcaico.

2. Cf. *De Anima*, III,7,431 b 2: el intelecto entiende las formas en las imágenes (τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ); en *Insight*, Lonergan toma esa frase como *exergo* de toda su obra, porque lo que es dado en las imágenes es dado a nuestra capacidad de intuición.

1.2 Segunda navegación

“Se llama ‘segunda navegación’ la que uno emprende cuando, al haber quedado sin viento, navega con los remos”.³ Esto era muy frecuente en las maniobras necesarias para atracar a un puerto. Ya desde el tiempo de Homero llamaba la atención que se pudiera llegar a buen puerto con aguas calmas y sin vientos adversos ni peligro de rocas.⁴

Los mares tormentosos se pueden tomar ahora como expresión del carácter dramático –no trágico– de la vida. Diremos con el Pseudo-Plutarco: “Se puede decir que los poemas de Homero no son ninguna otra cosa sino dramas”.⁵

Platón toma la expresión segunda navegación como metáfora, para designar el uso de las propias fuerzas, no las de los brazos, sino las de la razón, para avanzar en el camino (*dis-currere*) del conocimiento, no sólo de lo sensible, sino de lo inteligible.

1.3 Tercera Navegación

Tal vez Platón haya tenido en cuenta los versos del canto V en que Ulises siente desmayados el corazón y los brazos, y conversa consigo mismo, temiendo “que alguna deidad desde el seno salado me azuce un cetáceo feroz de los muchos que pace Anfitrita ¡manifiesto es el odio del dios que sacude la tierra!”⁶

Ahora bien, la crítica de Platón a Homero⁷ podría empezar por el último verso, y seguir por los anteriores. Al criticar esas visiones que

3. EUSTACIO, *In Odyss.*, 1453, 20: “δεύτερος πλοῦς λέγεται ὅτε ἀποτυχὼν τις πύριου κώπαις πλήη κατὰ Παισανίαν”. Cfr. S. FALVINO, “Las navegaciones del espíritu y la divina revelación” en J. J. HERRERA (ed.), *Fuentes del Pensamiento Medieval. Continuidad y Divergencias*, Tucumán, UNSTA, 2012, 160, agregando que también Cicerón propone el método del *dialecticorum remis* en alternativa al de *pandere vela orationis* (*Tusc.*, IV, 5).

4. La isla de los ciclopes admira porque
Tiene un puerto, asimismo, con buen fondeadero; ni el cable
necesitase en él ni los sachos ni amarras, mas basta
el entrar y quedarse hasta el tiempo en que venga a las gentes
el deseo de partir y se alcen los vientos propicios. (IX:136-139 Trad. J. M. Pabón)

5. PSEUDO PLUTARCO, *Vida de Homero*, 213.

6. Canto V, 421- 423.

7. *República* II y III.

muestran un Dios que a veces nos odia, Platón tiene confianza en lo divino por razones muy sencillas: pese a la dificultad para verlo cara a cara, es la plenitud del bien, no tiene envidia del bien de ningún otro de los seres, no es causa de los males.⁸

A raíz de esa confianza, Platón puede invertir el pavor homérico por una actitud de aferrarse a un leño para navegar las aguas no siempre calmas de la vida. En esto consiste su tercera navegación.

1.3.1 Tercera Navegación, de Platón a Agustín

“-Dices bien -repuso Simmias-. Así que te voy a decir mi duda, y éste, a su vez, te dirá en qué no admite lo expuesto. A mí me parece, oh Sócrates, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti, que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas bajo todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde. Porque lo que se debe conseguir con respecto a dichas cuestiones es una de estas cosas: aprender o descubrir por uno mismo qué es lo que hay de ellas, o bien, si esto es imposible, tomar al menos la tradición humana mejor y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella, como en una balsa, arriesgarse a realizar la travesía de la vida, si es que no se puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, como, por ejemplo, una revelación de la divinidad.”⁹

La recepción agustiniana de la tercera navegación suena así:

“Es como si alguien alcanzase a ver de lejos la patria, pero el mar lo separa de ella. Ve a dónde debe ir, pero le falta el medio con que hacerlo (...) Entonces, para tener también el medio con que ir, vino de allá Aquel a quien queríamos ir. ¿Y qué ha hecho? Ha preparado el leño con el cual habríamos de poder atravesar el mar. De hecho, nadie puede atravesar el mar de este siglo si no es llevado por la cruz de Cristo.”¹⁰

1.3.2 Tercera Navegación, hoy

La escuela de Tübingen-Milano, a partir de los trabajos de G.

8. *República* X.

9. *Fedón* 85 c-d.

10. SAN AGUSTÍN, *Comentario al Evangelio de Juan*, II 2. Cf. S. FALVINO, *op.cit.*

Reale, ha trabajado esta cuestión de la tercera navegación como desarrollo cristiano del platonismo. Esto sirve, en algunos ambientes, para volver a plantear la cuestión de la Filosofía Cristiana. No sirve en los ambientes de los amigos de matriz heideggeriana porque la consideran un hierro de madera.

Entonces surge la pregunta acerca de la posibilidad de entender la tercera navegación como un paso hermenéutico: ¿se puede plantear una hermenéutica de aplicación como tercera navegación?

Dialogando con Gadamer, Beuchot describe tres pasos hermenéuticos como *Subtilitas implicandi Subtilitas explicandi Subtilitas applicandi*.

1.4 *Subtilitas applicandi*

Es, para Beuchot, “momento transtextual, dirigido al lector. En términos de semiótica (...) correspondería a la pragmática,”¹¹ así como la primera corresponde a la sintaxis y la segunda a la semántica.

Quisiera volver a la *subtilitas applicandi*, para plantear si esta tercera se puede pensar como aplicación de las dos anteriores.

Nosotros podemos tomar esta tercera navegación en varios sentidos; uno es el de la hermenéutica, una hermenéutica de aplicación de lo clásico a nuevos horizontes, a nuevos paradigmas.

1.5 *Odisea IX como texto*

En *El informe de Brodie* cuenta Borges que al estudiante Espinosa

“también se le ocurrió que los hombres, a lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias: la de un bajel perdido que busca por los mares mediterráneos una isla querida, y la de un dios que se hace crucificar en el Gólgota.”¹²

11. M. BEUCHOT, *Epistemología y Hermenéutica Analógica*, México, Editorial Universitaria Potosina, 2011, 63-64.

12. “El Evangelio según Marcos”, en: *El informe de Brodie*, Buenos Aires, 1970.

Hoy podemos repetir una parte de la primera “historia” mencionada por Borges, para preguntarnos cómo se ha tejido el texto de nuestra cultura, cómo se han tramado las dos historias de Borges, cómo se puede tejer la nuestra. Lo haremos visitando el país de los cíclopes en el canto IX.

Ellos, canta Homero, οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἄρῳσιν (“no plantan árboles con sus manos, ni labran los campos”).¹³ Tomo esta imagen para hacer una primera navegación. Desde Homero hasta Loner- gan, la imagen es tierra fecunda para que brote el pensamiento. A veces, como se ve en la cultura del Islam, la fecundidad de la imagen necesita la poda de la abstracción para evitar una ἀκολαζία, que literalmente es una falta de poda y en el lenguaje griego usual una intemperancia.

2. El símbolo de la navegación en *Odisea IX*

¿Por qué Homero eligió plantear su *Odisea* como una navegación? Hay muchas respuestas a la pregunta. Suponen –tema en el que no entramos– que existió ese Homero cuyo lugar de nacimiento se disputan siete ciudades. Pero más allá de esto tenemos el poema, y canta una navegación.

Todos los que oían esta “música” sabían hacia dónde navegaba Ulises: hacia Ítaca, de vuelta. Si la *Odisea* fue un proto-poema de su cultura, es porque ayudaba a comprender la vida de quienes respiraban el aire de esa cultura. Y las imágenes de la navegación aportaban algo conocido para compararlo con algo desconocido. Lo desconocido era y es la vida de quienes navegamos.

Aunque sea cierto que vamos a Ítaca, el futuro es incierto: no sabemos qué vientos soplarán, qué mares nos tocará navegar.

¿Por qué me parece cierto que vamos a Ítaca? De nuevo, hay muchos niveles de respuesta: tomaré algunos de Homero: Ulises contaba con el destino, y con la palabra de Zeus y Atenea: “Pero voy a contarte mi vuelta, llena de trabajos, la cual me ordenó Zeus desde que salí de Troya”.¹⁴

13. *Odisea*, canto IX, 108.

14. *Odisea IX*, 38.

Contaba también con lo que sentía en su corazón cuando lloraba su nostalgia en la isla de Circe. Contaba también con sus fuerzas y las de sus compañeros. Pero se explicaba con el nombre del vengativo Poseidón, por ejemplo, la causa de los vientos adversos. Horkheimer y Adorno interpretan de otro modo la relación de Ulises con los mitos, mostrando cómo, ya en la Odisea, hay una raíz de ese Iluminismo que luego germinará.¹⁵

2.1 *Ítaca como símbolo*

La certeza de que volvemos a Ítaca puede animarnos, como a Ulises. Pero no quita la incertidumbre de la navegación. Al comienzo del Canto IX, una vez más, Ulises hace memoria de su patria y sus padres: *nada más dulce* (οὐδὲν γλύκιον). Si la anamnesis lo remite a algo dulce, lo propio y originario parece tener ese carácter. Un gusto, más de fondo que el de Calipso o Circe, invita a Ulises a volver:

“Calipso, la divina entre las deidades, me detuvo allá, en huecas grutas, anhelando que fuese su esposo; y de la misma suerte la dolosa Circe de Eea me acogió anteriormente en su palacio, deseando también tomarme por marido; ni aquélla ni ésta consiguieron infundir convicción a mi ánimo.”

2.2 *Navegar: otros sentidos*

Símbolo esta vez de la vida. Si el símbolo es plurisémico, podemos auscultar los muchos *sémata* que abre.

2.2.1 *Navegamos juntos*

Con algunas excepciones como la frágil balsa en que naufraga, Ulises no navega solo. Después de haber peleado junto a los suyos en Troya, la conciencia del nosotros va germinando en esta navegación.

15. “Odiseo o mito e iluminismo”, en: M. HORKHEIMER; T. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1975.

La contrafigura -el Cíclope- no navega, tal vez porque no necesita ir en busca de los otros:

“Pues los ciclopes no tienen naves de rojas proas, ni poseen artífices que se las construyan de muchos bancos -como las que transportan mercancías a distintas poblaciones en los frecuentes viajes que los hombres efectúan por mar, yendo los unos en busca de los otros-.”¹⁶

Al Cíclope todo le llueve, no necesita moverse de su lugar. Por el contrario, tanto Telémaco como Ulises necesitan moverse; Telémaco, para encontrar sentido, Ulises, para alcanzarlo. Uno y otro buscan ayuda para su navegación. En la vieja cultura campera argentina se oía el dicho: carro parado no agarra flete, es decir, para que el carrero consiga trabajo, tiene que estar activo, en movimiento, prestando su servicio.

2.2.2 Con un timonel

Es verdad que el timonel tiene que ser uno solo, pero conviene que se deje aconsejar, cosa que Ulises no hace y desafía al Cíclope:

“Mas, al hallarnos dentro del mar, a una distancia doble de la de antes, hablé al Cíclope, a pesar de que mis compañeros me rodeaban y pretendían disuadirme con suaves palabras unos por un lado y otros por el opuesto: 494 -¡Desgraciado! ¿Por qué quieres irritar a ese hombre feroz que con lo que tiró al ponto hizo volver la nave a tierra firme donde creíamos encontrar la muerte? Si oyera que alguien da voces o habla, nos aplastaría la cabeza y el maderamen del barco, arrojándonos áspero peñón. ¡Tan lejos llegan sus tiros!”

2.2.3 Navegamos de a poco

Una cultura que todavía no había explicitado su sentido histórico -lo hará recién a partir de Heródoto- cuenta con la materia prima experiencial para comparar su historicidad con una navegación. Ésta es temporal, paulatina, no instantánea. La navegación del Mediterráneo era

16. *Odisea*, IX, 120s.

muy incierta, sobre todo en invierno; aun en verano el riesgo de vientos contrarios y costas poco hospitalarias era corriente. Y esa incertidumbre se parece a la vida.

2.3 *La imagen del Cíclope*

En una segunda navegación, el cíclope se puede tomar como una contrafigura de lo humano, como una caricatura, o como un icono de caracteres del revés, que nos hace pensar cómo serán esos caracteres puestos al derecho. Releo:

τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες.¹⁷ No tienen ágoras donde se reúnan para deliberar,¹⁸ ni leyes tampoco, sino que viven en las cumbres¹⁹ de los altos montes, dentro de excavadas cuevas; Polifemo, a quien muestra Homero, vive solo.

“No tienen ágoras” ¿Qué se hace en un ágora? En el lenguaje de Homero, el verbo ἀγοράομαι indica que los hombres se reúnen, se encuentran allí para hablar y –agregan Liddell, Scott y Jones–, para debatir. Más cerca de la etimología, Pierre Chantraine señala que ἀγορά²⁰ es el nombre de la acción del verbo ἀγείρω, reunir. Ἀγορά en el griego micénico significaría “colección” y en el griego alfabético posterior “asamblea del pueblo” o el término técnico ἐκκλησία, en griego ático, por contraposición a βουλή como asamblea de consejeros. De ἀγορά como acción pasa Chantraine al lugar donde sucede, y finalmente vuelve al discurso que acontece en ese lugar.

El texto es interpretado sociológicamente por Horkheimer y Adorno: “Es una sociedad tribal, de tipo ya patriarcal, basada en la opresión de los físicamente más débiles, pero aún no organizada sobre el criterio de la propiedad estable y de su jerarquía. Y es justamente la falta de vínculos entre los trogloditas lo que motiva la ausencia de

17. *Odisea*, IX, 112.

18. El adjetivo βουλευφόρος se puede traducir también como consejero, rol de la βουλή.

19. Cumbres solitarias, familiares a Nietzsche; cf. H. Frey, “La reinención nietzscheana de la antigüedad griega. El período arcaico como contraimagen de la época clásica griega”, *Estudios Nietzsche* 11, 2011.

20. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1977, *sub voce*

leyes objetivas, y de ahí el reproche homérico de que se abandonan y viven en estado salvaje.”²¹

Decíamos que los cíclopes οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ’ ἀρώσιν (no plantan árboles con sus manos, ni labran los campos);²² hagamos ahora una segunda navegación, más explicativa.

El no tener que cultivar la tierra está en el mismo contexto del poema que el no cultivar el nosotros. La tierra se cultiva con el arado, la azada y otros instrumentos de labranza. El nosotros se cultiva con lo que se comparte, la palabra en primer lugar. En primer lugar, no en primer tiempo: antes de la palabra un niño comparte otras cosas que luego hacen posible la palabra. Tal vez quienes ya no somos niños seguimos también necesitando esas otras cosas, tiempo, climas, ambientes, encuentros, que hagan posible la palabra.

Decíamos que la primera navegación sirve para volver a un mundo arcaico. Como sostiene Emilio Komar –con Ernst Bloch– que la *arjé* nunca es arcaica, mirar lo arcaico humano nos ha servido muchas veces para ver la ἀρχή de lo humano. Esta ya es una segunda navegación. Si *La Odisea* es una ventana a la ἀρχή de lo humano, uno de los elementos que se dejan ver invirtiendo la imagen del Cíclope solitario es el ser humano social.

Como sociólogos, Horkheimer y Adorno intentan leer la poesía acerca del cíclope dentro de una prehistoria e historia de la evolución de la sociedad, a partir de una fase paradisíaca (el país de los lotófagos) pasando por la fase de barbarie del cíclope que no cultiva, para llegar a una fase sedentaria de cultura agrícola.²³ Tema para otro estudio sería la influencia en sus tesis del pensamiento de otro escapado del nazismo, Moses Finley.

Dice Ricoeur²⁴ que en el fondo griego, como él llama a lo que se gesta aquí, no hay una teoría de la libertad, pero sí lo vemos a Ulises actuando desde su libertad. Una teoría de la libertad viene después.

21. M. HORKHEIMER; T. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, 84.

22. *Odisea*, canto XIX, 108.

23. M. Horkheimer; T. W. Adorno, *op. cit.*

24. P. RICOEUR, *Caminos del Reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, 100-101: en el mundo homérico los personajes son “centros de decisión” esto supone un mínimo de consistencia personal ya que si bien las referencias a las intervenciones divinas son innumerables, el dominio en el que se efectúa

Un paradigma, en este sentido, viene después. En el sentido platónico, en cambio, un paradigma puede venir antes.

2.3 *Paréntesis humorístico*

En nuestras letras Leopoldo Marechal hizo una aplicación de la imagen del cíclope apelando a la sonrisa,²⁵ tal vez porque en la pacata Buenos Aires de 1928 era una manera de romper el acartonamiento. Para Marechal, el cíclope es un bruto homérico; sigue teniendo visión monocular, pero ahora tiene ese aliento a ajos que irritaba por igual a Marechal y a su contrafigura, Victoria Ocampo, de quien se burla sin nombrarla. Polifemo tiene olores cabrunos, vive ahora en uno de los círculos del infierno de Cacodelphia, el de la gula, y preside disfrazado de *maître* una legión de camareros encargados de forzar a sus víctimas al grito de “¡traguen hasta reventar!”, metáfora posible de muchas clases de indigestión.

Tal vez el verso donde Homero presenta a un cíclope que no necesita trabajar con las manos esté representado como esos tres personajes a quienes Marechal sienta en un inodoro para purgar su inutilidad.

2.4 *Hilos del texto*

Ulises espera. Como suplicante le dice a Polifemo: “A tus plantas venimos ahora esperando nos des la señal de hospedaje o nos hagas de lo tuyo otro don según es entre huéspedes ley.”²⁶

Una vez más, la hospitalidad, en la ἀρχή de una cultura y en una cultura de la ἀρχή, es algo querido por los dioses, por eso sigue Ulises: “Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos; al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza presta Zeus Hospital; él conduce al honrado extranjero.”²⁷

la operación divina son los pensamientos del agente, dice Ricoeur citando a Williams. El habla de *aition* y de la acción en estos personajes como *hékon* (deliberadamente) y *akon* (contra su voluntad), es decir que además de decidir, conocen el concepto. Pero la teoría de la deliberación como la practican los personajes homéricos la creará Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*.

25. L. MARECHAL, *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, Libro VII, 7.

26. IX, 265-267.

27. IX, 269-271 Trad. Pabón, ligeramente modificada.

¿Qué es un suplicante (ἰκέτης)? En esta cultura, es alguien que viene como pobre. Autenrieth señala en su diccionario que además de buscar protección, es alguien que busca purificación. Yo no sé el porqué, pero en Homero un suplicante es claramente un don de los dioses²⁸ y Zeus es el dios de los suplicantes. Tanto Homero como Esquilo muestran otra faz de quien suplica; es la cara de quien hace signos. En *Suplicantes*, con una rama. Nuestra ramera sería, entonces, una suplicante. ἰκτῆρ, señala Chantraine, es un adjetivo de Zeus y de la rama que portan. Subiendo al indoeuropeo, el autor encuentra una raíz desde donde vuelve a bajar al griego ἐν-εἶκαι (llevar, portar).²⁹

28. V, 445-450. En medio de las olas del mar, Ulises se dirige al río: “Y conociendo que era un río que desaguaba, suplicole así en su corazón: —¡Óyeme, oh soberano, quienquiera que seas! Vengo a ti, tan deseado, huyendo del ponto y de las amenazas de Poseidón. Es digno de respeto aun para los inmortales dioses el hombre que se presenta errabundo, como llego ahora a tu corriente y a tus rodillas después de pasar muchos trabajos. ¡Oh, rey, apiádate de mí, ya que me glorío de ser tu suplicante!”

VII, 159 El anciano Equeneo arenga al dueño de casa: “—¡Alcínoo! No es bueno ni decoroso para ti que el huésped esté sentado en tierra, sobre la ceniza del hogar; y éstos se hallan cohibidos, esperando que hables. Ea, pues, levántale, hazle sentar en una silla de clavazón de plata, y manda a los heraldos que mezclen vino para ofrecer libaciones a Zeus, que se huelga con el rayo, dios que acompaña a los venerandos suplicantes.”

VII, 179: “—¡Pontónoo! Mezcla vino en la cratera y distribúyelo a cuantos se encuentren en el palacio, a fin de que hagamos libaciones a Zeus, que se huelga con el rayo, dios que acompaña a los venerandos suplicantes.”

VIII, 546: “Siempre en el país de los Feacios, dice Antínoo: por el venerable huésped se han preparado estas cosas, su conducción y los dones que le hemos hecho en demostración de aprecio. Como a un hermano debe tratar al huésped y al suplicante, quien tenga un poco de sensatez.”

XIII, 200-209. Finalmente de vuelta en su patria, Ulises no se da cuenta y se queja: “—¡Ay de mí! ¿Qué hombres deben de habitar esta tierra a que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, u hospitalarios y temerosos de los dioses? ¿Adónde podré llevar tantas riquezas? ¿Adonde iré perdido? Ojalá me hubiese quedado allí, con los feacios, pues entonces me llegara a otro de los magnánimos reyes, que, recibíendome amistosamente, me habría enviado a mi patria. Ahora no sé dónde poner las cosas, ni he de dejarlas aquí: no vayan a ser presa de otros hombres. ¡Oh dioses! No eran, pues, enteramente sensatos ni justos los caudillos y príncipes feacios, ya que me traen a estotra tierra; dijeron que me conducirían a Itaca que se ve de lejos, y no lo han cumplido. Castíguelos Zeus, el dios de los suplicantes, que vigila a los hombres e impone castigos a cuantos pecan.”

XVI, 55-67. Y ya satisfecho el apetito de beber y de comer, Telémaco habló de este modo al divinal porquerizo: “—¡Abuelo! ¿De dónde te ha llegado ese huésped? ¿Cómo los marineros lo trajeron a Itaca? ¿Quiénes se precian de ser? Pues no me figuro que haya venido andando. Y tú le respondiste así, porquerizo Eumeo: —¡Oh, hijo! De todo voy a decirte la verdad. Se precia de tener su linaje en la espaciosa Creta, y dice que ha andado vagabundo por muchas de las poblaciones de los mortales porque un numen así lo dispuso. Ahora llegó a mi establo, huyendo del bajel de unos tesprotos, y a ti te lo entrego: haz por él lo que quieras, pues a honra tiene el ser tu suplicante.”

29. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1977, *sub voce*.

Pero Polifemo se jacta de que los cíclopes, confiados en su fuerza, no se preocupan (ἀλέγουσιν) ni “en nada se cuidan (...) de Zeus”.³⁰

Como acto de impiedad lee Homero la escena en que el cíclope se come a dos de los compañeros de Ulises. Los frankfurtenses citados piensan que “en la superficie de este diálogo se desarrolla la lucha entre religión popular elemental y religión local logocéntrica”.³¹ La primera es más antigua y está representada por Poseidón, dios de las fuerzas del mar; la segunda, por Zeus.

Claudio Magris observa que Ulises ha ayudado a pensar, desde la época antigua hasta la nuestra: a no pocos padres de la Iglesia.³² Desde allí, su recorrido llega hasta Joyce, Musil y Borges. En la iconografía cristiana la imagen del Cíclope también da que pensar³³ aunque a veces se lo represente con dos ojos.

2.5 Polifemo y “Ninguno”

Ulises ha emborrachado al Cíclope para poder clavarle la estaca en el ojo. Polifemo grita de dolor pidiendo ayuda y los demás cíclopes contestan:

— ¿Por qué tan enojado, oh Polifemo, gritas de semejante modo en la divina noche, despertándonos a todos? ¿Acaso algún hombre se lleva tus ovejas mal de tu grado? ¿O, por ventura, te matan con engaño o con fuerza?³⁴

Respondioles desde la cueva el robusto Polifemo:

— ¡Oh, amigos! «Nadie» me mata con engaño, no con fuerza.”³⁵

Al no abrir los varios sentidos de la palabra Nadie o Ninguno con una interpretación, Polifemo no puede hacerse entender por los

30. IX, 275.

31. M. Horkheimer; T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, 85-86.

32. C. Magris, *Ulises después d'Homero*, Barcelona, CCCB, 2011.

33. R. Cantalamessa, *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.

34. IX, 403, 404, 405 y 406.

35. IX, 407 y 408.

demás cíclopes, quienes entonces no lo ayudan. El astuto Ulises ha contado con que ni Polifemo ni sus congéneres pueden ir más allá de la letra de “Ninguno”. La letra (en este caso no se trata de letra sino de voz) se termina de comprender en la interpretación. Ninguno, uno, alguno se terminan de comprender en una interpretación. Sobre la identidad del nosotros a partir de Homero hay una amplia bibliografía, de la que quisiera destacar los aportes de Ricoeur al distinguir identidad narrativa (o identidad *ipse*) e identidad *idem*, lo cual permite articular los aspectos ontológicos con el desarrollo histórico de la identidad. Guy Stroumsa, por su parte, ha comparado hace algunos años la doble hélice que forma nuestro código genético cultural con la hélice o helicoide de la Biblia, por un lado, y la de la herencia de Homero, por otro:

“Hace ya tiempo, he aplicado al doble sistema de textos fundacionales la metáfora de la «doble hélice» que fuera usada originalmente por Francis Crick y James Watson para describir la estructura del ADN. La «doble hélice» de la cultura cristiana antigua, sobre la cual se estableció toda la cultura europea, presenta a Homero y a la Biblia como dos hélices paralelas con un infinito número de correlaciones mutuas. Como sucede con todas las metáforas, el valor heurístico de ésta desaparece si es tomada a la letra. Es más, la intuición fundamental (e implícita) del sistema cristiano, por lo menos a partir de la conversión de la cultura grecorromana, es la polinización cruzada entre las dos culturas, y el reflejo de una en la otra.”³⁶

Así como el “ninguno” o “nadie” de Polifemo, también el plural de uno y el de alguno necesitan ser interpretados; la cultura griega interpreta quién es ese alguien que se opone a nadie, quiénes son esos “algunos” que se oponen a “ninguno”. Es la sabiduría que está buscando comprender el “nosotros”.³⁷

LUIS M. BALIÑA

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

23.05.13 / 04.07.13

36. G.-G. STROUMSA, *Scripture and Paideia in Late Antiquity*, en: M. R. NIEHOFF (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden, Brill, 2012, 44-45.

37. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2000.