

El bosque y la *polis*

The woods and the *polis*

AIDA MÍGUEZ BARCIELA¹ (*Universidad de Vigo – España*)

Abstract: This paper reconsiders the relation between ‘nature’ and the foundation of a Greek *polis*. In order to elucidate this question, I examine some relevant problems in the interpretation of the *Odyssey*, particularly the *nostos* of Odysseus from the depths of the sea and the forest. This reading is completed with two classical textual references (to the Hebrew Bible and to the Epic of Gilgamesh), in which the issue of knowledge as loss is of paramount importance.

Keywords: *Odyssey*; Genesis; Gilgamesh; polis.

Empezaremos recordando la disposición de la trama de la *Odisea*. Desde el principio del poema, los oyentes/lectores saben que el varón que hay que cantar es el único de los guerreros del ejército de Agamenón que, tras la toma de Troya, todavía “carece de retorno y de mujer” (1.13)². Sin embargo, este comienzo no se limita simplemente a los aspectos negativos del problema, sino que continúa así: “la señora ninfa Calipso, divina entre las diosas, lo retenía en las cuevas huecas, deseando hacerlo su esposo” (14-15). Este dato, junto con algunos otros que Atena proporciona en el consejo de los dioses que sigue luego, presenta lo fundamental de la situación de Odiseo, a saber: que no-está, está desaparecido o está ausente. Nosotros, la audiencia, sabemos que se encuentra retenido en la isla de Calipso, pero en Ítaca nadie sabe con certeza si Odiseo vive todavía o está muerto. Para superar esta ignorancia, Atena, la diosa de los grandes planes y las ideas lúcidas, proyecta dos grandes líneas de acción: por un lado, Telémaco convocará una reunión en Ítaca y emprenderá un viaje cuyo propósito es precisamente despejar las incógnitas en torno a Odiseo; por otro, Hermes viajará hasta la isla para comunicarle a Calipso la resolución del consejo de los dioses: Odiseo tiene que volver por fin³.

Texto recibido el 18.01.2018 y aceptado para publicación el 11.12.2018.

¹ aidamiguezbarciela@gmail.com.

² Cito por la edición de T. W. ALLEN (Oxford 1908/1917-1918).

³ MÍGUEZ BARCIELA (2014).

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 21 (2019) 11-20 — ISSN: 0874-5498

Nos encontramos ante una compleja técnica de presentación de protagonista: el poema nos conduce hacia el lugar donde Odiseo no-está a través de las diversas constataciones de que, en efecto, nadie sabe dónde está. Esto ocurre en los relatos que Telémaco escucha contar acerca de su padre en Pilos y en Esparta. Así es como aparece progresivamente cierta imagen de Odiseo, hasta que, finalmente, en el canto 5 se produce un nuevo arranque de la acción según lo proyectado por Atena en el canto primero, y Odiseo *aparece* justamente como ese que está atrapado en la ausencia. El no-estar de Odiseo, tema de preocupación de los cuatro primeros cantos, es a partir de aquí ya exclusivamente el problema de estar-con-Calipso. ¿Quién o qué es Calipso? Su nombre sugiere el esconder, encubrir, ocultar y substraer. Odiseo está retenido en la isla de la encubridora, la que *kalyptei*. El plan consiste ahora en que Hermes viaje hasta la isla de la encubridora y desbloquee la situación. ¿Por qué Hermes? ¿Por qué no va Atena misma, la planificadora de todo esto?

Hermes es el dios de los viajes y de los difíciles caminos, el especialista en cruzar fronteras y traspasar límites. Y puesto que se trata de llegar hasta un espacio que se encuentra más allá de los límites, más allá de las fronteras, es natural que Hermes sea el elegido. La isla de Calipso es un espacio de pura distancia o lejanía: por un lado, Hermes se queja de lo desagradable que es tener que cruzar las muchas olas del mar; por otro, el relato insiste en la gran distancia recorrida (“cuando llegó a la isla lejana”: 5.55). Sigue la famosa descripción de la isla de Calipso (59-73), que resalta fundamentalmente dos aspectos: está cubierta de bosque (*hyle*); hay en ella una gran biodiversidad. Fijémonos en esta descripción con más detalle.

Hermes sale del mar y pisa la orilla. Primero se perciben las diversas fragancias de maderas quemadas que impregnan la isla. Después se menciona una gran cueva o gruta: aquí vive la ninfa (se oye desde dentro su bella voz). El lugar está rodeado de *hyle*: “la *hyle* alrededor de la cueva crecía floreciente” (63). La palabra *hyle* no significa “materia”. La *hyle* es el bosque. El bosque es aquello que brota y crece espontáneamente (por eso se acumulan distintos verbos del campo semántico del “nacer-brotar-crecer-floreecer”), pero el bosque es también lo cerrado, lo oscuro, lo profundo, lo sombrío, lo denso, lo misterioso, lo impenetrable. (*Hyle* es también la madera; un *hylo-tomos* es un leñador. Volveremos sobre esto). Hay asimismo diversas especies de aves (65-66), una

viña de vigoroso crecimiento, así como fuentes y suaves praderas en las que nacen varias clases de flores. En suma, la descripción incide en la vegetación lujosa y exuberante, en el crecimiento abundante de distintas especies vegetales y animales; en la fertilidad, en la floración y en la vitalidad. Hermes se admira de todo esto. El paisaje de Calipso es ocultador, lo cual está en conformidad con quién es ella: la que oculta y subtrae es a la vez la figura que vive en medio de la *hyle*, el espacio del substraerse y la ocultación.

Una vez que ya han entablado conversación, Hermes explica que llega forzado por Zeus, pues voluntariamente nadie querría recorrer una distancia tan enorme; ningún inmortal desea ir allí donde no hay cerca ninguna *polis* de mortales. Que se trate de un viaje hacia donde no hay en absoluto *polis* es coherente con el hecho de que Odiseo haya no viajado sino más bien errado; es decir, ha estado vagando sin rumbo ni dirección en un espacio ilocalizable, en los límites o más allá de los límites de lo conocido. Reparemos en la importancia de la conexión que realiza Hermes: donde no hay cerca *poleis* de mortales tampoco están presentes los dioses olímpicos. ¿Por qué? Por una parte, se trata de la interdependencia ontológica del dios y del mortal; los dioses son ontológicamente insuficientes; necesitan de los mortales para ser reconocidos (lo que no es reconocido no es; es necesario el diálogo, la contraposición)⁴. Este diálogo tiene lugar por ejemplo en el sacrificio, por eso lo que le importa a Hermes de los mortales es que sacrifiquen y ofrezcan hecatombes para los inmortales (101-102). Por otra parte, el reconocimiento de los dioses forma parte del proyecto político (esa apuesta que es la *polis*): allí donde Odiseo no-está (el mar y la *hyle*) no hay ni *polis* ni templos ni altares para los olímpicos.

Teniendo en cuenta esto, la elección sin la cual no habría poema, sino que la acción se cancelaría al punto, es que *Odiseo ya no quiere estar con Calipso* (153). Ahora bien, este ya-no-querer-estar no es simplemente algo negativo, no es meramente una situación desesperada; también es un triunfo. Y lo es porque quien se ha situado (o no-situado) en la distancia corre el peligro de sucumbir a la indiferencia y al olvido. La distancia es peligrosa porque seduce; uno podría quizá no querer ya volver adonde pertenece. El carácter

⁴ MÍGUEZ BARCIELA (2016).

seductivo de la distancia aparece en varios de los episodios que Odiseo relatará más adelante (por ejemplo, lotófagos y sirenas). Pero también Calipso plantea este mismo problema (Atena dijo al comienzo que la ninfa pretendía que Odiseo se olvidase de su tierra: 1.57). Rechazar a Calipso implica así algunas cuestiones importantes: primero, vencer la seducción de la distancia; segundo, abandonar el siempre brotar-surgir-nacer-crecer, dejar atrás el bosque-paraiso con toda su exuberancia, vitalidad y floración; tercero, descartar la vida inmortal, la vida fácil y carente de esfuerzo: Calipso le anuncia que decidirse por el retorno significa tener que sufrir todavía muchas más penas, penas que podría ahorrarse si prefiriese quedarse a su lado.

Se asumen (Odiseo asume) dos separaciones que quizá sean en el fondo una sola: la ruptura con el bosque y el rechazo de la vida siempre joven y floreciente de los inmortales. Y decimos que quizá se trate de una sola separación en la medida en que el bosque ha quedado definido por su brotar, crecer y florecer, que son justamente nociones de presencia, salir a la luz, aparecer, o sea, los distintivos de la divinidad (los dioses *son* más intensamente que los hombres); y, sin embargo, el bosque es también profundidad, impenetrabilidad, cierre y misterio; la vida de los dioses —lo hemos visto— consiste en no otra cosa que la muerte de los hombres.

Por lo demás, una vez que la decisión ya está tomada, Odiseo no es meramente expulsado fuera de la isla. No se trata de algo pasivo sino absolutamente activo, y justamente esta actividad constituye un primer elemento novedoso (la isla de Calipso es también el lugar donde Odiseo yace inactivo: los que yacen son los muertos; estar con Calipso es para Odiseo lo mismo que estar muerto). Así pues, Odiseo se autoexpulsa, se desprende por sí mismo de la isla de Calipso poniendo en juego eso que en la isla no hay porque no hace falta que lo haya (cuando se tiene todo no se busca nada). ¿Qué exactamente? El conocimiento, el saber, la *tekhne* de, por de pronto, el *hylotomos*, *tekhne* que el bosque mismo no tiene. Que el despliegue de conocimiento (el cual presupone, insistamos, separación frente al bosque y la vida siempre joven de los inmortales) adopte la forma de un trabajo constructivo (Odiseo construirá su propia balsa) está completamente de acuerdo con la noción griega de saber: el *sophos* es el experto, el diestro, el que sabe hacer bien determinada operación; el saber es la destreza (*tekhne*, *sophie*, *episteme*), cuyo paradigma es precisamente el

constructor (*tekton*). Por eso la aparición enfática de la figura de Odiseo en el poema (personaje *sophos* por antonomasia) no es sino la presentación de alguien que sabe cumplir muy bien determinadas operaciones constructivas: Odiseo sabe cortar los árboles adecuados, sabe también pulirlos con destreza, es capaz de ensamblarlos correctamente, etcétera.

Dos relatos muy conocidos plantean una oposición que evoca de algún modo esta que estamos comentando a propósito de la *Odisea*. En primer lugar, el Génesis. En el capítulo segundo⁵ se vuelve a referir la creación de “humano” (*‘adam*)⁶. Se lo sitúa en un jardín donde crecen árboles de toda clase. En medio del jardín están el árbol de la vida y el árbol del conocimiento de bien y mal. “Humano” cultivará y guardará ese jardín. Viene entonces el mandato de “dios” (o “dioses”): “puedes comer el fruto de cada árbol, pero del árbol del conocimiento de bien y mal no comerás, pues ese día perecerás”. En el capítulo tercero se explica cómo la inocencia de la situación inicial de lo que ahora son dos, hombre y mujer, se pierde definitivamente. La inocencia se expresa en la frase “estaban desnudos y no se avergonzaban”, es decir, estaban desnudos pero no lo sabían. ¿Cómo se pierde esta inocencia (estar desnudos y no saberlo, por tanto, no avergonzarse)? “La más sagaz de todas las bestias del campo”, la serpiente, le dice a la mujer: “el día que comáis vuestros ojos se abrirán, y seréis como dioses conociendo el bien y el mal”. La mujer come. Algo aparece en sus ojos (una mirada de deseo); invita a su contrapartida (pues ha visto que no hay peligro y es bueno) a que coma también. Ahora sus ojos se han abierto; ahora saben que están desnudos. Siguen ciertos discursos de maldición en los que cada personaje queda definido como lo que será de aquí en adelante: enemistad entre la serpiente (o bestias y animales en general) y los hijos de la mujer; mujer que padece dolores y está sujeta al varón; el varón ya no comerá con facilidad los frutos de un jardín succulento, sino que cultivará la tierra con su esfuerzo en un entorno mucho menos lujoso (se mencionan espinos y cardos). Después de las maldiciones, “dios” dice: “ahora que el humano se ha convertido en uno de nosotros [los dioses] conociendo bien y mal, podría comer del árbol de la vida y vivir para siempre”. Hasta este momento no se ha

⁵ Seguimos la traducción de ALTER (1997).

⁶ MARTÍNEZ MARZOA (2011).

dicho nada preciso acerca del árbol de la vida excepto que estaba situado en medio del jardín. Ahora parece que preservar la diferencia entre los dioses y “humano” requiere negarle a este último el acceso a lo que hasta entonces parecía tener acceso: el árbol cuyo fruto es la vida. Expulsión del jardín e inaccesibilidad del árbol de la vida de aquí en adelante (mención del querubín y llama de la espada).

Es común relacionar el poema de Gilgamesh⁷ con la *Iliada*. Como Aquiles en la *Iliada*, Gilgamesh pierde a su amigo, lo cual desata un proceso de duelo y confrontación con la propia mortalidad. Ahora bien, la propia figura de Enkidu presenta un problema interesante en relación con el tema que estamos estudiando. Se trata de quien ha pagado su ingreso en la ciudad en cierto modo con su vida, por de pronto con una pérdida de fuerza y vitalidad. Al comienzo, Enkidu pertenece al bosque, no sabe nada de la ciudad ni de las tecnologías ni de los refinamientos de la ciudad (es hostil incluso a las actividades del pastor-cazador). Su separación del bosque (pérdida de la asociación y comunicación con los animales, la cual comporta también pérdida de la pureza y la inocencia) no solo supone adquisición de conocimiento, sino que también determina que él sea quien muere: Enkidu sabe del camino que conduce al bosque de los cedros; conoce la morada secreta del guardián del bosque, al que matan (también talan los cedros mismos), por lo que habrá una retribución. La “culturización” de la figura que vive en los bosques, está unida con los animales y posee una fuerza desbordante e inaudita tiene ciertamente la muerte como precio. Por lo demás, para construir la puerta del templo de la ciudad se ha tenido que destruir el bosque en alguna medida, con la transgresión y la impiedad que esto supone.

Volvamos a la *Odisea*. Desde la isla de Calipso y después de un naufragio, Odiseo llega a la tierra de los feacios. Aquí ya hay una *polis*. De hecho, se proporcionan algunos detalles interesantes sobre su fundación (6.9-10), detalles que confirman lo dicho sobre la interdependencia mortales-inmortales, pues fundar la nueva ciudad implica dar morada no solo a los hombres sino también a los dioses: Nausítoo amuralló la *polis*, construyó casas (en la isla de Calipso solo se mencionó una cueva), “hizo” (*poiēse*) para

⁷ Seguimos la edición y traducción de GEORGE (1999).

los dioses templos y repartió la tierra de labranza entre los hombres (en lugar de *hyle*, campos de cultivo)⁸. Una de las palabras griegas que habitualmente traducimos por “fundar” es *ktizein*. Este verbo significa rarear, clarear, desbrozar, limpiar un espacio de maleza haciendo que sea apto para el cultivo⁹. Estamos ante eso que Heidegger llama en alguna ocasión *das Räumen* (*dies meint: roden, die Wildnis freimachen*), el cual —dice Heidegger— abre un espacio para el instalarse y habitar del hombre en la tierra¹⁰. *Ktizein* señala, pues, el tránsito del puro bosque a los espacios disponibles para el cultivar, habitar y residir. De ahí que además de su significado agrícola (desmontar, clarear, talar), el verbo tenga significado residencial: para habitar antes se necesita ganar, liberar o abrir un espacio en el que habitar. Pues bien, las tierras y las islas remotas en las que Odiseo ha estado perdido carecían completamente de *ktizein*: había bosques, pero no ciudades; había selva y maleza, pero no se veían por ninguna parte campos de cultivo. Volver a Ítaca implica, por tanto, volver del bosque a la *polis*: de un lugar donde no había ni hombres ni olímpicos al espacio de los hombres y los templos de los olímpicos.

Esta relación entre el bosque y la *polis* aparece en varios relatos griegos acerca de las fundaciones de *poleis*, así como de templos y altares para los olímpicos. No podemos comentar aquí estos relatos con detalle, solamente recordaremos lo siguiente:

En el llamado *Himno a Apolo*¹¹, el viaje que el dios emprende con una explícita intención fundadora atraviesa territorios vírgenes (bosques que jamás han pisado los mortales), los cuales no quedan indemnes, sino que son transformados irreversiblemente a raíz del encuentro con Apolo (las corrientes de Telfusa quedan mutiladas o desfiguradas: 387), por más que sea justamente a partir de la llegada de Apolo que estos lugares se convierten en espacios políticos (el dios construye su templo)¹². Por otra parte, en ciertas odas de Píndaro, la fundación de la *polis* se presenta como un proyecto que deja el bosque atrás: en el gran relato de la novena oda pítica, Cirene, la virgen luchadora y *agrotera*,

⁸ GARVIE (1994).

⁹ CASEVITZ (1985).

¹⁰ HEIDEGGER (2009).

¹¹ Seguimos la edición de RICHARDSON (2010).

¹² Cf. DETIENNE (2001), DOUGHERTY (1993).

habitante de montañas y espesuras, escondida en las gargantas del monte Pelión, es descubierta por la mirada de Apolo, el dios “arquegeta” (propulsor de empresas fundadoras), quien, arrancándosela al bosque y uniéndose nupcialmente con ella (es decir: dominándola, controlándola, destruyéndola, violándola), la convierte en el comienzo o el inicio de una *polis*¹³.

Odiseo tala el bosque exuberante de Calipso para volver a casa, o mejor: para abrir o despejar la casa mediante un proceso de prueba y juicio profundo cuyo significado “político” hemos expuesto en otras partes¹⁴; en el Génesis, el conocimiento tiene como precio la expulsión; Enkidu se debilita mortalmente por lo mismo que se civiliza o culturiza; Telfusa pierde el dominio de su lugar en tanto que Apolo abre y produce en él sus espacios políticos; el territorio en el que se fundará Cirene tiene detrás la reducción de lo agreste-femenino. Se trata, una vez más, de la ambigüedad del conocimiento: se tala el bosque para poder verlo; se conoce porque lo mismo que se ha perdido la inocencia.

Bibliografía

- ALLEN, T. W. (1908/1917-1918), *Homeri Opera, Tom. III et IV*. Oxford, Oxford Classical Texts.
- ALTER, R. (1997), *Genesis. Translation and Commentary*. New York, W. W. Norton.
- CASEVITZ, M. (1985), *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*. Paris, Klincksieck.
- DETIENNE, M. (2001), *Apolo con el cuchillo en la mano*. Madrid, Akal.
- DOUGHERTY, C. (1993), *Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- GARVIE, A. F. (1994), *Homer. Odyssey. Books VI-VIII*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GEORGE, A. (1999), *The Epic of Gilgamesh*. London, Penguin Classics.
- HEIDEGGER, M. (2009), *El arte y el espacio. Die Kunst und der Raum*. Barcelona, Herder.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2011), *Distancias*. Madrid, Abada.

¹³ MÍGUEZ BARCIELA (2017).

¹⁴ MÍGUEZ BARCIELA (2014).

- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2014), *La visión de la Odisea*. Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones.
- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2016), *Mortal y fúnebre. Leer la Ilíada*. Madrid, Dioptrías.
- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2017), *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensamiento griego antiguo*. Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones.
- RICHARDSON, N. (2010), *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge, Cambridge University Press.

* * * * *

Resumo: Este texto propõe-se reconsiderar a relação que o grego antigo estabelece entre a fundação da polis e o ‘bosque’ ou a ‘natureza’. Para isso aborda determinados problemas interpretativos relevantes para uma leitura da Odisseia, especialmente a questão do regresso de Ulisses do mar e da floresta. Esta leitura é complementada com duas referências textuais clássicas (‘Génesis’ e ‘Gilgamesh’) nas quais o conhecimento como perda adquire proeminência.

Palavras-chave: *Odisseia*; Génesis; Gilgamesh; *polis*.

Resumen: El artículo se propone reconsiderar la relación que el decir griego antiguo establece entre la fundación de la *polis* y el “bosque” o la “naturaleza”. Para ello aborda determinados problemas interpretativos relevantes para una lectura de la *Odisea*, especialmente la cuestión del retorno de Odiseo desde el mar y la espesura. Esta lectura se complementa con dos referencias textuales clásicas (al “Génesis” y al “Gilgamesh”) en las que el conocimiento como pérdida adquire protagonismo.

Palabras clave: *Odisea*, Génesis, Gilgamesh, *polis*.

Résumé : Dans ce texte, nous nous proposons de reconsidérer la relation que le grec ancien établit entre la fondation de la *polis* et la “forêt” ou la “nature”. Et, pour mieux expliquer cette problématique, nous abordons certains problèmes soulevés par l’interprétation de l’*Odyssee*, principalement celui du retour d’Ulysse des profondeurs de la mer et de la forêt. Cette lecture est enrichie par deux références textuelles classiques (à la “Genèse” et au “Gilgamesh”), dans lesquelles la connaissance, en tant que perte, acquiert de l’importance.

Mots-clés : *Odyssee* ; Genèse ; Gilgamesh ; *polis*.