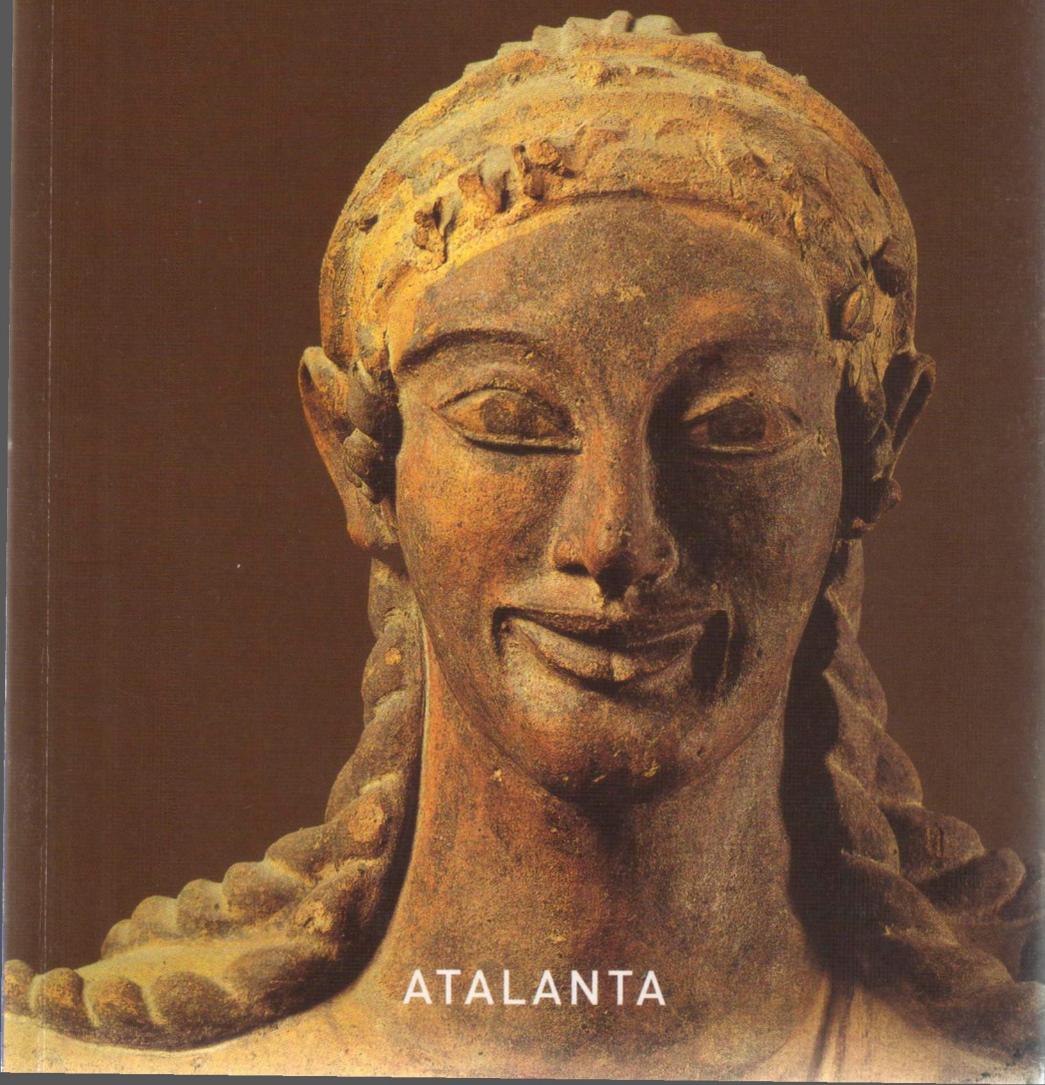


PETER KINGSLEY  
FILOSOFÍA ANTIGUA,  
MISTERIOS  
Y MAGIA

EMPÉDOCLES Y LA TRADICIÓN PITAGÓRICA



ATALANTA

Aunque Empédocles ha jugado un inmenso papel en el desarrollo de la cultura occidental, muy poco es lo que se sabe sobre este filósofo que vivió en Sicilia durante el siglo V a.C. Basándose en un material nunca examinado antes, éste es el primer estudio que sitúa los fragmentos filosóficos de Empédocles dentro del contexto original de la filosofía de su época, como forma de vida, como misterio religioso y como magia. Peter Kingsley prueba que Empédocles no fue una figura aislada sino que estuvo relacionado con el antiguo pitagorismo, y sus vínculos con esta escuela demuestran el origen pitagórico de los mitos platónicos.

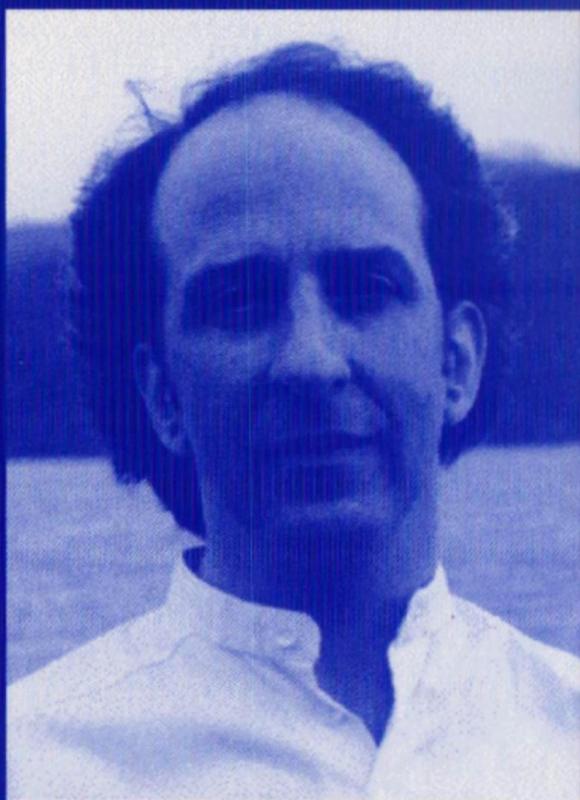
La segunda parte del libro examina las relaciones entre la antigua magia, la ciencia y la religión. Kingsley traza por primera vez una línea de transmisión desde Empédocles y la tradición pitagórica hasta el sur de Egipto y el Islam. Se trata de un proceso lleno de significado para llegar a entender no sólo la filosofía griega, sino también el origen de la alquimia, el sufismo y la mística medieval.

«Una ejecución notable: desafiante, erudita y al mismo tiempo cautivadora [...] cualquier interesado en la filosofía griega más temprana ha de leer este libro.»

Classical Review

«La tesis está argumentada con inmenso saber [...] coraje, originalidad.»

Times Higher Education Supplement

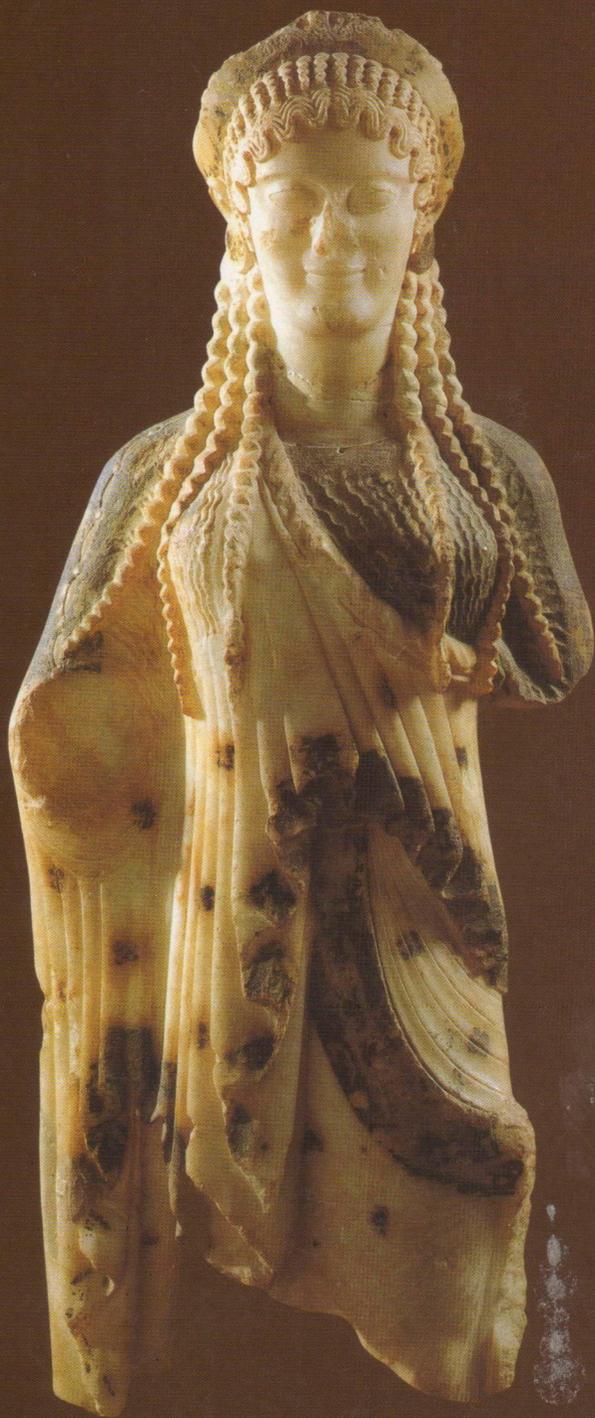


Peter Kingsley, graduado por la Universidad de Lancaster y el King's College de Cambridge, es doctor en Filosofía por la Universidad de Londres y Fellow del Warburg Institute. Ha trabajado con las figuras más prominentes en estudios clásicos, antropología, filosofía y antiguas civilizaciones. Actualmente es profesor honorario de la Universidad Simon Fraser de Canadá y Nuevo México, así como investigador asociado de la Universidad de Emory, Atlanta.

Además de esta obra, Peter Kingsley es autor de «En los oscuros lugares del saber», Atalanta (2006), y «Reality», The Golden Sufi Center (2003).

[www.peterkingsley.org](http://www.peterkingsley.org)

TRADUCCIÓN: ALEJANDRO COROLEU



**PETER KINGSLEY**  
**FILOSOFÍA ANTIGUA,**  
**MISTERIOS Y MAGIA**

**EMPÉDOCLES Y LA TRADICIÓN PITAGÓRICA**

**TRADUCCIÓN**  
**ALEJANDRO COROLEU**



**ATALANTA**

2008

En primera de cubierta: Apolo de Veyes (c. 510-490 a.C.)  
En cuarta de cubierta: Koré de las Islas Jónicas (siglo VI a.C.)

Dirección y diseño: Jacobo Siruela.

*Todos los derechos reservados.*

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».

Título original: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*

© Peter Kingsley, 1995

© De la traducción: Alejandro Coroleu

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483, Girona. España

Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34

[atalantaweb.com](http://atalantaweb.com)

ISBN: 978-84-935763-8-7

Depósito Legal: B-35259-2008

# ÍNDICE

Mapa de Sicilia y sur de Italia

12

Mapa de Egipto

13

INTRODUCCIÓN

15

PARTE PRIMERA: FILOSOFÍA

29

1 - De vuelta a las raíces

31

2 - *Aither*

35

3 - *Aer*

48

4 - El enigma

65

5 - El sol

83

PARTE SEGUNDA: MISTERIOS

109

6 - Una introducción a Sicilia

III

7 - El mito del *Fedón* (la geografía)  
122

8 - El mito del *Fedón* (las fuentes)  
134

9 - El mito del *Fedón* (la estructura)  
145

10 - Platón y Orfeo  
165

11 - La cratera  
191

12 - «Sabios y sabias»  
210

13 - Fuego central  
238

14 - Una historia de errores  
266

PARTE TERCERA: MAGIA  
289

15 - El mago  
291

16 - De Sicilia a Egipto  
311

17 - El héroe  
333

18 - Muerte en el Etna  
368

19 - Sandalias de bronce y muslos de oro  
382

- 20 - Pitagóricos y neopitagóricos  
418
- 21 - «No para adocrinar, sino para sanar»  
441
- 22 - Nestis  
457
- 23 - «Esconde mis palabras en tu pecho»  
471
- 24 - De Empédocles al sufismo:  
«La levadura pitagórica»  
486

APÉNDICE I  
Parménides y Babilonia  
512

APÉNDICE II  
Nergal y Heracles  
515

APÉNDICE III  
Empédocles y los Ismā'īlīs  
517

ABREVIATURAS  
519

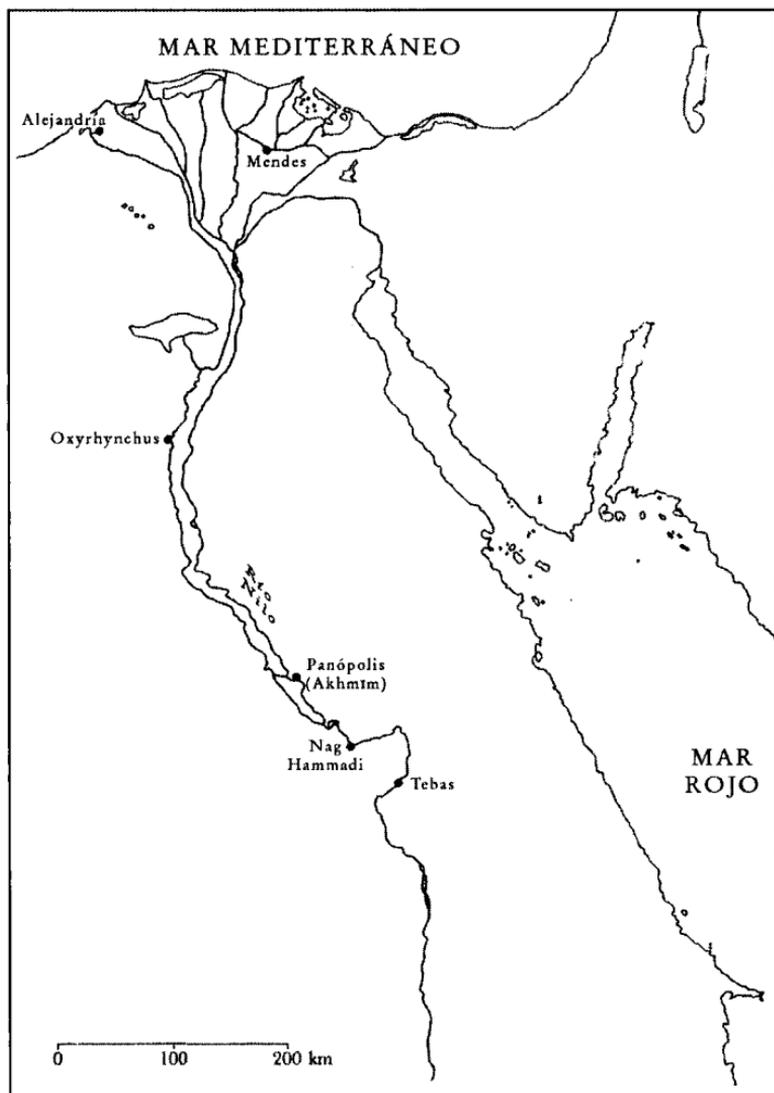
BIBLIOGRAFÍA  
528

ÍNDICE ONOMÁSTICO  
548

## **Filosofía antigua, misterios y magia**



MAPA DE SICILIA Y SUR DE ITALIA



MAPA DE EGIPTO

## INTRODUCCIÓN

Aunque abarque un ámbito espacial y temporal muy amplio, este libro toma como punto de partida a un hombre que vivió hace más de dos mil años. Un hombre llamado Empédocles.

Empédocles nació probablemente a principios del siglo v antes de Cristo.<sup>1</sup> Aunque procedía de la colonia griega de Acragante —la moderna Agrigento—, en la costa sudoccidental de Sicilia, buena parte de su vida parece haber transcurrido de modo errante, tal como correspondía en el mundo del Mediterráneo y del Próximo Oriente antiguos a «videntes» como él.<sup>2</sup> La fecha, el lugar y las circunstancias de la muerte de Empédocles nos son, en cambio, desconocidas.<sup>3</sup> Pese a ello, ese mismo hombre, cuya vida constituye todavía un misterio para nosotros, estaba destinado a desempeñar un papel sin par a la hora de sembrar la semilla de la evolución posterior de la cultura occidental. Formulada de acuerdo con patrones intelectuales posteriores dados a definir y clasificar diferentes campos de interés y ramas de conocimiento, la influencia de Empédocles se dejó sentir en la filosofía, la retórica, la medicina, la química, la biología, la astronomía,

la cosmología, la psicología, el misticismo y la religión. La teoría de los cuatro elementos, enormemente influyente y que Empédocles fue el primero en exponer en la literatura occidental, no es sino un ejemplo muy claro de dicha impronta.<sup>4</sup>

No resulta, por ello, sorprendente que una figura de su dimensión haya sido objeto de notable atención y haya dado pie a una extensa literatura crítica. El propósito principal de este libro es el de demostrar cómo, a pesar de la amplia atención suscitada y de la bibliografía a él dedicada, la crítica moderna no ha sabido entender la doctrina de Empédocles en su conjunto. El presente volumen pretende asimismo poner de manifiesto la urgente necesidad de revisar nuestras ideas acerca de este filósofo. Una revisión que posee importantes implicaciones no sólo para nuestro conocimiento del propio Empédocles, sino también el de la filosofía antigua y, en definitiva, de los orígenes de la cultura occidental.

De modo más específico, el propósito de este estudio es triple. El libro que el lector tiene en sus manos quiere demostrar cómo el mayor obstáculo para una correcta comprensión de Empédocles no ha sido (como frecuentemente se afirma) el carácter fragmentario de sus escritos, sino un acercamiento erróneo a dicho corpus textual. Además, intenta esclarecer las razones por las que, ya desde la época de Aristóteles, en el siglo cuarto antes de Cristo, la doctrina de Empédocles ha sido objeto de tanto malentendido. Pretende mostrar también a qué documentos y textos hemos de recurrir para una representación más exacta de su obra. En primer lugar, implicará revelar indicios y pruebas más o menos contemporáneos al autor y que, aunque pasados por alto hasta la fecha, resultan sumamente significativos. En segundo lugar, será preciso descubrir pruebas que nos ayuden a identificar una cadena de tradición continua: una tradición de comprensión e interpretación «alternativa» de Empédocles, que sobrevivió durante siglos y que, en

buena parte, permaneció más cercana y fiel al auténtico Empédocles que las interpretaciones filosóficas más al uso acerca de él, corrientes en las escuelas aristotélicas y platonicas. Consecuencia inevitable de traer de nuevo a colación todos estos elementos es la necesidad de ampliar nuestras perspectivas y de volver a evaluar muchas de las presunciones comúnmente admitidas acerca de la transmisión de las ideas en el mundo antiguo.

Empédocles empleó la poesía para comunicar sus enseñanzas y doctrinas, si bien ésta —como los escritos de todos los «filósofos» más tempranos, anteriores a la época de Sócrates y Platón— sobrevive tan sólo de manera fragmentaria, citada y conservada en los textos de escritores posteriores. Esto ha planteado, como es lógico, la cuestión sobre cuáles son las herramientas y fuentes de que disponemos para poder dilucidar los restos fragmentarios de la doctrina empedoclea. Dicha cuestión es de crucial importancia porque plantea preguntas muy básicas acerca del marco en que debemos situar y entender los escritos de los llamados «presocráticos».

Aunque raramente se admita, los estudios actuales sobre los presocráticos se hallan en una situación crítica, que gira en torno a dos palabras: autoridad y tradición. Por una parte, en los dos últimos siglos, la erudición clásica postilustrada ha considerado la historia de la filosofía griega como un proceso evolutivo hacia un ideal de racionalidad, un ideal extremadamente vago pero muy seductor. Ello ha supuesto aceptar, casi sin cuestionarla, la arrogante afirmación aristotélica según la cual la filosofía presocrática no fue sino un tartamudeante intento de decir lo que sólo Aristóteles, al final, fue capaz de expresar con fluidez. Aristóteles, y con él su sucesor Teofrasto, han pasado así a ser considerados la autoridad última para nuestro conocimiento de los presocráticos, no sólo porque son aquéllos los primeros autores que nos ofrecen abundante información sobre las doctrinas

de los filósofos presocráticos, sino también porque a ambos pensadores se les considera altamente cualificados para entender los fines, y también las carencias, de la filosofía presocrática. Como resultado de todo ello ha acabado por establecerse una especie de genealogía: cuantas más veces volvamos a su fuente dual, encarnada en estos dos colosos del pensamiento, más pura, digna de crédito e incluso más infalible resultará esta tradición interpretativa de la filosofía presocrática.<sup>5</sup>

Por otra parte, desde la publicación en 1935 del estudio de Cherniss sobre Aristóteles y los presocráticos, la crítica es cada vez más consciente de que Aristóteles y la escuela aristotélica no sólo incurrieron en la malinterpretación de los postulados básicos del pensamiento presocrático, sino que también abusaron, de manera sistemática, del malentendido y la tergiversación para silenciar así las aportaciones de sus predecesores. En otras palabras, Aristóteles y Teofrasto no resultan ser en absoluto guías infalibles para nuestra interpretación de los presocráticos. De hecho, cuanto más nos remontamos a las corrientes de la «tradición antigua», con mayor nitidez advertimos su parcialidad, prejuicios y su más absoluta mala voluntad.<sup>6</sup>

Situaciones desesperadas dan lugar a menudo a soluciones desesperadas. La corriente más reciente en este sentido consiste en hacer de la necesidad virtud: exaltar el carácter subjetivo de nuestras fuentes antiguas convirtiendo dicha subjetividad no sólo en algo digno de estudio, sino en el único objeto posible de estudio. Citemos a este respecto a un crítico reciente:

No son las palabras sino las interpretaciones lo que nos interesa [...]. No existe modo posible de adentrarse en las capas de la «verdad objetiva» acerca del significado de los fragmentos [...]. A la hora de analizar el pensamiento de los filósofos presocráticos, carece de justificación alguna la afirmación según la cual todo lo que cualquier autoridad antigua vio en el texto no estaba presente

en dicho texto o era incorrecto en cuanto lectura de ese texto [...]. Ninguna lectura basada en las palabras por ellos citadas puede poseer mayor validez que sus propias lecturas.<sup>7</sup>

En muchos aspectos, este acercamiento a los presocráticos basado en el contexto representa la conclusión definitiva y lógica al curso que la interpretación ha tomado en los dos últimos siglos. Se ha concedido tanta importancia a las afirmaciones de Aristóteles, de Teofrasto y testimonios posteriores que, al final, Empédocles —o cualquiera de los otros filósofos presocráticos— ha acabado por desaparecer. El mayor error de dicho acercamiento radica, sin embargo, en el hecho de que el contexto ofrecido por los escritores que citan fragmentos de los presocráticos no es el único en el que aquellos fragmentos pueden, y deben, entenderse. Al contrario, deben ser situados también en su propio ámbito histórico. La razón por la que, hasta la fecha, dicha práctica apenas se ha llevado a cabo es simplemente la insistencia de la crítica en leer y entender la filosofía presocrática con los ojos de Aristóteles y escritores posteriores. En el momento en que comencemos a fijar los fragmentos de los presocráticos firmemente en su contexto histórico, dejaremos de ser esclavos de esos mismos escritores y, en cambio, podremos empezar a emplear los testimonios e interpretaciones de estos entendiéndolos en su valor real.

Como se verá, existe toda una serie de instrumentos que nos permiten llevar a cabo esta práctica. El primero de ellos es la filología. Expresado de manera muy simple: las palabras, con el tiempo, a menudo cambian de significado. Si un escritor posterior cita un fragmento de Empédocles y entiende una palabra o expresión del texto en un sentido que no pudo haber tenido en aquel tiempo, podemos rechazar dicha interpretación como incorrecta o antihistórica. Por otra parte, el análisis de documentos literarios más o menos contemporáneos a Empédocles nos puede ayudar a comprender cuál fue su intención al emplear

dicha palabra o expresión y cómo esperaba que su público la entendiera. Dispondremos de tal información gracias al responsable –aunque también a pesar de él– de la decisión de destacar e interpretar este o aquel fragmento concreto. Las cosas resultan incluso más fáciles precisamente porque Empédocles optó intencionadamente por escribir no en prosa sino siguiendo la tradición de la poesía épica. En los últimos años la crítica se ha mostrado cada vez más sensible a este aspecto de su obra, aunque desgraciadamente a veces esto ha venido de la mano de una dependencia excesiva de teorías modernas sobre la poesía y de una clara falta de sentido común al respecto.<sup>8</sup> Aun así, a Empédocles, como a los demás presocráticos, se le sigue todavía tratando como a un «filósofo» con un universal mental propio, y no como a un individuo preocupado por comunicar sus ideas con las limitaciones propias del lenguaje de su época. No habremos de esperar mucho para tropezarnos una y otra vez con dicha práctica, tan frecuente entre aquellos críticos que se empeñan en interpretar los textos de la filosofía presocrática de manera anacrónica, concediéndoles lo que podríamos denominar la «inmunidad diplomática» de las leyes más fundamentales de la lingüística.<sup>9</sup>

Pero la filología no es en absoluto el único instrumento de que disponemos. Existe una ingente documentación de carácter histórico, geográfico, mitológico y religioso que ha pervivido de uno u otro modo y que, en su conjunto, constituye una red de puntos de orientación que nos ayuda a entender a Empédocles, a sus predecesores, contemporáneos y sucesores de una manera en que ni Aristóteles ni Teofrasto supieron o quisieron ayudarnos a entenderlos. El campo de estudio de este libro nos permitirá vislumbrar una nueva perspectiva, que a su vez servirá para mostrarnos cuánto podemos todavía aprender acerca no sólo de Empédocles, sino también de la tradición pitagórica y el trasfondo de los mitos platónicos. Esta perspectiva nos da acceso también a un sorprendente mundo subterráneo donde fenómenos

que en la superficie parecen aislados y separados están, sin embargo, íntimamente relacionados, y donde lo que siempre se ha supuesto fortuito y arbitrario resulta formar parte de una realidad más compleja. Problemas no resueltos acaban resolviéndose entre sí; preguntas sin respuesta aparente acaban respondiéndose por sí mismas. La afirmación, en definitiva, de que no existen suficientes pruebas que nos permitan entender aspectos de la doctrina de Empédocles, de la tradición pitagórica más temprana o de los orígenes de los mitos platónicos acaba siendo rebatida, pues las pruebas siempre existieron. Simplemente no se las buscaba de la manera adecuada.

El presente trabajo se concibe como una introducción básica a ciertas doctrinas y tradiciones de la Antigüedad, que pone además los cimientos para futuros trabajos sobre esas mismas doctrinas y sus relaciones más amplias en el mundo antiguo y posclásico. El estudio que presentamos se divide en tres partes. La primera afronta la tarea, a menudo laboriosa, de abrirse paso en la tupida red de malentendidos que se han ido acumulando en los últimos dos mil años. Malentendidos que, en el caso de Empédocles, han obstruido todo acercamiento real a su obra al forzarnos a verla a la luz del racionalismo filosófico posterior, y todo lo que ello conlleva. La segunda parte nos conduce al sorprendente y laberíntico submundo de mitología y misterio antes mencionado, mientras que la tercera nos abre las puertas de un mundo incluso más sorprendente, el de lo mágico y lo «irracional». La segunda de estas tres secciones hace ver la necesidad de que el modo comúnmente aceptado de interpretación del pensamiento de Empédocles sea objeto de profunda revisión; por su parte, la sección tercera muestra también cómo este modo de interpretación tradicional debe ser abandonado completamente.

Como punto de partida parecía apropiado optar por el ya elegido por Empédocles: con los cuatro elementos o

«raíces», tal como él mismo los denominó, que aparecen justo al principio de su poema cosmológico, cada uno de los cuales corresponde a una divinidad, y que resultan fundamentales –tal como el propio término indica– para el sistema que concibió. Este procedimiento, aparentemente sencillo, de comenzar donde Empédocles había empezado y a continuación permitir que sean sus preocupaciones y no las nuestras las que determinen el curso de la investigación, puede parecer normal. Se trata, con todo, de un proceder que merece ser puesto de relieve y al que habremos de volver más adelante. Como contraste, resulta difícil evitar la sensación de que las polémicas más enconadas que la crítica ha mantenido sobre Empédocles en los últimos cincuenta años no son sino una tormenta en un vaso de agua. Son, en el fondo, polémicas y controversias que, más que surgir del material relativo a Empédocles de modo espontáneo y natural, han sido impuestas sobre aquél. Se trata, además, de preguntas de fácil respuesta si las tratamos de manera paciente y atendiendo al propio corpus poético de Empédocles que ha podido conservarse. A modo de ejemplo, existe la cuestión, famosa en la actualidad, sobre si Empédocles se refirió en sus escritos a un ciclo cósmico en el que los cuatro elementos se combinarían alternativamente unos con otros por acción del amor y se separarían unos de otros por acción del odio o la disensión. La cuestión es, en realidad, tan sólo periférica y poco tiene que ver con la materia tratada en este libro, en cuyas conclusiones, además, ni siquiera influye. No obstante, merece señalarse que las propias palabras de Empédocles al respecto contradicen de modo irrefutable la noción, adoptada ya por ciertos neoplatónicos por propia conveniencia, según la cual aquél concibió un ciclo de unificación y separación alternante en el universo.<sup>10</sup> Las reglas de la lengua y gramática griegas nos permiten a menudo juzgar si una interpretación antigua de Empédocles –o una antigua interpretación de sus palabras restablecida por la crítica moderna– es correcta o incorrecta.

Otra cuestión que se nos plantea es la referente a si los fragmentos de que disponemos corresponden a uno o a dos poemas. Uno de los poemas, de carácter cosmológico, va dirigido a su discípulo Pausanias, mientras que el segundo —las *Purificaciones*, en torno al tema de la corrupción y la purificación— va dirigido a un público más amplio en Agrigante (Agrigento), la ciudad natal del autor. Una vez más, la cuestión no afecta para nada a las conclusiones a las que llegamos en este libro. Si el lector opta por reinterpretar las escasas referencias a los dos poemas de Empédocles como referencias a las diferentes partes de una misma obra, puede hacerlo con absoluta libertad. No obstante, más adelante (en el capítulo 23) se observará claramente por qué habremos de concluir —a partir de los propios fragmentos poéticos de Empédocles— que el material que se nos ha transmitido constituye los restos de dos poemas diferentes. Hemos de añadir que haber partido de la consideración de que se trataba de los restos de un solo poema habría facilitado en cierto modo nuestra tarea: siguiendo la argumentación de aquellos que no ven distinción alguna entre los dos poemas, una de las principales conclusiones de este libro es precisamente que la insistencia con que la crítica de los últimos cincuenta años ha propugnado una clara distinción, dentro del corpus de fragmentos empedocleos, entre asuntos de carácter filosófico o científico y temas de corte religioso o mitológico, carece completamente de sentido. Debemos acercarnos a Empédocles y demás presocráticos dejando de lado todas estas dicotomías claramente anacrónicas.

La moderna actitud hacia la ciencia y la filosofía plantea otra cuestión que merece un comentario, por breve que sea. Lo merece porque se refiere a un tema que aparecerá varias veces a lo largo de este libro. En 1908 Clara Millerd publicó su estudio *On the Interpretation of Empedocles*, en el que relacionaba la filosofía de Empédocles con los «primeros balbuces» en el intento de comprensión del universo.

Para Millerd la filosofía de Empédocles pertenecía a una etapa de «erráticas tentativas» en la que el hombre «estaba prácticamente preparado» para comprender la distinción fundamental entre mente y materia, aunque, en su infancia intelectual, no estuviera todavía plenamente capacitado para ello.<sup>11</sup> Podemos ciertamente disculpar a Millerd por desconocer que, años antes de la publicación de su monografía, el soñoliento gigante de la física cuántica había empezado ya a dar señales de vida. En cambio, no existe disculpa alguna para los filólogos clásicos actuales que hacen todavía caso omiso de la evolución de la teoría y práctica científica a lo largo del siglo xx, y que continúan investigando sin darse cuenta de que numerosos estudiosos en la vanguardia de la ciencia contemporánea ya no aceptan que la distinción entre mente y materia represente un acercamiento legítimo a la realidad, no digamos un logro. Muchos filólogos clásicos de hoy en día no son tampoco conscientes de que para esos mismos científicos la máxima aristotélica del medio excluido, según la cual una cosa puede ser *x* o no serlo, pero no puede ser ambas cosas a la vez, ya no es válida. Cualquier persona familiarizada tanto con el mundo de los presocráticos como con el de la ciencia y la cosmología modernas habrá advertido cómo el segundo de estos campos se halla cada vez más cerca del primero, y comparte con éste el interés por la paradoja, por lo simple y lo enigmático, e incluso por lo mitológico. Podemos ir más lejos y afirmar que existen científicos modernos que son conscientes de este regreso a los presocráticos y no se avergüenzan de ello.<sup>12</sup> Así las cosas, es obvio que los estudiosos dedicados a la interpretación del pensamiento presocrático no son sólo responsables de velar por unas cuantas piezas de museo con las que puede uno divertirse, o que están protegidas bajo llave en cuanto curiosidad histórica. Su responsabilidad es mucho mayor, y entre sus obligaciones más importantes está la de tratar a Empédocles y los primeros presocráticos con más respeto y seriedad y procurar entenderlos en sus propios términos.

Cualquier esbozo de interpretación de Empédocles o los pitagóricos según lo expuesto más arriba no puede descender material «extranjero» simplemente porque haya sido relectado en lenguas diferentes a la griega o la latina. En la imaginación de muchos estudiosos abundan todavía los mitos relativos a un mundo griego único e independiente, por más que el concepto de «panhelenismo», la idea de una Grecia unida, no fuera más que un sueño efímero en la mente de algunos atenienses ambiciosos. Para entender plenamente la compleja realidad de la situación es importante, por ejemplo, recordar que las famosas Guerras Persas de principios del siglo V a.C. constituyeron tanto una batalla entre griegos como entre griegos y «bárbaros». Conviene también tener presente que durante esas mismas guerras –tanto como en conflictos anteriores y posteriores– numerosos griegos (por no decir colonias y estados enteros) optaron por aliarse, podríamos decir a título individual, con los persas, convencidos como estaban de las ventajas culturales, políticas y económicas que podían lograr con dicha alianza. Pensemos además que los griegos de Sicilia –tan profundamente ambiguos en sus actitudes hacia el mundo helénico, y tan fuertemente ligados a otros pueblos de África y Asia– dejan a las claras lo absurdo de la superstición de pensar que «todo lo griego y lo romano posee una especial naturaleza común que lo hace independiente de todo lo demás».<sup>13</sup>

En cualquier caso, en este libro hemos prestado sólo esporádica atención a la cuestión de la relación entre el mundo griego y la tradición oriental, y ello únicamente cuando era plenamente relevante. Acumular pruebas en este sentido, además de alejarnos de temas y preocupaciones más importantes, habría aportado muy poco a nuestro análisis sin una discusión pormenorizada de carácter metodológico. Se trata, en definitiva, de un tema que exigiría otro libro.<sup>14</sup> En las páginas que siguen hemos señalado, donde nos

ha parecido apropiado, las etapas más importantes en el proceso de transmisión de las ideas de Empédocles y del pensamiento pitagórico en Egipto y en el mundo árabe. Como resultado de todo ello, entre otras cosas, debería ser posible advertir la importancia del reciente descubrimiento de una serie de papiros procedentes de Akhmīm, en el Egipto meridional, que pueden ser fechados a finales del siglo primero o principios del segundo. Resulta ciertamente significativo en este sentido que dicho material, que viene a demostrar la pervivencia, el estudio y el uso religioso de la poesía de Empédocles, provenga precisamente de Akhmīm.<sup>15</sup> En conjunto, confiamos en que el lector sepa discernir los esbozos de un esquema más amplio: un esquema cíclico en el que elementos del pensamiento de Empédocles y de la tradición pitagórica originarios del Próximo Oriente acabaron, al cabo de los siglos, por regresar a Oriente. La historia que sigue no es sino un fragmento de una historia más extensa.

## NOTAS

1. Wright 3-5; KRS 280-281.
2. A propósito de sus viajes, véase DK 31, B 112 y Zuntz 189 y, por ejemplo, D.L. 8.67, en cuya descripción del regreso de Empédocles a Acragante aquél parece haber sido impedido por «los descendientes de sus enemigos», dando a entender probablemente un largo período de ausencia: cf. para la expresión Hdt. 7.153, Porph. VP 22 = Aristox. fr. 17 junto con Bruz (1940). Sobre videntes errantes, véase Grottanelli; Burkert (1983).
3. El relato de Aristóteles, según el cual Empédocles murió a los sesenta años de edad, se acepta hoy habitualmente como digno de crédito (Arist. fr. 71; Guthrie, ii, 128, Wright 5), aunque su falta de valor histórico fue ya señalada por Bidez hace un siglo. Posteriores investigaciones sobre la tradición biográfica en Grecia anterior o contemporánea a Aristóteles no han contribuido a que el relato aristotélico inspire más confianza. Cf. Bidez 154-5 junto con A. J. Podlecki, *Phoenix*, 23 (1969), 114-137; Momigliano 23-84; Kingsley (1990), 261-264. Falto de información más sólida, podemos tan sólo afirmar que, según los biógrafos griegos, los 60 años eran una edad oportuna para morir: cf., por ejemplo, D. L. 2.44 (Sócrates) y 9.3 (Heráclito), Burnet (1892), 75-76 (Anaxímenes), F. Jacoby, *Apollodors Chronik* (Berlín, 1902), 329 (Demóstenes), 350 (Mosco). Para las leyendas en torno a la muerte de Empédocles, véanse más abajo los capítulos 16-19.
4. Kranz 83-105, 110-112; Halleux 67; J. Lomgrigg, *Isis*, 67 (1976), 420-429, y *Apeiron*, 19 (1985), 93-115.
5. Intentos de retrotraer la historia de la «doxografía» —hoy en día, el término técnico empleado para describir las ideas de los primeros filósofos griegos— más allá de Teofrasto y Aristóteles no han dado todavía demasiados frutos: cf., por ejemplo, Mansfeld (1990), 22-83. Acerca del papel fundamental desempeñado por Aristóteles a la hora de determinar la naturaleza de la tradición doxográfica tal como nosotros la conocemos, véase Kingsley (1994a), con las referencias en la n. 46.
6. Cf. Cherniss (1935) y Kingsley (1994a, n. 2; 1994b, especialmente nn. 17-18; 1995a, § IV). «Vergüenza»: Guthrie, ii, 160. Como se verá más adelante (capítulo 24), la conciencia de hasta qué punto Aristóteles y su escuela desfiguraron el pensamiento presocrático no es algo en absoluto nada nuevo.
7. Osborne 22-23.
8. Véase más abajo el capítulo 4 y D. W. Graham, CQ 38 (1988), 303, 312.
9. Véanse más abajo los capítulos 2 y 3, así como las observaciones de J. Defradas, REG 86 (1973), 216.

10. A modo de ejemplo: la idea –así Bollack, i. 19, 118, ii. 16, iii. 51; C. H. Kahn, *Gnomon*, 41 (1969), 443– según la cual Emp. B17.1-2 representa simples vicisitudes de «El Uno», al que no afectan las fuerzas del Amor y la Disensión, queda refutada por el hecho de que ἔν no pueda ser el sujeto de ἡξήθη y διέφν sino el objeto del primer verbo. Sólo así se evita la afirmación, carente de sentido, de que uno deviene uno «a partir de uno», y sólo así podemos retener el claro paralelismo entre ἐν ἐκ πλεόνων y πλεόν' ἔξ ἐνός. Por su parte, la idea de que Emp. B17.1-2 describe un intercambio temporal entre un Uno trascendente y el mundo (Bollack y Kahn, *loc. cit.*) la contradice la propia afirmación de Empédocles que viene inmediatamente a continuación, de que el intercambio cíclico dentro del mundo carece por completo de un comienzo o un final en el tiempo (B17.6-8, 12-13). Sobre el ciclo cósmico en Empédocles, véase D. W. Graham, *CQ* 38 (1988), 297-312; Inwood 40, 42.

11. Millerd 1-2, 79-81. Para afirmaciones semejantes en autores más recientes, véase, por ejemplo, Guthrie, ii. 229-30, 239.

12. Así, por ejemplo, F. Capra, *The Tao of Physics* (Londres, 1983, segunda edición), pp. 24-6, a propósito de los presocráticos y sobre el regreso de la física moderna «en cierto modo a sus inicios».

13. Para la primera de las ideas véanse los sucintos comentarios de Momigliano en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford, 1979); para la cita, Freeman, i, p. xiv, con otras observaciones, i, p. viii; ii, pp. 76-77 (Acragante), 167-171.

14. Véase Kingsley (1992), (1993b), (1994c) a propósito de la complejidad de algunos de los temas aquí tratados. Los trabajos de Burkert (1983 y 1992) resultan fundamentales para una correcta comprensión de los primeros contactos entre el mundo griego y el Próximo Oriente en la Antigüedad.

15. Con el profesor Alain Martin he discutido acerca de la naturaleza y las circunstancias de dicho descubrimiento. Le doy las gracias más sentidas por sus sugerencias y por haberme permitido examinar su provisional restauración de los papiros. Su edición del texto puede ahora consultarse en A. Martin y O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (Berlín y Nueva York, 1999). Véase también mi reseña en *Ancient Philosophy*, 22 (2002), 333-413.

**Parte primera: filosofía**

## DE VUELTA A LAS RAÍCES

Desde el punto de vista académico, la duda es una virtud. La cautela es propia de sabios, y aceptar diferentes puntos de vista, de virtuosos. Los problemas surgen cuando esta actitud se agudiza: entonces la duda se convierte por sí misma en certeza y acabamos olvidándonos de la importancia que supone tener dudas sobre nuestras dudas. Una cosa es vacilar y no dar juicios aventurados, y otra muy distinta es la continua confusión que muestran muchos estudiosos, en desacuerdo sobre cuestiones que podrían solucionarse de una vez por todas atendiendo a las pruebas disponibles. Un ejemplo de ello nos lo ofrecen las diferentes opiniones que se han propuesto acerca de la naturaleza e identidad divina de los cuatro elementos de Empédocles. Constituyen una útil muestra de los pocos avances que, en el último siglo, se han producido a la hora de intentar entender el pensamiento empedocleo.

Que nosotros sepamos, en la historia de las ideas de Occidente, Empédocles es el primero en reducir toda la existencia a cuatro elementos fundamentales. Introduce estos elementos en el fragmento 6 de la colección de su poesía

editada por Diels, y les da el nombre de «raíces» a la vez que identifica cada uno de ellos con una divinidad:

Oíd primero los nombres de las cuatro raíces de todas las cosas:

Zeus, deslumbrante; Hera, portadora de vida; Aidoneo, y

Nestis, que humedece las fuentes de los mortales con sus lágrimas.<sup>1</sup>

Resulta inevitable plantearse primero a cuál de estas cuatro divinidades corresponden los cuatro elementos a los que Empédocles se referirá repetidas veces más tarde: tierra, aire, fuego y agua. Claramente, Nestis corresponde al elemento agua. Aidoneo es una denominación poética alternativa empleada para designar al dios del mundo subterráneo, Hades.<sup>2</sup> Hasta aquí todos los estudiosos coinciden. Durante los últimos dos mil años las disputas se han centrado en las correspondencias de Zeus, Hera y Aidoneo. En la Antigüedad algunos comentaristas afirmaron que, para Empédocles, Zeus equivalía al fuego, Hera a la tierra, y Hades –o Aidoneo– al aire. Tal como he indicado en otro lugar, se trata de un punto de vista que se remonta a Teofrasto, discípulo de Aristóteles. Hubo también quienes sostuvieron que Zeus representaba el fuego, pero que Hera debía relacionarse con aire y Hades con tierra. En esta perspectiva influyó sobre todo la influencia posterior del estoicismo en intérpretes más tardíos.<sup>3</sup> Finalmente, en el siglo XIX surgió un nuevo punto de vista: Zeus es el aire, Hera la tierra y Hades el fuego.<sup>4</sup>

Los autores de los más recientes estudios sobre Empédocles coinciden en dar crédito a la tradición que relaciona a Zeus con el fuego, a Hera con el aire y a Hades con la tierra.<sup>5</sup> Siguen así una tradición antigua, en la que afirman confiar por su antigüedad, por más que en la Antigüedad hubo más de una tradición y no todas podían llevar razón. A la interpretación surgida en el siglo XIX se la descalifica

como innovación superflua.<sup>6</sup> Entre tanta confianza en las propias teorías creemos que vale la pena comprobar si nuestras suposiciones son correctas. Los resultados tendrán dimensiones insospechadas.

## NOTAS

1. DK 31 B6. En su reconstrucción del poema, Bollack sitúa el fragmento demasiado tarde a pesar de la inferencia obvia del primer verso (ii. 65; el  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$  de B62.4 que Bollack compara en iii. 171 aparece en un contexto restringido y resulta irrelevante). Cf. Flashar 547. [*Nota del traductor*: salvo excepcionalmente, todas las traducciones de textos clásicos son nuestras.]

2. *Il.* 5.190, 20.61; *Hes. Th.* 913; *Dem.* 2; cf. Ciaceri 193 y n. 2.

3. Véase Kingsley (1994a) para las referencias completas y un análisis de las fuentes antiguas.

4. F. Knatz en *Schedae philologiae Hermanno Usener...oblatae* (Bonn, 1891), 2, a quien siguen Burnet (1892, 242-243, y 1930, 229, n. 3), G. Thiele, *Hermes*, 32 (1897, 69) y Bodrero 78-92.

5. Guthrie, ii, 144-6; Bollack, iii. 169-74; Gallavotti 173-4; Wright 165-6. Cf. también R. K. Sprague, *CR* 22 (1972), 169, y J. Longrigg, *CR* 24 (1974), 173, pero compárese con Imbraguglia et al. i. 174. Inwood no aborda la cuestión.

6. Por ejemplo, Bollack, iii. 170: «Les modernes ont compliqué le problème...» [«Los modernos han complicado las cosas...»].

## AITHER

Las antiguas tradiciones sobre la identidad de los elementos de Empédocles, así como los estados de opinión modernos, están íntimamente relacionadas entre sí por una red de suposiciones entrelazadas. Sólo si desenredamos dichas presunciones podremos acceder a la realidad subyacente.

En la Antigüedad tardía era comúnmente aceptado que cuando Empédocles empleaba la palabra *aither*, se refería al elemento fuego.<sup>1</sup> En fechas más recientes se ha tendido a pensar, en cambio, que para él *aither* no constituía elemento alguno, sino una combinación secundaria de fuego y aire.<sup>2</sup> Ambos planteamientos son tributarios de una propuesta incluso más ampliamente extendida y duradera; a saber, que el nombre básico empleado por Empédocles para designar el cuarto elemento, junto al fuego, el agua y la tierra, era el término *aer*, origen de nuestra palabra «aire».

Por un lado, esta concepción propició inevitablemente que, tarde o temprano, Hera fuera relacionada con el aire. Ciertamente, dicha equivalencia pudo haber sido sugerida antes de Empédocles. Aparece, además, un siglo después de

nuestro filósofo en el *Crátilo* platónico, aducida como posible explicación del nombre de Hera, y conoció posteriormente notable éxito entre los estoicos. Como cualquier otro pueblo de la Antigüedad, los griegos gustaban de los juegos de palabras. Con el paso del tiempo se concedió relevancia filosófica al hecho de que, en griego, la palabra *Hera* constituía un anagrama de *aer*.<sup>3</sup> Por otro lado, el elemento denominado aire por Empédocles acabó inevitablemente siendo relacionado con Hades. A ello contribuyó el precedente homérico, en concreto la descripción del reino de Hades como «oscuridad como el aire» ζόφος ἠερόεις, expresión que en un principio significaba «oscuridad nebulosa» pero que acabó tomando el sentido de «oscuro reino del aire» al pasar *aer* a significar aire en lugar de niebla.<sup>4</sup>

Ambas interpretaciones se basan en la suposición de que Empédocles designó su cuarto elemento con el término *aer*. Resulta irónico que sea el propio autor la última persona a la que se ha consultado al respecto. En los fragmentos conservados, Empédocles enumera explícitamente los cuatro elementos varias veces. En un caso se refiere al cuarto elemento –aparte del fuego, el agua y la tierra– con la palabra «cielo» (*ouranos*). Pero en los demás, el cuarto elemento no aparece designado con la palabra *aer*, sino con el término *aither*. El ejemplo clásico lo constituye la frase «Vemos tierra con tierra, agua con agua, *aither* con *aither*, y fuego con fuego».<sup>5</sup> Carece, por tanto, de sentido alguno la afirmación –formulada en la Antigüedad y todavía hoy repetida– que sostiene que *aer* es el nombre empleado por Empédocles para designar al elemento aire. Y erróneo es también afirmar que para él *aither* era el elemento fuego o una combinación secundaria de aire y fuego.

¿A qué se debe que Empédocles haya sido objeto de tantos malentendidos? La respuesta es simple. En la literatura griega arcaica y en la tradición poética hasta el siglo IV a.C., *aither* era el término básico para designar lo que hoy

llamamos aire.<sup>6</sup> Por su parte, *aer* era en un principio tan sólo un ejemplo muy aislado de aire: niebla o nube oscura. Poco a poco el significado de la palabra se amplió: de significar simplemente niebla o vapor pasó a designar la atmósfera vaporosa que respiramos y a denotar así aire o atmósfera en general.<sup>7</sup> Mientras que la acepción del término *aer* se amplió, la de la palabra *aither* se comprimió y, ya a principios del siglo cuarto, designaba únicamente la región más alta y excelsa del aire, situada en los cielos. En otras palabras, en lugar de ser *aer* un ejemplo concreto de *aither*, *aither* había pasado a ser un ejemplo concreto de aire.<sup>8</sup> Fue entonces, una vez que la palabra había dejado de ser asociada al aire en general, cuando ocurrió lo inevitable: comenzó una fase de autoconsciente especulación acerca de la composición de la sustancia llamada *aither*. Dada la poderosa influencia que hubiera de ejercer en la Antigüedad tardía, el resultado más importante de dicha especulación lo constituyó el punto de vista de los estoicos, según el cual *aither* es una forma de fuego.<sup>9</sup>

Era inevitable que, más tarde, los griegos (faltos de lo que hoy vendríamos a llamar percepción crítica) aplicaran su propia interpretación de la palabra *aither* a la poesía y filosofía de la Antigüedad más temprana. Debemos estar alerta y no volver a cometer el mismo error. En el caso de los poetas, el daño ha podido ser más o menos reparado, pero no así en el de los filósofos.<sup>10</sup> Ello es, en parte, consecuencia de confundir cosas que, aunque íntimamente relacionadas, no son lo mismo. Existe obviamente una conexión muy cercana entre la región de los cielos y el calor del sol (que en la Antigüedad se creía provocado por el fuego). Con todo, cuando los cosmólogos más antiguos expusieron la relación entre el sol y *aither*, concluyeron que ésta tenía la forma de correlación, no de identidad.<sup>11</sup> En el caso de los filósofos, el retraso en subsanar el error es resultado también del modo en que, tradicionalmente, la filosofía griega ha sido objeto de estudio en el ámbito académico, como disciplina autónoma

con respecto de la literatura griega y sujeta en cierto modo a principios y reglas diferentes. El deseo de ver la filosofía occidental como una tradición continua, en evolución hacia un mayor grado de sofisticación, autoconciencia y entendimiento, supone inevitablemente contemplar la primera filosofía griega bajo el prisma de filósofos posteriores. Aristóteles y los estoicos determinan todavía en este sentido la perspectiva elemental, por más que todos conozcamos la falta de valor histórico que aquella posee.<sup>12</sup> El resultado es caótico. Se sigue aceptando, por ejemplo, que Parménides «insinuó» la identificación de *aither* con el fuego a la hora de definir su principio del fuego como «antietéreo».<sup>13</sup> Pero, tal como indica el contexto, el adjetivo sirve tanto para calificar el fuego como algo «brillante» en oposición a la oscuridad de la noche, como para describir el fuego como principio «celestial», perteneciente al mundo superior, en oposición al principio de la noche, que es pesada y pertenece a su vez al mundo inferior.<sup>14</sup> Ello no justifica en modo alguno la conclusión de que, para Parménides, *aither* está compuesto de fuego. Al contrario, cuando emplea la voz *aither*, su alusión a ésta —en contraste con tierra, sol y luna— como «común» hace imposible explicar satisfactoriamente tal asociación.<sup>15</sup> El verdadero sentido que el término posee en Parménides resulta, no obstante, enseguida evidente cuando, como sucede con los demás autores de los siglos VI y VII, se acepta que *aither* hace referencia a «las regiones superiores e inferiores del aire [...] consideradas una serie continua que se extiende desde la superficie de la tierra hasta las estrellas o incluso más allá».<sup>16</sup>

Como hemos observado, para Empédocles *aither* representa el elemento aire. Hemos observado también que lo mismo cabe esperar de cualquier escritor de mediados del siglo V a.C., no digamos de alguien como él, tan arraigado en

la tradición poética. Pero eso no es todo. Resulta significativo que comentaristas e intérpretes adoptaran frecuentemente la propia terminología de Empédocles y se refirieran al aire empédocleo con la palabra *aither*, pese a que dicho empleo resultaba extraño ya en el uso popular de su propia época. A modo de ejemplo, un pasaje de los *Placita* atribuidos a Plutarco da cuenta, evocando a Empédocles, de que:

*Aither* fue el primer elemento en separarse. El segundo fue el fuego, y a continuación la tierra. Después, de la tierra surgió con fusión el agua...

Y a continuación afirma:

De *aither* fue creado el cielo; del fuego fue creado el sol.

La idea de que el cielo fue creado a partir de *aither* coincide de manera exacta con nuestra observación anterior, a saber, que el propio Empédocles empleó el término «cielo» como sinónimo de *aither*.<sup>17</sup>

Pero no basta con advertir la fidelidad con que los comentaristas siguen a Empédocles. Tan importante o más resulta en este sentido observar la facilidad con la que los mismos comentaristas se apartan de aquél, repitiendo, por ejemplo, en un principio la terminología propia de Empédocles pero empleando a continuación, para designar el aire, el término que ya por aquel entonces se había normalizado (*aer*):

Empédocles de Agrigento distinguió cuatro elementos: fuego, agua, *aither*, tierra; los causan el Amor y el Odio. Empédocles afirmó que *aither* se separó de la mezcla original de esos cuatro elementos y se expandió en círculos. A continuación, después de que el fuego escapara...<sup>18</sup>

De manera muy natural, en este pasaje del pseudo-

plutarqueo *Stromateis*, el sentido original de *aither*—fielmente conservado en el pasaje de los *Placita*—ha empezado a desvanecerse. Advertimos un proceso similar en Aristóteles. En algunos casos, a la hora de analizar un determinado pasaje de Empédocles, Aristóteles respeta la terminología del filósofo de Agrigento y emplea la palabra *aither*. En otras ocasiones, incluso cuando alude al mismo pasaje, se sirve del término *aer*, más coloquial.<sup>19</sup> Resulta fácil entender por qué, en posteriores notas a Empédocles, *aither* ha sido simplemente substituido por *aer*.<sup>20</sup>

Existe finalmente un pasaje que nos confirma de manera preciosa la manera en que el propio Empédocles empleó el término *aither*. Resulta, sin embargo, irónico que dicho texto haya sido objeto de tantos malentendidos y que la crítica lo haya invocado como prueba de que, para Empédocles, *aither* no constituía un elemento, sino una combinación secundaria de fuego y aire.<sup>21</sup> El pasaje en cuestión constituye, además, un vivo testimonio de la importancia que poseen para la filología clásica textos que no nos han sido preservados ni en griego ni en latín. Constituye un vivo testimonio también del peligro que supone confiar en traducciones inexactas.

El tratado *Sobre la providencia*, de Filón, contiene un pasaje acerca de la cosmología empedoclea que ha llegado a nosotros sólo en armenio.<sup>22</sup> El texto de Filón fue objeto de una edición, con traducción latina, por Awgerean en 1822. A finales del siglo XIX, Conybeare recurrió al texto original y propuso traducciones alternativas para ciertas frases y expresiones. En la versión latina de Awgerean, modificada gracias a las sugerencias de Conybeare, se basaron precisamente los fragmentos de la obra incluidos por Diels en su edición de los presocráticos.<sup>23</sup> Una nueva traducción del pasaje relativa a Empédocles no apareció sino en 1969, cuando Bollack publicó una versión francesa del texto que había tomado de Charles Mercier. Los estudios sobre el texto que han aparecido desde entonces son escasos y no merecen además comentario alguno.<sup>24</sup>

El segundo libro de *Sobre la providencia* –el que ahora nos ocupa– se articula en forma de diálogo entre Filón y un tal Alejandro. El personaje de Filón es un trasunto del autor, fiel a las esencias del judaísmo. Alejandro resulta ser una chuspa brillante estimulada por inteligentes refutaciones de la providencia divina. Tras un apasionado debate, Alejandro pasa a sostener que la actual composición del universo puede ser explicada sin necesidad de recurrir a un dios trascendental. Para Alejandro, los cuatro elementos que constituyen el universo están dispuestos de manera concéntrica: la tierra se sitúa en el centro, rodeada de agua, que a su vez está rodeada de aire, al que por su parte rodea *aither*.<sup>25</sup> Dicha disposición –asegura Alejandro– es completamente ajena a la providencia divina. Se trata únicamente de una ley física. Pon aceite, agua y arena en un cubo con agua –nos dice Alejandro– y la arena se desplazará hacia el fondo del cubo, el aceite ascenderá y el agua se mantendrá en el medio. Empleando esta analogía, Alejandro vuelve entonces a su idea principal:

Así<sup>26</sup> que las partes del universo parecen haber sido transportadas<sup>27</sup> (a su emplazamiento actual) de manera análoga, tal como afirma Empédocles.<sup>28</sup>

El verdadero problema empieza con el principio de la frase siguiente. Las versiones de Awgorean y Mercier prácticamente no difieren: «Pues, al alejarse volando el viento y el fuego separándose de *aither*...». Por su parte, Conybeare, y con él Diels, traducen: «Pues, después de que *aither* se separara, el viento y el fuego volaron hacia arriba». Todas estas versiones son imposibles desde el punto de vista gramatical y textual. Como he demostrado en otro lugar,<sup>29</sup> el sentido del texto en armenio resulta muy diferente:

Pues, al separarse, el aire fue elevado por el viento (*hołm*) y por el fuego.

¿Cómo explicar, pues, esta referencia a «viento y fuego»? No cuesta demasiado hallar la respuesta. O'Brien se ha ocupado en reunir todas las pruebas que demuestran que Empédocles describió una tormenta de los elementos a gran escala, tormenta que tuvo lugar durante el proceso de formación de nuestro mundo. Algunos de estos pasajes aluden específicamente a «fuego y tormentas de viento».<sup>30</sup> El texto de Filón corrobora el sentido de estos pasajes, al tiempo que nos permite completar algunos detalles al respecto. La claridad y coherencia mostradas por Empédocles son, desde luego, dignas de elogio, toda vez que el filósofo de Agrigento describió estas ráfagas de fuego y viento no sólo como el resultado natural de la caótica separación inicial, sino también como fuerzas que contribuyeron a acentuar dicha separación inflando *aither* purificado y poniéndolo fuera del alcance de los otros elementos. Por su parte, los vientos también son ciertamente aire, pero aire todavía en agitación, aún no mezclado con otros elementos y todavía no en estado puro.<sup>31</sup> La propia agitación puede definirse como la acción que lleva a cabo un cuerpo que intenta convertirse en aquello que esencialmente es.

Podemos ahora, por tanto, leer la frase de Filón en su totalidad, así como la frase siguiente:

Al separarse *aither*, fue elevado por el viento y el fuego; y acabó convirtiéndose en el ancho, vasto y envolvente cielo. Por su parte, el fuego permaneció en el cielo, a poca distancia del exterior, y creció hasta convertirse en los rayos del sol.<sup>32</sup>

La precisión de la nota filoniana resulta sorprendente. También lo es la manera en que corrobora y amplía las afirmaciones formuladas por otros comentaristas —todo ello sin mencionar la estrecha relación que guardan sus palabras con los fragmentos de Empédocles que nos han llegado—.<sup>33</sup> Para lo que aquí nos interesa, varios aspectos de dicha nota resultan particularmente instructivos. Afirmando que el cielo

modo de *aither*, Filón coincide con los *Placita*. Coincide también con los *Placita* al presentar la creación del cielo a partir de *aither* y la creación del sol a partir del fuego como dos fenómenos paralelos. Coincide, por último, Filón con los *Placita*, con los *Stromateis* y también con Empédocles al establecer una clara distinción entre *aither* –el primer elemento en separarse– y el elemento fuego.

## NOTAS

1. Así, por ejemplo, Aquiles Tacio, *Isagoge* 3, 31.15 Maass; Stob. i. 121.16 (DK i. 289.20-21), ps.-Plut. *Placita* 1.3.10 (DK i. 289.17). Sobre estas enumeraciones de los cuatro elementos —tierra, agua, *aer*, *aither* (=fuego)—, véase más abajo, n. 9.
2. Cf., por ejemplo, O'Brien 287-292 (criticado por Wright 197), con referencias a bibliografía más antigua; Bollack, iii. 172.221.
3. Véase más abajo capítulo 23, con n. 9; Pl. *Crat.* 404c; Kingsley (1994a), con notas 20, 48-49, 61. La semejanza fonética era demasiado zalamera para que los poetas no jugaran con ella (*Il.* 21.6, ἠέρα δ' Ἥρη), donde *aer* significa niebla o una nube. Pero que dicho recurso se convierta en elemento doctrina es otra cosa muy distinta. Sobre los juegos de palabras en Homero, véase M. Casevitz (ed.), *Études homériques* (Lyon, 1989), 55-58.
4. *Il.* 15.191 (cf. e.g. 8.13, 12.239-240, 23.51) con Cumont, *CRAI* (1930), 106-107. Véanse también Millerd 30; Kahn 152.
5. B22.2; B109.1-2. Cf. especialmente B71.2, 98. 1-2, 115.9-11; asimismo B54 con una observación preliminar de Aristóteles, *GC* 334<sup>a</sup>3-5; B37 con el *πυρὶ τὸ πῦρ* aristotélico y Lucrecio 1.1114-1115. La distinción aquí, nada típica de Lucrecio, es prueba de que el poeta romano sigue de cerca a Empédocles: véase el comentario de C. Bailey al respecto, y más abajo, capítulo 3 n. 31. Cf. también Emp. B100.5, 7, 18, 24, y, para B17.18, capítulo 3.
6. Para Homero véase Kahn 141-143. *Aither* = aire en la poesía griega del siglo v a.C.: Gilbert 33 n. 2; Kahn 146-147; West (1982), 5.
7. Esta evolución se aprecia con nitidez en el hipocrático *Acerca de los aires, aguas y lugares* del siglo V. El *aer* del título oscila entre los sentidos de niebla y de un tipo de atmósfera húmeda que vuelve la voz profunda o ronca (6.5, 15.5; cf. 6.2, 8.5 bis, 15.4, 19.4-5). Sobre el significado primero de *aer* en Homero y Hesíodo véase P. Louis, *Revue de philologie*, 74 (1948), 63-71; Kahn 143-146.
8. Cf., sobre todo, Pl. *Tim.*, 58d: la forma más pura de *aer* es el *aither* ἄερος τὸ μὲν εὐαγέστατον αἰθήρ. Advértase la clara distinción entre el elemento aire y el elemento fuego, que Platón acaba de mencionar (58c): el *aither* es una forma de aire, no de fuego.
9. Para referencias básicas y comentarios, véase Lewy (1978), 430 nn. 107-108. Sobre la correspondencia *aither* = fuego véase también *SVF* ii. 143.40-41, 180.10-11, 185.12-14; Filón, *De confusione linguarum* 156; M. Lapidge, *Phronesis*, 18 (1973), 254-259. Una manera muy habitual en la Antigüedad tardía de enumerar los cuatro elementos era: tierra, agua, *aer*, *aither* (por ejemplo, Filón, *De praemiis et poenis* 36 γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἄερα καὶ αἰθέρα). Con todo, aún apreciamos casos, incluso en textos

totalmente deudores de la terminología estoica, donde los elementos se presentan como una cuaterna, en la que *aither* conserva su correspondencia original con el aire (CH 1.17: tierra, agua, fuego, *aither*). Sobre la evolución de la idea de *aither* como quinto elemento véanse las observaciones de Jaeger, 143-148, 300-301; P. Moraux, RE xxiv. 172, 1177-1196.

10. Más arriba, n. 6. La insistencia mostrada por Gilbert (20) a principios del siglo pasado en ver la identificación de *aither* con el fuego ya en Homero constituye hoy en día una instructiva curiosidad histórica.

11. Así, por ejemplo, el propio Empédocles (B21.3-4 y B98.2) establece una clara distinción entre el tradicional brillo del *aither* y el elemento fuego. Sobre la etimología de la palabra *aither* véase Kahn 141 y n. 2.

12. Aristóteles no podría haber escrito, por ejemplo, *Cael.* 270<sup>b</sup>16-24 si hubiera sido consciente del verdadero significado que, siglos antes que él, tuvieron las palabras *aither* y *aer*. Sobre los estoicos véanse las sucintas observaciones de Burnet (1930, 32).

13. DK 28 B8.56 (αἰθέριον πῦρ); Kahn 148. Que Parménides estableció una equivalencia entre *aither* y fuego es algo que se acepta sin más discusión: por ejemplo, Diels, *Parmenides: Lebrgedicht* (Berlín, 1897), 103, y Tarán, *Parmenides* (Princeton, NJ, 1965), 238.

14. B8.58-59. Las «puertas etéreas» de Parménides (B1.13, αἰθέρια πύλαι) son puertas que llegan al cielo, no puertas hechas de *aither*. Véanse los comentarios de Burkert (1969, 11-12), y también Eur. *Medea* 440, así como el uso de οὐράνιος en el mismo sentido: LSJ s.v. II; West (1982), 5. Sobre el «brillo» del fuego véase también Tarán, *op. cit.* 231 n. 1.

15. αἰθήρ ξυνός, B11.2. La idea de Diels (*op. cit.* 103) del *aither* como sustancia de los cuerpos ardientes no puede ser en modo alguno correcta: se trata de un concepto mencionado como algo *además de* todo lo demás que se ha nombrado.

16. West (1982), 5 (añádase DK 13 B, 64 C4). En el esbozo de la cosmología de Parménides de Estobeo, la distinción entre *aither* y fuego es clara (i. 195.16-17 = DK i. 224.13). Sobre la supuesta identificación en Anaxágoras de *aither* con el fuego, véase Kingsley (1995a), § IV. La afirmación según la cual Heráclito estableció una equivalencia entre «el fuego más puro» y el *aither* (Kirk 316-17; Guthrie, i. 471, 480) es, además de anacrónica, innecesaria; la palabra *aither* ni siquiera aparece en los fragmentos de Heráclito que se nos han conservado.

17. Ps.-Plut. *Placita* 2.6.3 = Emp. A49b; B22.1. Ello descarta cambiar el texto del ps.-Plutarco para hacer que lea «el cielo fue creado a partir del *aither* (y del fuego)» (Bignone 342, n. 1), como lo descarta también el hecho de que la alteración destruye el obvio paralelismo entre cielo/*aither* y sol/fuego. *Placita* 2.11.2 y 2.13.2 = Stob. i. 200.17-19, 202.2-4 (A51a, A53) no justifica en modo alguno la alteración: el primer pasaje simplemente indica

que la bóveda celestial está compuesta de aire (es decir, de *aither*) cristalizado por el fuego, mientras que el segundo describe a las estrellas como puntos ígneos esparcidos en la vasta extensión del cielo y que, por lo que respecta a la sustancia del cielo, carecen de valor alguno. Sobre estas cuestiones véase Kingsley (1994b). Véase Kahn 141-3 a propósito del carácter prácticamente intercambiable de los términos *aither* y «cielo» en la tradición épica más temprana; en la tragedia e inscripciones, Dieterich 103-108, West (1982), 5. La noticia de Estobeo (i. 195.16-18 = DK i. 224.13-14) sobre la definición de Parménides del «cielo» u *ouranos* como la región por debajo del *aither* y diferenciada de éste debe ser incorrecta: las propias palabras de Parménides describen claramente el cielo como un cuerpo que lo abarca todo (B10.5). Para un emplazamiento similar de *ouranos* en Stob i. 196.25 - 197.1 = DK i. 403.19-23 (Filolao), véase Burkert 244-246; Huffman 398-400.

18. Ps.-Plut. *Stromateis* 10 (DK i. 288.22-24).

19. GC. 334<sup>a</sup> 1-5, *Ph.* 196<sup>b</sup>20-3, reproducido en B53.

20. Cf. e.g., ps.-Plut. *Placita* 1.3.10 (DK i. 289.15); *Simpl. Cael.* 528.21-24. Contrástese el pasaje de *Placita* con el Ps.-Plut. *Stromateis* 10 (DK i. 288.22). Contrástese el pasaje de Simplicio con el Ps.-Plut. *Placita* 2.6.3 (DK i. 292.27-8) y con el propio Empédocles, B38.4. Adviértase también la coherente afirmación de Simplicio (*Ph.* 32.3-4 = DK i. 346.13-15) según la cual Empédocles «llama al fuego Hefesto, sol y llama; al agua la llama lluvia; y al *aer* lo llama *aither*». En otras palabras, para Simplicio *aither* no es sino una alternativa poética para *aer*, término más exacto desde un punto de vista filosófico. Adviértanse los comentarios de otro escoliasta, esta vez menos generoso, que avanza un paso más y reprende a Homero por haber mencionado *aither* cuando debería haber empleado el término *aer* (οὐ γὰρ αἰ νεφέλαι ἐν τῷ αἰθέρι): Lehrs 168.

21. Bollack, iii. 221; O'Brien 287-291.

22. No en latín, como sostiene Guthrie (ii. 163 n. 2). Para el trasfondo histórico de la traducción armenia, véanse las referencias en Kingsley (1993a), n. 1.

23. El título de la edición príncipe reza *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti*, edición y traducción de Jean-Baptiste Aucher, es decir, Mkrtič' Awgorean (Venecia, 1822). Para las sugerencias de Conybeare véase P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* (Berlín, 1892), 64-65; Millerd 63 n. 7. Los pasajes en Diels relativos a Empédocles son Emp. A49a (texto armenio en Awgorean 86.15-36) y A66a (86.37-87.4). Para la continuación de este segundo pasaje (87.4-16), véase capítulo 3.

24. Bollack, ii. 84-85 (texto y traducción); iii. 220-224 (comentario a cargo de Bollack). Véanse las observaciones de Kingsley (1993a), n. 5, acerca de la supuesta nueva edición y traducción de *Sobre la providencia* de M. Hadas-Lebel (París, 1973), y la traducción del pasaje de Empédocles a

caso de Abraham Terian que aparece publicada en Inwood.

15. Armenio *arp'i*: véase *ibid.*, n. 7. Sobre esta enumeración de los elementos –tierra, agua, aire, *aither*– véase más arriba n. 9.

16. Bollack-Mercier traducen «Cependant», cosa que obviamente destruye el sentido. Ciertamente, *sakayn* es a menudo simplemente partícula adversativa, pero puede también poseer un significado enfático. Compárese Filón, QG 2.2.19 Paramelle, donde *sakayn*, junto a *ew* (como aquí) traduce καὶ μὲν δῆ.

17. Para el armenio *krem* = griego φέρω, véase Reynders, ii. 123, s.v. *proo*. La traducción de Awgerean (*affici videntur*) es incorrecta, como lo es *confici videntur* (Diels). Bollack-Mercier –«Cependant les parties aussi de ce monde-ci semblent supporter (φέρειν o πάσχειν) quelque chose de semblable»– identifica correctamente el verbo griego pero no lo entiende correctamente (como lo hace Terian, «posee las mismas características»). La forma de participio *krel* puede ser activa o pasiva, aunque aquí la forma pasiva es la adecuada. Compárese e.g. Arist. GC 334<sup>a</sup>1-4 (a propósito de Empédocles); Filón, *De gigantibus* 22.

18. *Prov.* 2.60, 86.15-17 Awgerean.

19. Kingsley (1993a), 48-52.

20. O'Brien 47-50, 268-272; Plut. *De esu carniū* 993e; Tzetz. *Alleg. II.*, Prolegomena 291-299. Para *hoīm* = viento cf. Kingsley (1993a), 50 y n. 12.

21. Sobre el viento en Empédocles como fenómeno creado por interacción entre los elementos, véase Olymp. *In Meteora* 102.1-3 Stüve – Emp. A64; Bollack, iii. 300-301. Cf. también Lucr. 1.759-762, 5.434-448, 6.366-378; Lucr. 5.495-505, con su contraste entre desordenado tumulto de tormentas y el regular movimiento del *aither* encima, al que no afecta el desorden de abajo, es muy probablemente una reminiscencia de Empédocles, si excluimos que, mientras Lucrecia junta *aither* y fuego, para Empédocles la región del *aither* se halla encima de la región del fuego. Véase capítulo 3, n. 31.

22. *K'anzi ibrew mekneal arp'woyn t'ruc'eal er hoīmoy ew hroy, ew er or etew: erkin layn mec i veray šurj pat areal. isk hur sakaw mi i yerknē i urk's mnac'eal, ew sa yaregakan čaragayt's ačec'aw* (86.18-23). Para la fórmula *ew er or etew*, «acabó convirtiéndose» y el resto de la frase, véase Kingsley (1993a), 52-54. El armenio *erkin* (empleado dos veces) traduce el griego οὐρανός; *ibid.* 53 n. 26.

23. Para *aither* en Empédocles como elemento más externo véase el capítulo 3 n. 31. La afirmación de Filón según la cual el fuego «creció (*αὐτίκ' αὖτω*) hasta convertirse en los rayos del sol» deriva también de genuino material empedocleo: cf. B41 con Macrobio *ad loc.*, B48, y Kingsley (1994b).

Si *aither* es el nombre con el que Empédocles designó el elemento aire, ¿qué significado (si es que le dio alguno) confirió al término *aer*? Tradicionalmente se ha venido afirmando, desde Diels, hace más de un siglo, que la palabra *aer* aparece cinco veces en los fragmentos de Empédocles que nos han llegado. Considerémoslos, pues, uno a uno.

El verso 18 del fragmento 17 enumera los cuatro elementos, pero existen discrepancias entre los manuscritos acerca del nombre del último elemento de la serie: *aither* o *aer*. Todos los editores a partir de Diels leen *aeros* y rechazan la lectura *aitheros*. No ofrecen razón alguna para ello y posiblemente no existe tampoco razón alguna que justifique dicha elección. Ello constituye un magnífico ejemplo de la manera en que los textos de los «filósofos» continúan poseyendo una especie de inmunidad editorial y lingüística. Ya hemos visto cómo autores posteriores a Empédocles, a la hora de examinar o repetir las palabras de éste, sustituyeron de hecho el propio uso empedocleo del término *aither* por *aer*. Si tenemos en cuenta los cambios operados en la terminología filosófica desde los tiempos de Empédocles,

dicha sustitución resultaba inevitable. Desde el punto de vista de esos mismos autores más tardíos, era además totalmente legítima.<sup>1</sup> De hecho, este tipo de sustitución no se limitaba sólo a paráfrasis o comentarios: influía también en la transmisión de textos más antiguos. La sustitución de *aither* por *aer* en la tradición manuscrita constituye un fenómeno muy bien documentado.<sup>2</sup> Aparece incluso en el texto de Empédocles.<sup>3</sup> A la vista de tantas pruebas no existe justificación alguna para mantener la lectura *aeros* en el fragmento 17 de Empédocles.

Le toca el turno ahora a un fragmento (el 38) en el que el empleo por parte de Empédocles de la palabra *aer* resulta innegable. En dicho pasaje, pasa a describir la creación de

todo lo que ahora contemplamos:

la tierra y el mar ondulante y húmedo *aer*,

Titán y *aither* que todo lo ciñe con su círculo.

En este caso, como en tantas otras ocasiones, la influencia de los dos mayores especialistas decimonónicos en filosofía antigua —Zeller y Diels— ha sido decisiva a la hora de determinar posteriores interpretaciones del texto. En lugar de «Titán y *aither*», ambos estudiosos, y con ellos todos los traductores posteriores, interpretaron el original griego en el sentido de «y *aither* Titán». Además, Diels, suponiendo que en este caso Titán alude al sol y que *aither* significa fuego, explicó ambas palabras conjuntamente como alusivas al sol.<sup>4</sup> Todo ello permitía acortar lo que parecía una lista de cinco elementos —tierra, agua, *aer*, fuego, *aither*— y reducirla al correcto número de cuatro. Con todo, en primer lugar —como ya hemos observado—, para Empédocles *aither* no era el elemento fuego. Además, el análisis del texto griego propuesto por Zeller y Diels es gramaticalmente imposible. «Titán» ha de ser algo completamente diferente a *aither* y no existe la menor duda de que, con Titán, Empédocles quiso hacer una referencia explícita al ígneo Sol.<sup>5</sup>

Ello nos plantea el falso problema de cinco elementos en lugar de cuatro. La solución la obtenemos si examinamos con mayor atención el término central: *aer*. Que el adjetivo que lo acompaña (*hygros*) pueda significar humedad y a la vez flexibilidad y fluidez es totalmente irrelevante, pues en el caso que nos ocupa la palabra posee el sentido específico de humedad.<sup>6</sup> «Húmedo *aer*» se refiere obviamente al mismo tipo de fenómeno tantas veces descrito por Homero y Hesíodo en la frase «vientos que soplan humedad» (ὕγρὸν ἄέντες), debido a que están preñados con lluvia.<sup>7</sup> Tanto para Hesíodo, antes de Empédocles, como para Platón y Aristóteles, después, inevitablemente la palabra *aer* se asociaba con un cierto grado de humedad.<sup>8</sup> Si bien es cierto que en el siglo VI a.C. Teágenes de Regio explicó el significado de la Hera homérica como *aer*, podemos estar prácticamente seguros de que entendió el término no según su acepción más tardía de «elemento» sino, como en el caso del propio Homero, en un sentido más específico, como niebla o nube.<sup>9</sup> Resulta no menos instructivo el hipocrático *Acerca de los aires, aguas y lugares*, escrito aproximadamente una generación después de Empédocles. Cada vez que en esta obra aparece una alusión al *aer* del título, dicha palabra significa niebla o, en su defecto, una atmósfera bañada de humedad, sobre todo con el tipo de humedad que portan vientos lluviosos.<sup>10</sup> Y en época mucho más tardía, la famosa humedad (ὕγρὰ οὐσία) de *aer* acabaría convirtiéndose en un tema favorito de discusión para alegoristas y escolásticos.<sup>11</sup> En el pasaje de Empédocles que nos ocupa, «húmedo *aer*» no puede constituir un elemento —tal como indica el propio adjetivo—, sin olvidar además que los cuatro elementos ya han sido explicados. Al contrario, esta descripción de *aer* —además de su posición intermedia entre, por un lado, el mar y, por otro, el sol y *aither*— da claramente a entender que se trata de un cierto tipo de modificación del agua bajo la influencia del sol: una referencia gráfica aunque específica a la niebla que se levanta sobre grandes espacios de agua

como resultado de la evaporación de la humedad. Lo confirma la manera en que la conjunta mención empedoclea de mar (πόντος) y *aer* evoca la familiar imagen homérica de un «mar brumoso». <sup>12</sup> Más tarde volveremos a la cuestión de qué era la niebla para Empédocles.

Consideremos a continuación el fragmento 100, que nos ha llegado a partir de una simple cita de Aristóteles. En el curso de su descripción de una muchacha que juega con la clepsidra, se emplea la palabra *aither* cuatro veces para designar la sustancia del aire (en oposición al agua y la sangre), mientras que la palabra *aer* aparece sólo una vez. <sup>13</sup> La aparente inconsistencia terminológica se ha intentado explicar aduciendo que, en aquellos casos en que se emplea la palabra *aer*, ésta alude al aire que se halla dentro de la clepsidra, rodeado y afectado por el agua. Se trata de una explicación forzada que además resulta contradicha por el propio texto. <sup>14</sup> Por un lado, Burnet acertó casi plenamente en su descripción de la lectura manuscrita: Aristóteles cometió simplemente «un descuido» al citar el fragmento y reemplazó *aeros* por *aitheros*, que resultaba más poético. El análisis antes propuesto del modo en que Aristóteles tiende a sustituir el término *aer* por el *aither* de Empédocles hace incluso más convincente la explicación de Burnet. De hecho, a la hora de introducir el fragmento 100, Aristóteles glosa el término *aither* en Empédocles con la palabra *aer*, y ello en no menos de tres ocasiones. Ya hemos visto ejemplos de cómo este tipo de sustitución causó corrupciones en los textos de Empédocles. <sup>15</sup> Añádase a ello que —según observó ya Burnet— la forma *aeros*, tal como aparece, en una sola voz, en el fragmento, no puede ser correcta, ya que Empédocles habría empleado la forma épica (*æeros*) y nada hay que justifique mantener dicha lectura. En 1852 Stein enmendó correctamente el pasaje y propuso *aitheros*. <sup>16</sup>

La siguiente alusión a *aer* se halla supuestamente en el fragmento 149. Plutarco, a propósito de la concisión de los epítetos empleados por Empédocles, alude a un caso en que

el filósofo de Agrigento se refiere al *aer* en cuanto «amontonador de nubes» (νεφεληγερότην τὸν ἀέρα).<sup>17</sup> Si tanto el sustantivo como el epíteto se remontaran a Empédocles, nos hallaríamos ante un nuevo ejemplo de uso, por parte del autor, de la palabra *aer* con sus connotaciones contemporáneas de niebla, nube y lluvia: en Homero, «amontonador de nubes» es el calificativo que se aplica a Zeus en cuanto portador de lluvia.<sup>18</sup> Ello es, con todo, sumamente improbable, ya que en la cita aparece sólo el adjetivo. El término *aer* se debe, pues, claramente a Plutarco.<sup>19</sup> Para Empédocles las nubes podrían haber sido *aer*, pero la fuerza que las recoge es otra cosa. Resulta más probable pensar que el *aer* plutarqueo sea un sustituto de un *aither* anterior, de acuerdo con el uso común de la época y con otros ejemplos a los que ya hemos aludido.

El último ejemplo es el de más fácil solución. La palabra *aer* aparece repetidamente en el fragmento 78 de las ediciones modernas de Empédocles. Sin embargo, tal como he indicado en otro lugar,<sup>20</sup> la alusión a *aer* en este caso es lingüísticamente imposible y, desde luego, incorrecta. Carece, además, de autoridad manuscrita y no se trata sino de una desgraciada enmienda de un texto que Julio César Escalígero supo restaurar y explicar en el siglo XVI.

En no menos de quince ocasiones aparece utilizada la palabra *aither*, en los fragmentos de la poesía empedoclea que nos han llegado, en alusión al elemento aire.<sup>21</sup> Por otra parte, no es ni tan siquiera remotamente probable que, en los fragmentos llegados hasta nosotros, Empédocles haya utilizado el término *aer* en más de una ocasión (en el fragmento 38). En dicho caso *aer* alude, además, no al elemento aire, sino a concentraciones locales de humedad y niebla. Las pruebas resultan, por tanto, altamente reveladoras. Sirven además para refutar la afirmación según la cual Empédocles habría empleado *aer* y *aither* de manera indistinta.<sup>22</sup> Demuestran finalmente, una vez que se ha

aclarado la confusión a la que han contribuido por igual malentendidos posteriores y cambios en la terminología, cómo Empédocles utilizó ambos términos de modo claramente distinto.

Aunque los fragmentos de Empédocles que nos han llegado constituyen en sí mismos prueba suficiente de la distinción establecida por nuestro autor entre *aither* y *aer*, disponemos también de información sumamente valiosa al respecto en las fuentes secundarias. Como hemos observado, los comentaristas posteriores tienden a no establecer distinción alguna entre ambos términos. Los *Placita* del Pseudo-Plutarco constituyen, sin embargo, una notable excepción en este sentido:

Empédocles afirma que *aither* fue el primer elemento en separarse. El segundo fue el fuego, y a continuación la tierra. Después, de la tierra, al verse reducida por la fuerza de la rotación, surgió con efusión agua, y del agua, al vaporizarse, se generó *aer*. Del *aither* fue creado el cielo; del fuego fue creado el sol. Las regiones que rodean la tierra fueron creadas a partir de las otras por compresión.<sup>23</sup>

El que esta descripción aluda aparentemente a cinco elementos, y no a cuatro, ha causado lógica consternación.<sup>24</sup> No es casual que nos hayamos topado ya con la misma anomalía en un texto de Empédocles (fragmento 38). El paralelismo resulta revelador, pero ello no debe impedirnos buscar una explicación para la anomalía planteada por los *Placita* en el propio pasaje de los *Placita*. La clave para una correcta comprensión del pasaje en cuestión radica en advertir que la aparición de los dos últimos «elementos» —agua y *aer*— se nos presenta como una transmutación del elemento inmediatamente anterior: el agua nace «de la tierra», y *aer* nace «del agua». La idea de un intercambio de los elementos constituye un lugar común en la filosofía antigua desde los tiempos de Heráclito.<sup>25</sup> Resulta, en todo caso, tan ajena

al pensamiento del filósofo de Agrigento, cuyos cuatro elementos estaban claramente diferenciados unos de otros y no podían ser intercambiados, como lo es la teoría de los cinco elementos posterior.<sup>26</sup> Importa, por tanto, establecer de qué manera esta idea de una transmutación de los elementos acabó siendo aplicada al pensamiento de Empédocles. La respuesta, por lo que respecta a la transformación de tierra en agua, es simple. Baste para ello un ejemplo: la descripción del mar, por parte de Empédocles, como elemento que la tierra «ha sudado»,<sup>27</sup> era demasiado tentadora para no ser aprovechada por cualquiera que quisiera atisbar elementos de la teoría de la transmutación en la filosofía empedoclea. En el caso de la conversión de agua en *aer*, se trata de nuevo de una interpretación abusiva de una afirmación de nuestro filósofo: como ya hemos observado, para él *aer* no constituía un elemento por sí mismo. La verdadera esencia de la afirmación empedoclea nos la puede revelar el vocabulario empleado por el Pseudo-Plutarco. En dicho texto el término utilizado para designar «la transformación en vapor» es inusual (θυμαθῆναι). Ya en la Antigüedad era frecuente entre los copistas sustituir este término por el verbo empleado normalmente por filósofos posteriores para describir el proceso cósmico de evaporación o exhalación (ἀναθυμαθῆναι).<sup>28</sup> Casi con toda certeza el verbo que figura en el texto de los *Placita* se remonta a Empédocles: en ese caso habrá designado concretamente la transformación en vapor, humo o niebla.<sup>29</sup> Pero ello es precisamente, como ya hemos visto, lo que significaba la palabra *aer* para Empédocles. Y, como el propio Pseudo-Plutarco indica, este *aer* forma parte «de las regiones que rodean la tierra». En otras palabras, no nos hallamos en absoluto ante un elemento, sino ante una condición climática de orden puramente secundario, debida a la modificación del último de los cuatro elementos que han surgido (agua). A propósito de esta función subordinada de *aer* en Empédocles, cabe además observar cómo —en el sentido posterior de «clima»— el término *aer* habría de aca-

bar convirtiéndose prácticamente en sinónimo de *krasis*: «mezcla» o «unión». Empédocles emplea, por supuesto, este término para describir la subsiguiente interacción y combinación de sus cuatro elementos primarios o «raíces».<sup>30</sup>

Además del Pseudo-Plutarco, hemos de recurrir también a Filón. Ya hemos visto cómo, en su *Sobre la providencia*, Filón introduce la figura de Alejandro, un adversario que invoca a Empédocles para justificar su ateísmo. Como cabría esperar, Alejandro cita determinados aspectos de la filosofía empedoclea y a continuación resume su trascendencia de acuerdo con el debate que mantiene con Filón. De este modo, empieza presentando la descripción empedoclea de la separación inicial de los elementos (ya hemos visto el valor y la exactitud de dicha descripción).<sup>31</sup> A continuación tiene lugar una interrupción: Alejandro se apunta su primer tanto dejando a Empédocles a un lado y extrayendo sus propias conclusiones conforme a los temas principales de la discusión. No parece que la crítica (y las consecuencias de ello han sido graves) haya reparado en que las palabras de Filón no son ya un resumen de Empédocles, sino una declaración de las objeciones alejandrinas a la teoría de la providencia, expresadas en términos que proceden de la filosofía helenística del momento.<sup>32</sup> Tras la interrupción Alejandro vuelve, sin embargo, a Empédocles y esboza los aspectos más destacados de la explicación empedoclea sobre el nacimiento de la tierra y el mar.<sup>33</sup> Después de una nueva interrupción pasa a lanzar un ataque directo contra Filón empleando para ello las ideas de Empédocles como arma. Asegura, por un lado, que éste ofrece una descripción perfectamente satisfactoria del origen de los océanos en términos de causas puramente físicas. Por otra parte, «resulta absurdo afirmar que tales cantidades ingentes de agua no potable han surgido como resultado de la providencia...». Se trata evidentemente de otra digresión conforme al tema más importante del diálogo: Alejandro y ya no Empédocles.<sup>34</sup>

Diels, y con él todos los editores posteriores, pensó que el material empedocleo acababa aquí. Se equivocaba. Afirma Alejandro a continuación:

La humedad que fluía de la tierra se convirtió en agua. Y, de igual modo, nació *aer*, elevándose como vapor del agua y de la tierra,<sup>35</sup> —tal como a menudo sucede en baños de agua caliente. Pues el agua está enrarecida por efecto del calor, de acuerdo con la necesaria transformación de unos elementos en otros.<sup>36</sup>

Esta afirmación final sobre la transformación de los elementos es de Alejandro, o, mejor dicho, de Filón.<sup>37</sup> Pero hemos advertido ya el gusto de Alejandro por esparcir material genuinamente empedocleo entre sus propios comentarios. Y, además, resulta ciertamente significativo que, tal como antes señalamos, la interpretación pseudo-plutarquia de la «teoría» empedoclea de *aer* como resultado de la transmutación del elemento agua coincida con las palabras de Filón al respecto. Las coincidencias con el pseudo-Plutarco resultan incluso más patentes cuando advertimos que tanto éste como Filón presentan en secuencia directa los dos procesos, por otra parte relacionados, de la producción de agua a partir de tierra, y de la producción de *aer* a partir de agua.<sup>38</sup> Para todo ello existe tan sólo una explicación verosímil: que la descripción filoniana de la doctrina empedoclea se remonte a la misma fuente que el pseudo-Plutarco ha resumido de modo más breve.

Un examen más detallado del texto de Filón confirma que, en este pasaje, Alejandro ha vuelto su mirada de nuevo hacia Empédocles. A la hora de describir el primer proceso —agua que surge de tierra—, Alejandro emplea el término «humedad». Pero cuando es a Filón a quien le toca refutar la afirmación alejandrina al respecto, contesta utilizando la palabra «sudor». Sabemos que Empédocles llamó al mar «sudor de la tierra». Del vocabulario empleado por Filón resulta claro que el autor, al usar este término, tiene en

mente precisamente a Empédocles. De hecho, incluso el uso del término «humedad» por parte de Alejandro podría remontarse a este filósofo.<sup>39</sup>

Si, a la hora de aludir al primer proceso, Alejandro ha vuelto su mirada hacia Empédocles, es lógico pensar que el segundo proceso pueda ser también empedocleo. Pero no hemos de basarnos sólo en esta inferencia –gracias a la analogía, en el texto de Filón, con los baños de agua caliente («tal como a menudo sucede en baños de agua caliente»)-. Otro autor, en este caso Séneca, atribuye explícitamente a Empédocles una analogía con los baños de agua caliente: una analogía que, según indica, empleó para describir el modo en que fuentes termales de agua caliente son producto del agua que fluye sobre los fuegos que queman dentro de la tierra. De todo ello resulta, pues, inevitable concluir que Séneca y Filón han descrito diferentes aspectos de un esquema extremadamente coherente: los fuegos subterráneos calientan el agua cerca de la superficie de la tierra, que a su vez se convierte en vaho o vapor.<sup>40</sup>

Resulta obvio que el interés empedocleo por describir fuentes termales de agua caliente y fuegos subterráneos deriva de su familiaridad con el terreno volcánico de Sicilia y sus islas vecinas.<sup>41</sup> Ello nos lleva a plantearnos la cuestión de si la comparación con baños de agua caliente puede remontarse a Empédocles o no.<sup>42</sup> De hecho, planteada así, dicha cuestión es totalmente superflua. Las fuentes termales de agua caliente (los *therma loutra*) que la Naturaleza regalaba en Sicilia se contaban entre los baños de agua caliente más famosos de la Antigüedad. Sabemos que Empédocles alude a dichas fuentes termales, cosa que no debe sorprendernos en absoluto. En la costa que se extiende al oeste de Acragante se hallaban los baños de Selinunte, y exactamente al norte de Acragante se situaban las termas de Himera, de más renombre incluso, sin olvidar otros baños en otros puntos de la isla.<sup>43</sup> No se trata de discernir si Empédocles empleó la imagen de los baños de agua caliente para explicar el fenómeno de las

fuentes termales de agua caliente: las fuentes termales eran los baños de agua caliente. Es evidente que, en elaboraciones e interpretaciones posteriores, dicho detalle acabó siendo encubierto. Un aspecto de este inevitable proceso es el modo en que –además de los cambios semánticos de *aer*– las palabras de Empédocles acabaron siendo interpretadas en términos de transmutación de los elementos antes de llegar a la fuente común –de indiscutible ascendencia estoica– de la que el pseudo-Plutarco, Filón y Séneca obtuvieron su información.<sup>44</sup> Pero Empédocles no estaba explicando el origen del aire, sino el origen del vapor. Para ser más exactos, estaba explicando un fenómeno muy específico mediante el uso de ejemplos muy conocidos, ya que uno de los fenómenos más sorprendentes relacionados con las fuentes termales de Sicilia lo constituía el vaho que de ellos salía y que flotaba en el aire sobre el agua. Sobre todo los baños de Selinunte gozaban de tal fama que el diseño de su gruta se atribuía a Dédalo, quien

expulsó con tanto éxito el vapor generado por el fuego dentro de la gruta que los que se acercaban a dicho lugar empezaban a sudar de manera imperceptible y gradual porque el calor era benigno. Era ello una terapia y un auténtico placer para el cuerpo, y del calor se derivaban efectos que no eran precisamente desagradables.<sup>45</sup>

Además de constituir una gráfica ilustración de fenómenos naturales, las renombradas propiedades curativas de estos vapores les conferían, a ojos de Empédocles, un interés incluso mayor.

Antes de pasar a otro tema, vale la pena subrayar un aspecto en particular. Aunque Empédocles estableció una clara distinción entre *aither* y *aer*, no era ésta la distinción que posteriormente se establecería entre *aither*, en cuanto región superior del aire, y *aer* en cuanto región inferior.<sup>46</sup> Para Empédocles *aither* es el cielo y la parte exterior del universo, pero es también el aire que llega justo hasta la

superficie de la tierra. Con ello Empédocles no hacía sino aceptar la lengua poética corriente del momento. El aire que nos rodea, el aire que respiramos, eso es precisamente *aither*.<sup>47</sup> Niebla y vapor: es eso precisamente *aer*.

## NOTAS

1. Léase sobre todo el comentario de Simplicio reproducido en la n. 20, capítulo 2: Simplicio resulta ser nuestra principal autoridad para el texto de B17.18.

2. Para referencias y comentarios, véase West (1966), 351-352.

3. Así B109.2, para el que el texto de Sexto Empírico reza ἠέρι δ' ἠέρια en *Math.* 1.303, mientras que en todos los demás casos reza, de manera correcta, αἰθέρι δ' αἰθέρια. Compárese también con B6.2, donde, además de la lectura alternativa Ζεὺς αἰθήρ (ps.-Plutarco y Tzetzes; véase Diels 132), contamos también con la lectura Ζεὺς ἄήρ en *Hipp. Ref.* 10.7.3.13. El texto de Hipólito ἄήρ es, con mayor probabilidad, consecuencia de un texto anterior αἰθήρ (así Marcovich, *ad loc.*; cf. también 10.7.2.8, donde el texto de Hipólito reza ἄερος, Sexto αἰθέρος), y no una directa corrupción de ἀργής según el texto de Sexto. Se trata de un argumento más contra la teoría de la dependencia inmediata de Hipólito, en *Ref.* 10.6.2.8-10.7.6.32, respecto del pasaje paralelo de Sexto. Sobre la fuente de Hipólito y su relación con el texto de Sexto, véase Osborne 89-92, 94-95. Por cierto, estas variantes en B6.2 suscitan serias dudas acerca de las afirmaciones de que la identificación del Zeus de Empédocles con el aire es sólo una invención moderna (e.g. Bollack, iii. 170; Guthrie, ii. 145).

4. Zeller, i/2. 979 n. 5 (Titán como «Beiname des Aethers»); Diels (1901), 123.

5. Para la gramática del pasaje (la clave es la conjunción ἠδέ, en Τῖτάν ἠδ' αἰθήρ, que nunca aparece pospuesta), y para la relación entre «Titán» y el sol, véase Kingsley (1995a), § 1.

6. G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* (Cambridge, 1966), 25 n. 4; Guthrie, ii.185 n. 1.

7. *Od.* 5.478, 19.440; *Hes. Th.* 869, *Op.* 618-626.

8. *Op.* 547-557; Kahn 145-146 y 147 n. 2.

9. Porph., DK 8 A2, explicó la confrontación entre Ártemis y Hera en *Il.* 20.70-1 como conflicto entre la luna y *aer* respectivamente. La interpretación de este pasaje en la *Iliada*, reproducida por el alegorista Heráclito (*Alleg.* 57.5-6), es ciertamente relevante para la cuestión relativa al modo como Teágenes pudo haberlo explicado: Ártemis la luna es «debilitada y oscurecida por las condiciones atmosféricas (τῶν ἀερίων παθημάτων) [...] por la niebla (ἀχλύι) y las nubes que pasan por debajo de ella». Como se ha observado con frecuencia, el relato de Porfirio aclara qué material o información se remonta al propio Teágenes, y contiene evidentemente los elementos de los estoicos: cf. e.g. F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers* (Leipzig, 1928), 89-90. Es esencial tener en cuenta el cambio de significado de *aer*: de niebla en época

de Teágenes a uno de los cuatro elementos de los estoicos.

10. 6.2 y 5, 8.5 *bis*, 15.4 y 5, 19.4 y 5; más arriba, capítulo 2 n. 7.

11. Buffière 109-110.

12. ἠεροειδής πόντος: *Il.* 23.744 y frecuentemente en la *Odisea*; Hes. *Th.* 252, 873, *Op.* 620. Véase Kahn 145 n. 1 y, para la interpretación de *aer* en B38.3, Bignone 326 n. 4, Bollack, iii. 262-263 («On voit [...] les vapeurs monter de la mer»).

13. *Aither*: 5, 7, 18; *aer*: 13.

14. O'Brien 291-292.

15. Burnet (1930), 219 n. 3; capítulo 2 con n. 19 y Arist. *De respirazione* 473<sup>b</sup>3, 4, 6; más arriba, n. 3.

16. Stein 69. Aunque el error sea del propio Aristóteles, sería incorrecto excluir la posibilidad de una corrupción más tardía en la tradición manuscrita: adviértase que ambos casos en el fragmento de *aither* en genitivo o dativo han sido objeto de profunda corrupción (5: γ' ἐνθείναι θηρει; 24: ἔτερον).

17. *Qu. conv.* 683e = DK i. 370.12-16.

18. *Il.* 1.511, 517, etc.; M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (Nueva York, 1940), 5-6.

19. Así, inmediatamente antes, el autor de ἀμφιβρότην γθόνα es Empédocles, pero el de τὸ τῆι ψυχῆι περικείμενον σῶμα es Plutarco.

20. Kingsley (1995a), § II.

21. B9.1 (leyendo κατὰ φῶτα μὲν φῶς αἰθέρι <κύρση> con Burnet), 37, 38.4, 39.1, 54, 71.2, 98.2, 100.5, 7, 18, 24, 109.2, 111.8 (véase capítulo 15 n. 2), 115.9-11, 135.2. En B9.1 el juego de palabras con φῶς-φῶς es deliberado y debe preservarse (cf. B45, Parm. B14); para el κύρση de Burnet compárese B53, 59.2, 98.1, 104 y, para αἰθέρι κύρση, Calímaco, *Himno a Deméter* 37, Apolonio de Rodas 2.363. Para Empédocles, φῶς es, desde luego, fuego (B84; Parm. B8.56-59, B9).

22. Así e.g. Sachs 43; Bollack, iii. 63; Wright 23, 169.

23. Ps.-Plut. *Placita* 2.6.3 = Emp. A49b. Para las «regiones que rodean la tierra» (τὰ περιγεία), véase Kingsley (1995a), § III.

24. O'Brien 288, con refs.

25. Marcovich 278-290, 352-364. Adviértase esp. Heraclit. B36 con 1). L. 9.9 (γῆν...ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι) y Filón, *De aeternitate mundi* 110: (γῆ) τηκομένη εἰς ὕδωρ λαμβάνει τὴν μεταβολήν, τὸ δ' ὕδωρ ἰξιατμζόμενον εἰς ἀέρα.

26. Véanse los comentarios de Lucrecio, 1.763-802.

27. Cf. B55, con n. 39 más abajo.

28. Para la historia de la lectura alternativa ἀναθυμαθῆναι, véase Daiber 382. Los términos ἀναθυμάσις y ἀναθυμᾶν en Heráclito B12 no son auténticos: Marcovich 194, 206, 213 n. 1; Kirk 368-72. Por otra parte,

θυμωμένων en Stob. i. 232.22 = DK i. 147.7 no debe ser enmendado (pace Marcovich 331) como <ἀνα>θυμωμένων.

29. Compárese el uso de Platón del mismo término con el mismo significado específico, *Tim.* 66d-e. Véase también Lucr. 5.463-464 (...*fumare*...).

30. B21.14, 22.4 y 7, 35.8 y 15. Cf. e.g. *Theophr.* CP 1.13.2, W. J. den Dulk, *Κρῶσις* (Leiden, 1934), 55-57. Por otra parte, *aither* carece de *krasis* (Eur. fr. 779.2).

31. *Prov.* 2.60, 86.15-27; más arriba, capítulo 2. Un nuevo indicador de su precisión es la palmaria discrepancia entre la disposición de los elementos hecha por Alejandro al principio de *Prov.* 2.60 (85.36-86.1), que —de fuera adentro— es *aither* (i.e. fuego), *aer*, agua, tierra, y la disposición adscrita posteriormente a Empédocles, a saber, *aither* (i.e. aire), fuego, agua, tierra. Esta segunda disposición es genuinamente empedoclea (para aire o *aither* en el exterior, véase esp. B38.4). La primera disposición es la que se acabó aceptando, y la que fue empleada por el propio Filón y pasó finalmente a la cosmología islámica: más arriba, capítulo 2 nn. 1, 9; Pl. *Tim.* 39e-40a; Lucr. 5.495-503; Schmidt 77-78; E. Jachimowicz en C. Blacker y M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies* (Londres, 1975), 170 n. 31.

32. 86.28-30; Kingsley (1993a), 54-56.

33. 86.30-87.4. En 86.37-38 (2.61 *ad init.*) Alejandro insiste en que, en este pasaje, sigue a Empédocles.

34. 87.4-10. Sobre este pasaje en Filón y su relación con el debate estoico acerca de las propiedades del agua del mar, cf. Gronau 94-6.

35. «De igual modo» porque —como se nos dirá enseguida— es otro ejemplo de la transformación de los elementos. La ausencia de un verbo en el texto armenio es observada por *NBHL*, i. 55, col. 3, pero su insinuación de que el nombre *gološi* pudiera ser un —tácito— verbo es tan innecesaria como inverosímil: sobre el estilo elíptico de la traducción armenia véase Kingsley (1993a), n. 8. Sobreentender el *etew* («devino», «nació») de la cláusula anterior ayuda a aclarar el significado. Para *od* = *aer* cf. *ibíd.*, n. 12.

36. Or *yerkere coreal xonawut iwinn jur etew. noynorinak ew od i jroy ew yerkere i ver gološi, orpes i batanisd sovoreal e linel. k'anzi anosreal jermut'eamb jroy, est ar i mimeans tarerc'n barkawor p'op'oxman* (*Prov.* 2.61, 87.10-16).

37. Filón usa la misma expresión de nuevo en *Prov.* 2.100 (108.22-24); cf. *De aeternitate mundi* 109-111, un pasaje al que ya hemos aludido más arriba (n. 25).

38. Ps.-Plut. *Placita* 2.6.3 = Emp. A49b. Compárese el claro paralelismo en las descripciones idénticas, propuestas por ambos escritores, del cielo creado a partir de *aither* y del sol creado a partir de fuego: capítulo 2 nn. 17, 32.

39. «Sudor»: Emp. B55 y *Prov.* 2.66 (90.26-7), donde el lenguaje empleado por Filón a la hora de criticar a aquellos que comparan el mar con el sudor (90.21-6) aparece de nuevo en su ataque contra Empédocles, Parménides y Jenófanes en *Prov.* 2.42 (76. 26.38; la referencia de Hadas-Label a Lucrecio es totalmente irrelevante). Para el concepto de «humedad», la palabra *xonawut'iwon* traduce sin duda *ἰκμάς*, como en el caso de *Prov.* 2.104 (114.5). Existe una tendencia general a restringir el uso filosófico de *ἰκμάς* a Diógenes de Apolonia y Jonia (así e.g. Guthrie, ii. 374 n. 4), pero ello puede llevar a error: Diógenes se distinguía por su extremo eclecticismo, tal como ha observado Halleux (72); su uso del término debe examinarse en un contexto más amplio. Vale la pena observar que la palabra *ἰκμάς* se refiere específicamente al sudor (Arist. *De partibus animalium* 668<sup>b</sup>4) y la humedad, que, como el sudor, es propensa a la evaporización (Halleux 72 nn. 35-36). Que Empédocles empleaba la palabra, o al menos un derivado de ella, lo indica el ps.-Plut. *Placita* 5.26.4 (150.20 Mau; DK i. 296.21-22).

40. Sen. *QN* 3.24.1-3 = Emp. A68. El *orpes sovoreal ε* –literalmente «como es habitual»– de Filón y el «*facere solemus*» de Séneca poseen el mismo y único origen. En cuanto a la identidad de la fuente, no existe duda alguna. Hemos visto ya que Filón empleó la misma fuente de información en su relación sobre Empédocles, como hizo ya el pseudo-Plutarco, y Diels ha demostrado que tanto los *Placita* del pseudo-Plutarco como una cantidad importante de material en las *Quaestiones naturales* de Séneca se remontan a la escuela de Posidonio (*Dox.* 224-32). Para el origen posidonio de algunas de las observaciones de Séneca acerca de las fuentes de agua caliente en *QN* 3.24.1-3, y para el origen posidonio también de material que aparece en otros pasajes del *Sobre la providencia* de Filón, véase Gronau 94-96. Para el interés de Posidonio por fuentes de agua y baños de agua caliente, cf. K. Reinhardt, *Poseidonios* (Múnich, 1921), 116-19, 166-74; para su interés por volcanes y fenómenos análogos en Sicilia y sus alrededores, Estrabón 1.3.9-10, 6.1.6, 6.2.1-11 con W. Theiler, *Poseidonios* (Berlín, 1982), ii. 18, 53-55, Sen. *QN* 2.26.4-7.

41. Cf. también Gilbert 304 n. 1; capítulo 6, con refs. en nn. 2, 5-6.

42. Burnet (1930), 240; W. Kroll, *RE* Suppl. vi. 431; Bollack, iii. 227-228.

43. Pi. *Ol.* 12.19, Diod. 4.23.1, 4.78.3, Estrabón 6.2.9; Freeman, i. 76-77, 166 y n. 1, 417-419. Aludido por Empédocles: Ps.-Arist. *Problemas* 937<sup>a</sup>14-16 = DK i. 296.8-9.

44. Para los rasgos básicos de la llamada *Vetusta placita*, véase KRS 5, y de manera más detallada *Dox.* 224-32 con n. 40 más arriba; pero a propósito del «Aëtius» de Diels véase Kingsley (1994a), 235 n. 3 *ad fin.* Para la alusión a *miliaria* en la referencia de Séneca a los baños de agua

caliente, cf. Kroll, *RE Suppl.* vi. 431-432; para su alusión a los baños en Bayas, Gronau 94-95.

45. Diod. 4.78.3. Sobre las propiedades curativas de los baños de vapor sicilianos véase Freeman, i. 417, 419. La actividad volcánica en torno a Sicilia se asoció invariablemente a vapores y nieblas, aunque no todos fueran tan beneficiosos. Cf. Freeman, i. 166-167, 519-520, 525-529 (Palici); Estrabón 6.2.8, *Aetna* 330-339, etc. (Etna); Estrabón 6.2.10 (Thermessa).

46. Lehrs 153, 168-170; Kahn 140; Schmidt 75-81, 87-101.

47. B100.5, 7, 18, 24. Compárense los comentarios de West sobre el sentido de *aither* para los trágicos (1982), 5 («se refiere no sólo al brillante aire superior, sino también a la arena en la que retozan tormentas, vientos y nubes, y para el aire que nos rodea, el aire que inspiramos y expiramos. Incluso las fétidas exhalaciones de Cíclope Polifemo tras su festín de carne humana pueden denominarse *aither*...»). Cf. también capítulo 2 con n. 15 sobre el texto de Parménides αἰθήρ ξυμός, B11.2.

## EL ENIGMA

Por más que sus intérpretes llegaran a equiparar el *aer* empedocleo con el elemento aire, para Empédocles dicha asociación carecía totalmente de sentido. No haberlo entendido así ha llevado a la crítica a buscar indicios de la identidad de los dioses enumerados en los fragmentos empedocleos con los que iniciamos nuestra investigación en el lugar incorrecto. Como ya hemos advertido,<sup>1</sup> la razón fundamental que llevó a equiparar a Hera con el aire es el propio término *aer*. Pero Empédocles denominó *aither* al elemento, y no existe justificación alguna para identificar a la Hera empedoclea con *aither*. Al contrario, cuando Hera pasó efectivamente a ser asociada, en los círculos estoicos, con el aire, lo fue precisamente para poder ser equiparada con *aer* (inferior, húmedo y femenino), mientras que Zeus representaba el *aither* —masculino y cálido— que yacía sobre ella.<sup>2</sup>

Existe también la idea, ya en Homero, de Hades como gobernante de un reino oscuro y nebuloso. Dicha idea acabaría por constituir la base de la interpretación alegórica de Hades como representación de la oscura región de *aer* en

torno a la tierra, así como debajo de ésta.<sup>3</sup> Pero ¿qué relación podía guardar todo ello con Empédocles? La respuesta se ha buscado en la interpretación neoplatónica de las *Purificaciones* empedocleas, según la cual la cueva cubierta a la que descienden las almas caídas no es una cueva en sentido literal, sino un símbolo del mundo en que vivimos. Por su parte, la región tradicionalmente asignada al infierno fue, según la misma interpretación, transferida por Empédocles a la superficie de la tierra y al aire que nos rodea. Aplicado al poema cosmológico empedocleo, ello parecería justificar la equiparación de su elemento aire con Hades: «Empédocles situó a Hades en el reino del aire».<sup>4</sup>

No es éste el momento de examinar lo poco que ha llegado hasta nosotros de las *Purificaciones* y de establecer hasta qué punto se sostiene la interpretación neoplatónica. Hay dos detalles, no obstante, que vale la pena observar. En la época moderna los influyentes puntos de vista de Rohde al respecto han constituido la mayor defensa de la interpretación neoplatónica. Pero el recurso de Rohde a una «tradición concreta» en favor de la interpretación—queriendo decir con ello tradición neoplatónica concreta—sigue constituyendo un notable ejemplo de ingenuidad histórica. Sabido es que los neoplatónicos habían desarrollado su propia interpretación (por lo demás, sumamente creativa) de la filosofía presocrática. Aparte de eso, el único argumento positivo presentado por Rohde se limitaba a que la idea según la cual las almas caerían a un mundo subterráneo en sentido literal y no «al Hades de este mundo» era «refutada [...] por el sentido común (pues Empédocles cae del cielo a la tierra y no, ¡Dios nos libre!, al Hades)». Es importante, con todo, detenerse y pensarlo dos veces antes de invocar argumentos de este tipo en un contexto así. Baste mencionar sólo un ejemplo al respecto: a Milton poco le importaba «el sentido común» cuando —unos dos mil años después de Empédocles— describió a sus ángeles como «caídos [...] del Cielo al infierno más profundo; ¡Oh, caída!». Es un hecho

conocido que el mito tiene tanto que ver con «el sentido común» como lo tiene la vida.<sup>5</sup>

En segundo lugar, resulta como mínimo irónico que los dos estudiosos que, en los últimos años, han defendido con mayor ahínco dicha interpretación lo hicieran inmediatamente después de criticar por extenso el error cometido por la crítica del *Gorgias* platónico a la hora de distinguir, en cuanto fuentes del mito que se describe en dicho diálogo, entre el narrador original al que se refiere Platón y el intérprete alegórico de la historia también mencionado por Platón. Mayor ironía suponen otras conclusiones según las cuales «el siciliano o italiano» al que Platón alude entre insinuaciones como inventor de la historia es sólo la persona que relata el mito y no su intérprete; y que, mientras la persona que interpreta el mito lo alegoriza equiparando el mundo subterráneo con nuestra vida en la tierra, el encargado de relatar el mito describe probablemente una *katabasis* en toda regla, es decir, un descenso al reino de los muertos.<sup>6</sup>

En el caso de las *Purificaciones* empedocleas, la persona que relata el mito es, obviamente, Empédocles. Pero ¿quién es el intérprete? Que el propio Empédocles hubiera anulado los elementos dramáticos de su poema introduciendo su propia interpretación alegórica no es, precisamente, la hipótesis más atractiva. Añádase a ello que no nos ha llegado ni siquiera el mínimo rastro de dicha explicación entre sus escritos, por más que nada hubiera sido más útil para los neoplatónicos que poder citar dicha explicación para defender así su propia interpretación. Así que, por ejemplo, Porfirio, en el famoso pasaje en que compara la «caverna cubierta» empedoclea con la «caverna subterránea» descrita en la *República* de Platón, se ve obligado a citar únicamente la fuente platónica en defensa de su tesis central, según la cual en ambos casos la caverna constituye un símbolo de este mundo.<sup>7</sup> Incluso más significativo resulta un pasaje de Plotino en el que se afirma, acerca de la cuestión de la caída de las almas y de su significado exacto, que Empédocles:

reveló ni más ni menos lo que Pitágoras y sus discípulos solían revelar sobre éste y muchos otros temas. En su caso, la falta de una afirmación clara al respecto se entiende perfectamente porque escribió poesía. No nos queda, por tanto, otra solución que acudir al divino Platón...

Sólo que, por lo que respecta a Empédocles, Plotino estaba perfectamente dispuesto a llenar los huecos que quedaban: suponiendo que Empédocles también equiparó su caverna con nuestro mundo porque, en cuanto predecesor de la filosofía platónica, eso era precisamente lo que debía hacer. Cuando Plotino vuelve a la cuestión de la «caverna» a la que –según Empédocles y Platón– descienden nuestras almas, su observación apenas puede ser más reveladora: «se refiere –supongo (δοκῶ μοι)– a la totalidad de la existencia».<sup>8</sup> Dicha afirmación adolece de todas las marcas propias de la creativa interpretación de los filósofos más antiguos que distingue a los neoplatónicos. Particularmente, la excesiva necesidad demostrada por Plotino de calificarse a sí mismo incluso a la hora de mencionar a Platón hace que la referencia de Rohde a «la tradición definitiva» o el recurso de Dodds a la «autoridad antigua» adquieran un aspecto muy diferente.<sup>9</sup> Interpretaciones vacilantes devienen dogmáticas y acaban siendo entendidas como correctas simplemente porque han sido pronunciadas con tanta certeza. Esta predecible cadena de acontecimientos humanos supone un peligro enorme tanto para el historiador de las ideas como para el historiador de los hechos.

De hecho, incluso si aceptáramos como correcta la interpretación neoplatónica de las *Purificaciones* empedocleas, ello todavía no justificaría la equiparación de Hades con el elemento aire. Existe un aspecto fundamental a este respecto que suele pasarse por alto: cuando alude a Hades con este sentido alegórico, la filosofía platónica expresa claramente lo que quiere decir. Casi sin excepción se refiere

al mundo sublunar, a la oscura región del aire dentro de la sombra de la tierra, la región terrestre de la atmósfera que rebosa del sufrimiento y lamento de las almas terrestres.<sup>10</sup> Se trata, por supuesto, de la región cósmica inferior de «este mundo», a la que el alma caída está condenada mientras permanece en ella. Por su parte, para Empédocles, identificar su Hades con el elemento aire equivale a identificarlo, tal como ya hemos visto, con *aither*. Pero para Empédocles *aither* es sobre todo el reino del cielo, la más remota región del universo.<sup>11</sup> El alma no cae al *aither*; al contrario, si acaso el alma cae del *aither*, del cielo, y vuelve a subir cuando finalmente escapa a la encarnación.<sup>12</sup> Carece de sentido equiparar *aither* con Hades porque, se mire como se mire, son diametral y fundamentalmente opuestos. Es importante advertir también que cuando los filósofos platónicos efectuaron su interpretación del pensamiento empedocleo, su visión del mundo era radicalmente diferente a la del propio Empédocles. Para ellos, incluso el cielo, *ouranos*, era un estado inferior, un estadio hacia la encarnación: el alma tenía su origen más allá, en las regiones inmateriales.<sup>13</sup> Por su parte, para Empédocles el cielo es el lugar de origen y el lugar final de regreso: región de libertad, no de sufrimiento o perdición, o incluso de transición.

Queda la cuestión, no por última menos importante, del propio poema cosmológico. Se nos dice con gran convencimiento que «en la cosmología de Empédocles no hay lugar para la Casa de Hades: el verdadero reino de la muerte es esta existencia en la tierra», y que no debemos considerar a Empédocles como un chamán, porque «ni siquiera desciende al infierno», como haría cualquier chamán que se preciara.<sup>14</sup> Dichas afirmaciones se entienden claramente si las comparamos con un verso de Empédocles que, no sin nuestro debido a su contenido, Diels ocultó al final del poema cosmológico, por más que, casi con toda certeza, deba figurar al principio de la obra. En él el filósofo asegura a su discípulo que, como resultado de lo que aprenderá en el poema:

retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.<sup>15</sup>

Nada hay que justifique eludir el sentido literal de esta notable afirmación o intentar interpretarla sólo de manera alegórica.<sup>16</sup> Al contrario, debe entenderse a la luz de afirmaciones similares, presentes en la literatura griega tanto anterior como posterior a Empédocles. Desde luego, si es posible retornar del Hades el vigor de un hombre muerto, entonces el Hades no puede ser «esta vida en la tierra», tal como sostiene la filosofía platónica. Y, más aún, cuando nos fijamos —como es nuestro deber— en las palabras escogidas por Empédocles a la luz de los usos propios de la poesía épica y las comparamos con la fraseología habitual empleada a lo largo de la historia de la literatura griega para expresar la idea del retorno de los muertos a la vida, hemos de concluir inevitablemente que, en este pasaje, Empédocles quiso, de manera muy consciente, evocar el tema de una *katabasis*, de un descenso en toda regla al mundo subterráneo.<sup>17</sup> No debería sorprendernos: un Hades subterráneo es precisamente lo que cabe esperar de Empédocles en el contexto de la magia y misticismo propios de la Italia meridional de su tiempo, por más que en siglos posteriores se le atribuyeran ideas extrañas al respecto.<sup>18</sup> El Hades empedocleo no puede ser el aire que rodea la tierra, y no digamos el *aither* del cielo. Además, según el propio Empédocles, como veremos enseguida, *aither* no es un elemento que esté presente de manera importante en la propia tierra.

Las ecuaciones Hera-*aither* y Hades-*aither* pueden, por tanto, descartarse. Nos queda sólo un posible candidato, Zeus, y nadie se ajusta mejor al papel. La idea de que Zeus tiene su morada en el *aither*, en lo alto del cielo, es quizá la tradición religiosa que más ha perdurado desde Homero hasta el final de la Antigüedad. Para cualquier griego, el *aither* es donde Zeus se siente como en casa.<sup>19</sup> A la inversa, la famosa división

del cosmos propuesta en la *Iliada* establecía que «el ancho cielo (*ouranos*) en el *aither* y las nubes» pertenece a Zeus.<sup>20</sup> La tendencia a asimilar el *aither* con Zeus es antigua, mucho más antigua que Empédocles, y casi tan generalizada.<sup>21</sup> El propio Empédocles, como ya hemos visto, aplicó al aire el epíteto tradicionalmente reservado para Zeus.<sup>22</sup> En el decisivo fragmento 6, su descripción de Zeus como «brillante» (ἀργής) concuerda exactamente con su insistencia, en otros pasajes, en la brillantez del elemento *aither*. Empédocles describe asimismo perfectamente la claridad del cielo del Mediterráneo.<sup>23</sup> Por su parte, la afirmación, formulada por estudiosos recientes, según la cual la identificación del Zeus empedocleo con el aire es una invención moderna, queda claramente refutada por los hechos.<sup>24</sup>

El recurso por parte de Empédocles a un epíteto reservado específicamente a Zeus para calificar el aire merece un breve comentario aparte. A Empédocles se le ha imaginado siempre, sin demasiada sutileza, como a un filósofo que, por casualidad, registró sus ideas en verso. Pero se distingue también por su sutileza, y ésta radica precisamente en su relación con Homero. Aunque Diels había ya anotado sus ediciones de los fragmentos de Empédocles con largas listas de ecos y paralelos homéricos, a críticos posteriores les ha correspondido mostrar cómo, por regla general, la elección de dichos ecos es intencionada y los paralelismos cumplen una función determinada. El público empedocleo conocía tan bien los poemas homéricos que Empédocles, tomando prestada solamente una palabra poco corriente del corpus homérico, ya era capaz de evocar al punto el contexto de dicha palabra. Y empleando conjuntamente dos o tres palabras que también aparecían juntas en Homero, podía evocar gráficamente toda una escena. La preferencia lingüística mostrada por Empédocles —incluso su gusto aparente por el neologismo— se basa, sin duda alguna, en una muy clara conciencia del modo en que una determinada palabra había sido empleada ya por Homero. Todo indica que en el caso de

Empédocles, como en el caso de Parménides anteriormente, este arte de evocación y sutil transposición era precisamente eso: una cuestión de metodología premeditada y técnica consciente.<sup>25</sup> Este arte alusivo es, desde luego, también un arte de hablar indirectamente: el arte de insinuar, de decir más de lo que uno parece decir. Para Aristóteles, ello no merece lugar alguno entre los escritos de un filósofo: se trata de un aspecto más del uso vago, implícito y críptico del lenguaje por parte de Empédocles, que Aristóteles denunció como pretencioso, fraudulento y propio de escamoteadores.<sup>26</sup> Pero si queremos entender al filósofo de Agrigento como lo que realmente es, resulta más útil advertir que su interés por comunicar más de lo que inmediatamente se oye o se ve lo acerca, por un lado, a la figura del filósofo-poeta del cercano Oriente, con sus enigmas, alusiones e insinuaciones, y, por otra, a los rapsodas y sofistas griegos, para quienes los enigmas, las insinuaciones y la interpretación de Homero estaban íntimamente relacionados.<sup>27</sup>

Bollack ha contribuido en gran medida a poner de manifiesto este aspecto de la filosofía de Empédocles. Pero, al mismo tiempo, cometió el error de equiparar un tipo de sutileza con otro aplicando ideas del postsimbolismo francés acerca de la naturaleza de la poesía al estudio de la literatura antigua.<sup>28</sup> Todo ello ha contribuido a esclarecer las cosas, pero también a confundirlas. El arte de la alusión en Rimbaud o Mallarmé no tiene, por definición, límites fijos. Para Empédocles sí que los tiene. El objeto principal de la alusión –los poemas homéricos– era fijo y la elección de una alusión se llevaba a cabo por el efecto específico que aquélla produce cuando un término o imagen son transferidos de un contexto determinado a otro. El contexto original en Homero es el que da la información y el que decide. A la luz de estas consideraciones generales resulta difícil dejar de concluir que cuando Empédocles denomina el aire con el nombre con el que Homero se refiere a Zeus, no está sino dando a entender que su propio aire y el Zeus de Homero o

bien están íntimamente relacionados, o bien son simplemente la misma cosa. Para un lector moderno estos juegos de inferencia pueden parecer subjetivos e incluso ingenuos. Como a Aristóteles, nos gusta dar un golpe sobre la mesa e insistir en que la filosofía no consiste sino en poner las cartas boca arriba y llamar a las cosas por su nombre. Pero lo cierto es que, en el fragmento 6, Empédocles ha introducido un enigma poético.<sup>29</sup> Si hubiera dicho lo que quería decir directamente, no habríamos tenido ningún problema en descifrarlo. También nos ha dado pistas que somos libres de utilizar o no. El empleo del epíteto «amontonador de nubes», propio de Zeus, aplicado al aire es una clara insinuación, que Bollack, en cambio, se vio obligado a pasar por alto porque cometió el error de equiparar a Zeus con el fuego: «El epíteto comúnmente asociado con el nombre de Zeus es atribuido a un elemento que, según Empédocles, no le pertenece. Es imposible ver qué significado pudo haber tenido».<sup>30</sup> Al contrario, la pista simplemente confirma lo que es, en cualquier caso, una conclusión inevitable: el *aither* empédocleo corresponde no a Hera o a Hades, sino a Zeus.

Quedan Hera y Hades, tierra y fuego. Descartemos, para empezar, cualquier identificación de Hera con el fuego. Nada hay que la justifique. Es verdad que Hera aparece equiparada con el aspecto ígneo de *aer* en Tzetzes, «porque Hera es la madre de Hefesto».<sup>31</sup> Pero, tanto en marco temporal como en mentalidad, Tzetzes (siglo XII d.C.) está muy alejado de Empédocles. Más cercano a éste en ambos aspectos lo está Plutarco, que no es tan sucinto como Tzetzes. Al contrario, demuestra más prudencia que éste y afirma que «Hera representa el *aer*, y el nacimiento de Hefesto representa la transmutación de *aer* en fuego».<sup>32</sup> Resulta ocioso subrayar cuán ajena a Empédocles es esta idea de transmutación.

Mientras que nada puede justificar la identificación de Hera con el fuego, las razones para identificarla con la tierra resultan muy poderosas, casi como si la equiparación se hubiera afirmado explícitamente. En el fragmento 6

Empédocles se refiere a Hera con el epíteto «fértil» (*pheresbios*). Se trata de un epíteto reservado, en Hesíodo y en los poemas homéricos, a la tierra y a su fertilidad.<sup>33</sup> Como Guthrie ha indicado, «el epíteto reservado a Hera enseguida nos hace pensar en la fértil tierra».<sup>34</sup> Pero la cuestión es más compleja. Como el propio Guthrie (junto a estudiosos anteriores) también ha recalado, Empédocles escribió según los parámetros de la tradición épica y tomó como su punto de partida el lenguaje y las convenciones de los poemas homéricos y hesiódicos.<sup>35</sup> Ello nos trae de nuevo a la cuestión del uso intencionado por parte de Empédocles del arte de la alusión. De acuerdo con lo enunciado más arriba, resulta altamente probable que el adjetivo escogido en este caso no sea sólo descriptivo, sino también prescriptivo: una indicación indirecta, pero muy clara y deliberada, de que, para él, Hera se refiere a la tierra. Aunque sutil, este juego de alusiones resulta también sumamente simple. Con todo, la opinión común es que Empédocles transfirió el epíteto tradicional «fértil» de la tierra al aire, y a continuación se refirió con él a Hera, «según su costumbre de adaptar a un nuevo contexto términos ya aceptados».<sup>36</sup> Si acaso, este intento de explicación refleja el caos de las teorías sobre el lenguaje en boga durante el siglo xx. El «nuevo contexto» radica precisamente en la transferencia del epíteto relativo a la tierra a Hera. Es aquí donde yacen la sutileza y la transposición, y no en una especie de malabarismo conceptual que nadie podía confiar en seguir. En el caso del fragmento 6 se trata solamente de un claro indicio en el propio enigma.

En Empédocles la equiparación de Hera con la tierra no resulta más sorprendente que su identificación de *aither* con Zeus. Desde el punto de vista del culto, Hera estaba íntimamente relacionada con la fertilidad no sólo humana, sino también de la tierra, y ello en especial en el Occidente griego.<sup>37</sup> Además, las pruebas tienden a sugerir que, mucho tiempo antes de que la identificación de Hera con *aer* se convirtiera en moneda común, la equiparación de Hera

con la tierra era aceptada precisamente en los círculos a los que con mayor probabilidad Empédocles puede asociarse.<sup>38</sup> Finalmente, pero no por ello menos importante, resulta saludable tener en cuenta que la fecundidad y fertilidad de la tierra de Sicilia eran de tal calidad que se habían convertido en legendarias.<sup>39</sup>

Llegamos por último a Hades. Bollack sostuvo que Hades «est le dieu chthonien, très exactement».<sup>40</sup> Pero, desde luego, nada es exactamente ctónico: el término poseía sentidos muy amplios. Era lógico que a Hades se le aludiera con el adjetivo «terrestre» al compararlo con las divinidades celestiales del Olimpo.<sup>41</sup> Sin embargo, a la hora de describir a Hades y su reino, ambos aparecen siempre situados *bajo tierra* (ὄς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει). Para un griego de la época de Empédocles era natural establecer una marcada distinción entre la tierra (*gaia* o *chthōn*) y Hades.<sup>42</sup> Existía una buena razón para ello. Para los griegos nada había más cercano, íntimo y tangible que la tierra. Hades, en cambio, siempre constituía, por definición, «la alteridad». Por más que su reino ya no estuviera limitado a zonas remotas dentro de la tierra y saliera hacia la atmósfera, se seguía pensando que era remoto y estaba escondido.<sup>43</sup> Ello explica que, aunque en teoría la equiparación de Hades con la tierra nunca había resultado más verosímil,<sup>44</sup> la primera alusión al respecto data de la época romana, una inferencia excesivamente simplista de la costumbre griega de referirse a Hades como el «Zeus terrestre».<sup>45</sup> Existe también la cuestión del elemento tierra. Al referirse a él, Empédocles emplea la palabra *gaia* con la misma frecuencia con la que emplea el término *chthōn*. *Gaia* –incluso más que *chthōn*– es, desde el punto de visto mítico y gramatical, femenino.<sup>46</sup> Menos mal. Como ya hemos visto, queda sólo un elemento que Hades pueda representar, y no es tierra sino fuego.

La «innovación» decimonónica acertaba, después de todo, a explicar el fragmento 6: Zeus es aire; Hera, tierra; Hades, fuego, y Nestis, agua. Por otra parte, las dos tradi-

ciones antiguas andaban erradas y no cuesta ver por qué. La razón que fundamenta la tradición que se remonta a Teofrasto —que Zeus es aire; Hades, aire, y Hera, tierra— es perceptible: la explicación parece razonable, pero eso es todo.<sup>47</sup> Por su parte, la tradición que interpretaba a la Hera empedoclea como aire y a Hades como tierra, constituye una burda proyección sobre Empédocles de ideas típicamente estoicas: un ejemplo clásico del nefasto principio de la «acomodación» (συνουχαιοῦν), el principio empleado de manera muy consciente por los estoicos para hacer de autores anteriores portavoces de sus propias ideas. Quien asegura que Empédocles equiparó a Hera con aire no hace sino citar la autoridad del filósofo para conferir así a dicha identificación el prestigio de una autoridad respetable.<sup>48</sup>

Precisamente una de las menores ironías de los estudios sobre Empédocles es el deseo mostrado por Diels y todos los críticos posteriores de atribuir la identificación de Hera con el aire y de Hades con la tierra tanto a Teofrasto como a Empédocles. Hoy en día ya no es posible compartir sus tesis y afirmar que todo lo que dijo Teofrasto debe ser cierto y que las falsas interpretaciones del pensamiento presocrático aparecieron sólo en siglos posteriores —por más que se ha de advertir que la creciente buena voluntad, desde los tiempos de Diels, de admitir que la verdad es probablemente muy diferente, se ha mantenido sólo a un nivel teórico. En la práctica, el daño causado por la interpretación teofrástica —y, en consecuencia, aristotélica— del pensamiento presocrático ha empezado apenas a reconocerse.<sup>49</sup> Es verdad que, en este caso concreto, Teofrasto parece haber identificado correctamente dos de las cuatro divinidades empedocleas, cosa que no se puede decir de la otra explicación. Y, sin embargo, eso no basta. El quid de la cuestión es, sin duda, la identidad de Hades, y, en cuanto guías para entender los factores reales que subyacen a las atribuciones de Empédocles, tanto Teofrasto como los comentaristas posteriores resultan igualmente inútiles.

Sin disponer, aparentemente, de una tradición que nos pueda guiar, la única manera de avanzar es hacerlo paso a paso. En Empédocles la identificación de Hades con el fuego no tiene nada que ver con las tradiciones convencionales y canónicas del pensamiento filosófico griego. Pero nos acerca al umbral de un mundo muy diferente: un mundo que aparece mencionado sólo en la poesía, la leyenda y la tradición esotérica. Antes de penetrar en ese mundo, debemos aclarar todavía la opinión empedoclea acerca del origen y la naturaleza del sol.

## NOTAS

1. Capítulo 2 con n. 3; capítulo 3 y n. 9.
2. Buffière 106-116. La idea posterior que establece también una identificación de Hera con *aither* (*ibid.* 537-538; cf. Tzetz. *Alleg. II.*, Proleg. 272) no era sino una reelaboración escolástica de la alegoría estoica, una vez que a Zeus se le había adscrito un papel que no poseía relación con elemento alguno, como queda claro en Porph. *frs.* 355-356 Smith = Περὶ ἀγαλμάτων, *frs.* 4-5 Bidez; nada de esto tiene que ver con Empédocles. Para la identificación por parte de Tzetzes de Hera con «el aire de fuego» (i.e. *aither*), véase más abajo n. 31.
3. Capítulo 2 y n. 4.
4. Burkert 363 y n. 70. Para los textos antiguos que presentan la interpretación platónica de las *Purificaciones*, véase Diels (1901), 150-152, 154-5; Sturz 448-456. Aparte de Burkert, Rohde y Dodds (véanse las notas siguientes), la interpretación ha sido casi unánimemente aceptada, y la mínima, aunque constante, oposición—Wilamowitz (1935), 489; Rathmann 100-1; Thomas 119; Zuntz 200-205, 262-263; Mansfeld, XIV. 285 n. 59—, silenciada. La ambigua postura adoptada en KRS 316 elude la cuestión.
5. Rohde 493 n. 75; Milton, *Paradise Lost* 5.541-542. Para el trasfondo histórico de la idea de Milton, véase G. McColley, *HTR* 31 (1938) 21-39.
6. Dodds (1959), 296-297 y Burkert 248 n. 48, a propósito de Pl. *Gorg.* 493a-b.
7. *De antro nymphaeum* 8, citando a Emp. B120 y Pl. *Rep.* 514a, 517a-b.
8. Plot. 4.8.1.17-36. Sobre el pasaje, y las fuentes de Plotino, véase Burkert en J. Mansfeld y L.M. de Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Prof. C. J. de Vogel* (Assen, 1975), 137-146; T. Gelzer, *MH* 39 (1982), 101-131; Mansfeld, VII. 131-156 y (1992), 217 n. 33, 300-302, 305.
9. Rohde 403 n. 75; Dodds 174 n. 114. Las observaciones de Dodds resultan sorprendentes a la luz de su familiaridad con los «ingenuos malentendidos» que caracterizan buena parte del neoplatonismo: cf. su *Proclus: The Elements of Theology*<sup>2</sup> (Oxford, 1963), p. xi. En especial, ha insistido correctamente en la tendencia de los neoplatónicos a explicar todo aquello que era enigmático en cualquier filósofo fuera de Platón—así como aquello que era enigmático en el propio Platón— basándose en los principios e ideas platónicas (*ibid.*, p. xii, citando pero no entendiendo correctamente a Procl. *Tb. Pl.* 1.2: ἀλλαχόθεν τὴν σαφήνειαν ἀνευρίσκοντες significa claramente elucidar a partir de otros pasajes de Platón, no a partir de otros escritores). Para observaciones generales sobre la interpretación neoplatonizante de Empédocles, cf. O'Brien (1981), 86-87, 101-107 y esp. L.G.

Westerink en J. Pépin y H.D. Saffrey (eds.), *Proclus: Lecteur et interprète des anciens* (Paris, 1987), 110-111.

10. Véase esp. Jenócrates, *fr.* 15 Heinze = *fr.* 213 Isnardi Parente; Heraclid. *frs.* 95-6; Plut. *Moralia* 591b-c, 942f-943c, 944a-b, 1007e; Procl. *In Cratylum* 83.24-84.1 Pasquali, *Rep.* ii. 133.10-11; Hermias, *In Phaedrum* 161.6-7 Couvreur; Olymp. *In Gorgiam* 245.26-29, 259.15-16 Westerink; Wehrli 92-93; Burkert 366-367; Boyancé, *REG* 65 (1952), 334; Cumont (1942), 124-39. Sobre la definición del mundo sublunar en cuanto «región alrededor de la tierra», véase Kingsley (1995a), § III, y para la directa asociación entre la tierra y la región que llega hasta la luna, adviértase también la idea según la cual la luna está poblada por *daimones* terrestres (Plut. *De gen.* 591c; Cumont, *op. cit.* 198-199). Adviértase que Jámblico fue más lejos y confirió la región entre la tierra y la luna a Perséfone (= la luna) y el espacio entre la luna y el sol a su marido (= el sol: Lyd. *Mens.* 167.23-168.2); pero el objetivo de dichas atribuciones, según el extraordinariamente complejo análisis de la realidad propuesto por Jámblico, no era sino mostrar que, juntas, estas dos regiones representaban las áreas más próximas a la tierra en el universo (más abajo, con n. 13). Para Perséfone como la luna, cf. Cumont, *op. cit.* 185 n. 2, 197-198; y para la asociación de Hades con el sol, capítulo 5.

11. Capítulo 2; capítulo 3 n. 31.

12. Emp. B146-7; cf. los pitagóricos *Versos áureos* 70, Dieterich 89 n. 2 y 103-108, Burkert 361 nn. 55-56. Adviértase que era normal referirse a este lugar celeste como el hogar o «palacio» de Zeus (e.g. Eur. *Or.* 1683-1690); cf. Emp. B142, con C. Gallavotti en *Le Monde grec: Hommages à Claire Préaux* (Bruselas, 1975), 155-157.

13. Burkert 365; Finamore 59-64, 130-155. Para el cielo como estado inferior, véase capítulo 2 n. 17.

14. Kahn (1971), 27 n. 50, 33.

15. B111.9: ἄξεις δ' ἐξ Αἰδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός. Cf. más abajo, capítulo 15 con n. 1; Kingsley (1994d); y para la palabra μένος, Onians 51-52, 194.

16. Véase Burkert, 153-154; más abajo, capítulo 15.

17. Compárese sobre todo *Dem.* 335-338 (ὄφρ'... ἀγνὴν Περσεφό-  
νειαν ... ἐς φάος ἐξαγάγοι), pero también Eur. *Alcestis* 359-362 (σ' ἐξ  
Ἄιδου λαβεῖν, κατῆλθον ἄν ... ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον), Isócrates,  
*Busiris* 8 (ἐξ Αἰδου τοὺς τεθνεώτας ἀνήγειν), Hermesianax *ap.* Athenaeus  
597b = *OF* test. 61 (ἀνήγαγεν ... Αἰδόθεν), Schol. Eur. ii. 227.8 Schwartz  
(ἀνήγαγεν ἐξ Αἰδου), Plut. *De sera* 566a, Luc. *Menippus* 6; Clark 102-3,  
108-14. ἐξάγειν tenía en la épica más antigua un significado muy específico:  
*Il.* 1.337, 13.379, *Od.* 14.264, Hes. *Th.* 586, etc. Sobre la historia de la  
noción de ψυχαγωγία o evocación, que adquirió acepciones metafóricas  
propias, cf. Burkert (1962), 47.

18. Cf. Dieterich 107-111 y (1911), 471-473; Burkert 153-156, 364. La teoría de Kahn según la cual no existe lugar alguno «para la casa del Hades en la cosmología de Empédocles» se refiere sin duda a la idea extraordinaria, inspirada por Erich Frank, de que la tierra esférica es incompatible con un Hades subterráneo; cf. Dodds (1959), 297-298, Burkert 305 n. 30, 357-358. Todo esto carece de fundamento alguno. El hecho de que, desde Platón y hasta época reciente, el infierno o el Hades hayan sido situados dentro de una tierra esférica lo dice todo: Pl. *Phd.* 108e-114c; Stewart 94-111; Neugebauer 373; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Parte 3, Suplemento, Cuestión 97, Art. 7; Giordano da Rivalto, *Prediche* (Florencia, 1739), 22; G. Rowell, *Hell and the Victorians* (Oxford, 1974), 155. El argumento empleado por Servio (acerca de Virg. *Aen.* 6.127) según el cual no puede haber un Hades subterráneo porque la tierra es una esfera sólida, no puede aplicarse a Empédocles, ni tampoco a al menos algunos de los estoicos (cf., más abajo, capítulo 6; *SVF* iii. 264.1-6); más tarde (capítulo 13) veremos que los factores clave fueron los que llevaron a la proyección de Hades fuera de la tierra esférica. Sobre las absurdas limitaciones de lo que Frank considera necesario o imposible en el pensamiento griego, véase de Santillana 190-201. Para la naturaleza esférica de la tierra empedoclea, véanse Millerd 63 n. 6 y Burkert 305 con capítulo 8 n. 5 más abajo.

19. αἰθέρι ναίων: *Il.* 2.412, *Od.* 15.523, Hes. *Op.* 18, Theognis 757, etc. Cf. Eur. fr. 487; Cook, i. 25-6.

20. *Il.* 15.192. Cf. Eur. frs. 839, 985; Kahn 135-137.

21. Cook, i. 27-33; Buffière 108-9.

22. B149 con capítulo 3 n. 18.

23. Emp. B21.4 (ἀργέτι ἀνγή), B98.2; Traglia 152; capítulo 2 n. 11.

24. Capítulo 3 n. 3.

25. Véase sobre todo Bollack, i. 277-285 y e.g. iii. 493; para la adaptación de las palabras homéricas, O'Brien 267 y Gemelli Marciano. Para Parménides, véase sobre todo Mourelatos 1-33 y *passim*.

26. *Rh.* 1407<sup>a</sup>31-7 (= Emp. A25b) con Cope y Sandys *ad loc.*, quienes señalan que la oscuridad de dicción de la que Aristóteles acusa a Empédocles «aparece especialmente en términos simbólicos, como sucede con "Nestis", con el que en ocasiones designa los elementos». Cf. *Meteor.* 357<sup>a</sup>24-8 = Emp. A25c; Karsten 60; Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge, 1990), 23. Para la atribución por escritores antiguos del uso deliberado de enigmas no sólo a Pitágoras sino también a Empédocles —y con referencias específicas a la identificación empedoclea de elementos y divinidades en fr. 6—, véase Mansfeld (1992), 193-195 con n. 113, 213 n. 17; también H. Munding, *Hermes*, 82 (1954), 136-137, Mansfeld, *Phronesis*, 17 (1972), 30-35. Sobre la naturaleza enigmática del fragmento 6 de Empédocles, cf. también Kingsley (1994a), § VII con refs. en n. 62; más abajo, capítulo 23.

Sobre enigmas y la filosofía griega primitiva en general, véase esp. Clearjo, fr. 63 Wehrli, Huizinga 115-118, 146-152, y *passim*.

27. Pl. *Ion* 530b-542a con Richardson (1975), 65-81; J. Grangeret de Lagrange, *Anthologie arabe* (París, 1828), 118, Nicholson 166-167. Sobre Empédocles, sofistas y rapsodas, cf. esp. Diels 159-184; Morrison 55-63; Guthrie, iii. 29-31, 42-43, 269-270; más abajo, capítulo 16 n. 53.

28. Cf. las observaciones de Kahn, *Gnomon*, 41 (1969), 439-440, 447.

29. Véase más arriba, n. 26.

30. iii. 301.

31. ὁ πυρώδης (ἀήρ) ... ὄνπερ καὶ Ἥραν εἶπαμεν μητέρα τοῦ Ἥφαιστου: *Alleg. Il.*, Prolegomena 295-297. Cf. *ibid.* 272-276; *Exegesis in Iliadem* 55.5-6 Hermann.

32. *De Isid.* 363d. Cf. también Cornutus 19, 33.14-18 Lang.

33. Hes. *Th.* 693, *Dem.* 450-451, 469, *Himno homérico a Apolo* 341, *In Tellurem* 9. La importancia de estos pasajes para el empleo empedocleo del epíteto fue ya advertida por G. Thiele, *Hermes*, 32 (1897), 69.

34. ii. 145.

35. *Ibid.*; cf. Sturz 212, Thiele, *loc. cit.*

36. Wright 165; cf. Bollack, iii. 173.

37. A. Klinz, *Ἰερός γάμος* (Halle, 1933), 98-104; Guthrie, *The Greeks and their Gods* (Londres, 1950), 67-72; A. Hus, *Greek and Roman Religion* (Londres, 1962), 24. El hecho de que la atribución del cielo empedocleo a Zeus y de su tierra a Hera case cielo y tierra no es por sí mismo prueba de la exactitud de la atribución, pero es ciertamente significativo. Cf. Klinz, *loc. cit.*; Dieterich 100-105; Varrón, *De lingua latina* 5.65-67 (también Agustín, *De civitate Dei* 4.10 y 7.28 = Varrón, *Antiq. rerum divinarum*, fr. 206 Cardauns) con los comentarios de J. Collart, *Varron: De lingua latina*, Livre V (París, 1954), 184.

38. Pap. Derv. col. 22.7 con Burkert (1968), 104-105 y n. 26. La existencia de una continuada tradición itálica nos ayuda a explicar la reaparición de la identificación en la literatura latina (véase la nota anterior).

39. Cf. Aesch. *Pr.* 371; Pi. *Nem.* 1.14; Lucr. 1.728; Estrabón 6.2.3, 4, 7, 13.4.11; Diod. 5.2.4-5, 5.69.3, 11.90.1, 23.1.1, 37.2.13; Ov. *Met.* 5.481; también Freeman, i. 67 n. 1, 91-92, 540.

40. iii. 173.

41. Así e.g. Aesch. *Suplicantes* 156; cf. West (1978), 276. Adviértase la ambivalencia en la alusión común a Hades como καταχθόνιος (e.g. *Il.* 9.457, Aesch. *Ag.* 1386-1387): además de significar «hasta la misma tierra», el adjetivo sugiere también el sentido de «debajo de la tierra» (cf. *LSJ* s.vv. κατά Α II. 2, κατοῦδαίος). En cualquier caso, carece de sentido establecer únicamente una identificación entre el dominio de Hades y la tierra.

42. Hes. *Th.* 455, Semónides, fr. 1.14 West, Aesch. *Persas* 839, Pl.

*Phdr.* 249a, Cornuto 35 (74.5-8 Lang), etc. Cf. *Il.* 15.191-3; Hes. *Th.* 847-850; Richardson 145, 159. El hábito en tiempos modernos de referirse a la identificación de Hades con la tierra como algo obvio y «natural» (Millerd 31, Bignone 543, Guthrie, ii. 144, Gallavotti 173, Wright 165) delata una clara perspectiva posclásica.

43. La común etimología de Hades con el significado de «invisible» (Pl. *Gorg.* 493b, *Crat.* 403a, 404b, *Phd.* 80d con Burnet *ad loc.*; Heracl. *Alleg.* 74.6) es, desde luego, tan sólo una expresión de esta idea, no su causa.

44. Cf. Pl. *Crat.* 403a; Rohde 160 y n. 13.

45. Varrón, *De lingua latina* 5.66, con refs. en Kingsley (1994a), n. 28.

46. B. 17.18, 21.6, 27.2, 38.3, 39.1, 71.2, 85, 109.1, 115.10. La importancia del género resulta muy clara e.g. en la *Teogonía* de Hesíodo, Ferécides, *frs.* 14, 68 Schibli, y Pap. Derv. col. 22.7 (más arriba, n. 38). Cf. también Spoerri 182 n. 20; Kerschesteiner (1962), 124 n. 2; Kingsley (1994a), n. 53. Para *Chthon* como diosa, cf. Aesch. *Pr.* 205, *Eum.* 6, y West (1966), 351.

47. Kingsley (1994a), § II-V. Para la atribución a Teofrasto, véase *ibid.* 238-241.

48. *Ibid.*, § VII.

49. Véase la Introducción, con nn. 5-6.

## EL SOL

Como hemos observado, resulta inevitable concluir que Empédocles equiparó a Hades con el elemento fuego. A la hora de aceptar dicha conclusión se ha planteado, no obstante, una seria objeción. Expresada sucintamente, según nuestras fuentes, Empédocles describió una de las mitades del cielo repleta de fuego, descripción que contradice a todas luces la noción según la cual nuestro filósofo confinó el elemento fuego, o al menos una gran parte de él, a un Hades subterráneo situado en las entrañas de la tierra.<sup>1</sup>

Dicha objeción es, de hecho, nula e inválida. Como he demostrado en otro lugar,<sup>2</sup> esta teoría de un hemisferio celestial de fuego no se remonta a Empédocles, sino que se trata de una errónea interpretación de sus palabras por parte de Teofrasto. El problema surgió a partir de la descripción empédoclea de lo que sucedió al inicio de nuestro mundo. El propio Empédocles había descrito el modo en que *aither* —el primer elemento en separarse de la caótica masa original— se elevó hasta alcanzar el límite fijo del cosmos. Entonces llegó el fuego, más pesado pero más volátil. Se elevó rápidamente hacia el *aither* y se extendió por él hasta crear el hemisferio de

fuego que Teofrasto confundió con un fenómeno que existe todavía hoy. Pero las cosas no acabaron aquí. A continuación el fuego reaccionó con el *aither*, cristalizándolo y creando el cielo brillante y cristalino que brilla de manera tan espectacular en el clima mediterráneo los días de sol. Pequeñas masas de fuego quedaron atrapadas en este *aither* cristalizado, deviniendo lo que ahora entendemos como estrellas fijas. Y entonces tuvo lugar el suceso más importante. Tanta concentración de fuego en el límite superior del cosmos hizo que el universo quedara mal equilibrado por arriba. El fuego empezó a ceder, inclinando el universo y el polo celestial en el proceso, y, al hacer correr hacia abajo el límite circular del universo, el fuego se concentró en una gran bola de fuego, nuestro sol. Empédocles describió también la creación de los planetas y la luna como parte de esta transformación cósmica. Lo que hasta entonces había sido un hemisferio de fuego ya no lo era: quedó incorporado, en cambio, y sobre todo, en la órbita del sol.

No hay necesidad de recalcar la elegancia y coherencia de la descripción empedoclea: en un solo momento imaginó y explicó el origen de las estrellas, la brillante aparición cristalina de los cielos, la inclinación del polo celeste y la creación y rotación de nuestro sol. Pero está claro que a Teofrasto —a quien, al fin y al cabo, cuando se trataba de los presocráticos, le interesaba más criticarlos que entenderlos— todo esto le pasó desapercibido. Cometió, en cambio, el error de no darse cuenta de que el hemisferio empedocleo de fuego ardiente no era sino un estadio pasado en la historia del universo. No era un error inusual, pues en la Antigüedad abundan los ejemplos de autores que han malentendido descripciones, de la pluma de autores anteriores, de sucesos que tuvieron lugar en el cosmos como relativas a fenómenos todavía existentes.<sup>3</sup> Con Teofrasto es difícil, con todo, no concluir que si no hubiera cometido este error, habría cometido otros —tal como hizo a la hora de identificar las divinidades en el fragmento 6 de Empédocles.

La objeción con la que iniciamos este capítulo, la de aceptar que Empédocles equiparó a Hades con el fuego, no constituye en absoluto una objeción. Pero un examen más detallado revela que el problema subyacente no ha sido resuelto, sino simplemente cambiado de lugar. Pues ¿cómo podremos conciliar la evidente identificación empedoclea de Hades con el fuego con su repetido uso del sol como el ejemplo más importante de un fuego elemental en el mundo que nos rodea?<sup>4</sup> El sol y el mundo subterráneo poseen para nosotros connotaciones tan radicalmente diferentes que parecen excluirse mutuamente. Y por lo que respecta a la visión del mundo común entre los antiguos griegos, la distinción fundamental establecida por Aristóteles entre un reino celestial o supralunar –en el que se incluye, desde luego, el sol– y un mundo sublunar –en el que se incluye la tierra y todo lo que en ella se encuentra– ha pasado a ser no sólo representativa, sino también definitiva.<sup>5</sup>

Y, sin embargo, las cosas no son tan sencillas. En primer lugar debemos examinar en la propia poesía empedoclea las pruebas que, pese a su carácter fragmentario, han llegado hasta nosotros. En un momento determinado, Empédocles describe el proceso creativo que dio origen a los antepasados de la humanidad. El fuego, empujando hacia arriba desde las profundidades de la tierra, «levantó los ignorantes retoños» de la humanidad (ἐννευχίους ὄρητας ἀνήγαγε) y los abandonó –sin todavía diferenciarlos sexualmente– sobre la superficie de la tierra mientras se apresuraba hacia los cielos para unirse al fuego que allí se acumulaba.<sup>6</sup> Los comentaristas modernos han observado que la alusión a estos «retoños» de la humanidad en cuanto «ignorantes» posee una significación muy acentuada: estos prototipos de la humanidad fueron elevados desde la tierra en un momento en que ni el sol ni la luz del día existían todavía.<sup>7</sup> Se ha observado también que la elección lingüística por parte de Empédocles a este respecto parece insinuar que estos antepasados de la

humanidad surgieron de un lugar en las profundidades de la tierra que correspondería a lo que hoy conocemos como mundo subterráneo —el mundo gobernado por Hades—. <sup>8</sup> En otras palabras, Empédocles no sólo afirma que el fuego que, al elevarse, acabó convirtiéndose en el sol tuvo su origen en las entrañas de la tierra, sino que da a entender que la fuente de la luz del día y de la luz en general deriva en definitiva de las oscuras profundidades del mundo subterráneo. La paradoja en este caso es ciertamente notable: concuerda con la tendencia general en las descripciones de la creación del hombre y del universo tanto de Parménides como de Empédocles. <sup>9</sup>

Existe otro fragmento empedocleo al que debemos hacer referencia aquí porque parece ofrecernos un cuadro muy similar de una manera incluso más exquisita. Un verso fragmentario, que nos ha llegado a través de Proclo, afirma que «hay muchos fuegos ardiendo debajo de la superficie de la tierra» (B52). En la sección segunda de este libro advertiremos con claridad lo mucho que podremos aprender acerca de la doctrina empedoclea sobre el fuego subterráneo si situamos esta breve afirmación en su contexto histórico, geográfico y mitológico. Existe, con todo, otra implicación que merece ser señalada, no sólo por la información que nos proporciona acerca de las ideas empedocleas, sino también por la que nos aporta sobre la manera en que hemos elegido expresarlas.

En el capítulo anterior vimos cómo Empédocles empleó deliberadamente el arte de la alusión verbal para expresar más de lo que aparentemente decía: cómo, mediante el préstamo de una sola palabra en los poemas homéricos, podía evocar al punto el contexto de dicha palabra, y cómo, mediante el uso conjunto de dos o tres palabras, era capaz de evocar toda una escena. Con ello, Empédocles pasó a formar parte de una tradición que se remontaba a épocas anteriores a él pero que avanzaba también hacia el futuro. Es más importante, sin embargo, entender la precisión con

la que este filósofo empleó dicha técnica para expresar así sus ideas de manera implícita, insinuando, sugiriendo y diciendo más de lo que aparentemente decía. En el fragmento citado por Proclo, Empédocles parece afirmar únicamente la existencia de extensos fuegos por debajo de la superficie de la tierra –una afirmación, desde luego, significativa en sí misma, si consideramos evidente la identificación del dios del mundo subterráneo con el elemento fuego por parte de Empédocles–. Pero el sentido del verso no se agota aquí. Tal como Bollack ha observado,<sup>10</sup> la frase «hay muchos fuegos ardiendo» (πολλὰ πυρὰ καίεται) constituye un claro eco de una combinación de palabras prácticamente idéntica al final del canto octavo de la *Ilíada*, en el que Héctor exhorta a su ejército a prepararse para el combate:

Encendamos muchas hogueras que ardan hasta que despunte la aurora, hija de la mañana, y cuyo resplandor llegue al cielo.

El cuidadoso empleo por parte de Empédocles del arte de la alusión homérica nos impide pasar por alto que, por medio de esta reminiscencia verbal del pasaje, el filósofo de Agrigento da a entender que existe un vínculo entre sus «muchos fuegos» y un resplandor que llega hasta el cielo, sobre todo porque idéntico vínculo aparece ya en el pasaje relativo a los antepasados de la humanidad. Y ello sin mencionar que la imagen de fuegos subterráneos emitiendo un resplandor que «es lanzado hacia el cielo», que «llega hasta los cielos» y «lame las estrellas», era una manera corriente de describir la actividad volcánica en la Sicilia empédoclea.<sup>11</sup> Igualmente significativas son las últimas palabras del canto octavo de la *Ilíada*, que establecen una detallada analogía entre los muchos fuegos «ardiendo» (πυρὰ καίετο πολλά) durante la noche y el brillo de las estrellas en el cielo. Lo que confiere poderoso significado a este entramado de alusiones es precisamente el hecho de que para Empédocles el resplandor que, desde los «muchos fuegos», se elevó hacia

el cielo fuera lo que, en realidad, creó los cuerpos celestiales. La analogía se convierte en identidad, en hecho metafórico. Y, sin embargo, nada hay en estas insinuaciones que pueda probarse o demostrarse de manera metódica, como tampoco hay razón para suponer que en las secciones de la poesía empedoclea que se han perdido nuestro filósofo fuera más claro o específico al respecto. Como ya hemos visto, a Empédocles le gustaba enseñar y comunicar empleando el método de la insinuación. Aun así, el mensaje central de los pasajes que hemos venido analizando es nítido: los fuegos del cielo —y entre ellos el fuego que se elevó y se convirtió en el sol— tuvieron su punto de origen en las profundidades de la tierra.

Parece que en las primeras etapas de su carrera, Aristóteles entendió las cualidades «homéricas» de la poesía empedoclea. Más tarde, sin embargo, no hizo sino criticar el modo «risible» en que Empédocles intentó combinar el uso de imágenes poéticas y su papel como filósofo.<sup>12</sup> Las pruebas fragmentarias que acabamos de examinar bastan por sí mismas para demostrar lo inapropiado de dicha crítica si queremos entender lo que el propio Empédocles dijo al respecto. Y permiten también disipar cualquier duda acerca de la manera en que éste equiparó el elemento fuego con el dios del mundo subterráneo y, al tiempo, citar el sol como ejemplo de fuego en el mundo que nos rodea. Quizás ello suponga para nosotros una contradicción, pero resulta evidente para él que no existía.

Y sin embargo, pese a la claridad de sus implicaciones, esta prueba empedoclea merece ser situada en un contexto más amplio. De hecho, la idea de una profunda afinidad entre el sol y el mundo subterráneo —y, más concretamente, la idea de que, en cierto modo, el lugar natural del sol es el mundo subterráneo— es inherente a la mitología clásica. Aparece de muy distintas maneras, y es especialmente prominente, en la mitología del occidente griego. Existen

también estrechas analogías con temas y motivos de la mitología oriental, del Próximo Oriente e indoeuropea.<sup>13</sup> Esta noción de correspondencia entre el mundo subterráneo y el sol ocupa, ciertamente, un lugar central en el mito babilónico —donde forma parte de todo un complejo de asociaciones paradójicas entre el sol y las tinieblas, la luz y la oscuridad, lo visible y lo invisible—, así como en la mitología egipcia.<sup>14</sup> En el mundo clásico esta asociación entre el sol y el mundo subterráneo no se limitó a los estadios más antiguos del mito griego. Parménides, inmediato precursor de Empédocles, al que aquél claramente adoctrinó, se limitó a revivir y a conferir una nueva expresión a esta paradoja al describir, en la introducción a su poema, cómo las hijas del Sol lo bajaron a la Morada de la Noche —que, de manera implícita, es la morada tanto de las hijas del Sol como de su padre—. <sup>15</sup> En la parte introductoria del poema de Parménides aparece toda una serie de rasgos que apuntan a un origen oriental, concretamente mesopotámico, del texto. Y no hay duda de que este motivo paradójico en concreto deriva de un prototipo mitológico babilónico.<sup>16</sup>

Las tendencias filosóficas posteriores que reforzaron la distinción —para nosotros todavía familiar— entre lo supralunar y lo sublunar, entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, fueron incapaces de erradicar esta visión del mundo más paradójica y ambigua. Vuelve a aparecer de manera prominente, por ejemplo, en material papirológico del Egipto griego, al tiempo que la asociación, y a veces identificación, del sol y el mundo subterráneo, de Helios y Hades, persistió en el mundo griego tanto en el culto religioso como de forma literaria.<sup>17</sup> Ello contribuye a explicar cómo, en la Antigüedad tardía, el sol visto en una visión podía ser descrito como «semejante al Tártaro» (ταρταροειδής). Casaba completamente, además, con esta tradición «subterránea» del sol y sus afinidades el que la primera cosmología islámica presentara al sol como «creado del fuego de la tierra», relacionara el calor del sol con el calor de fuego infernal, y

podiera hablar a renglón seguido «del fuego del que están hechos el sol y los demonios».<sup>18</sup>

Pero fue, sobre todo, la tradición alquímica la responsable de preservar y mantener esta básica asociación entre sol, tierra y mundo subterráneo. Desde finales de la Antigüedad, a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento e incluso después, a los alquimistas les interesó tanto el descubrimiento paradójico de luz en las profundidades de la oscuridad que acabaron socavando todas las conocidas distinciones entre lo superior y lo inferior, lo celestial y lo terrestre. Para ellos el fuego era sólo, secundariamente, un fenómeno celeste: en sus orígenes procedía y formaba parte del centro de la tierra. A este «fuego central», como a menudo lo denominaban, los alquimistas lo consideraban la clave del proceso de transformación alquímica. Para aquéllos, este fuego central constituía la verdadera fuente de luz —hasta el punto de que se referían a él como el «sol en la tierra», el «sol subterráneo». Por una parte, «este sol terrestre o invisible» era «el fuego del infierno», el «sol negro», «la oscuridad del Purgatorio». Por otro lado, en cuanto sol que «surge de la oscuridad de la tierra», era el origen no sólo del sol visible, sino también de la luz de las estrellas. Y, de manera elocuente, los alquimistas afirmaban que la composición de este fuego escondido y generativo era volcánica.<sup>19</sup>

Resulta notable observar cómo, teniendo en cuenta las opiniones del propio Empédocles al respecto, la primera alusión en textos alquímicos que nos ha llegado de esta idea paradójica aparece en un texto árabe en el que la idea es atribuida, de manera explícita, a este filósofo. Esta aparente coincidencia merece nuestra atención en la medida en que posee una relevancia que no se aprecia a primera vista, pero que es fundamental para poder entender el pensamiento de Empédocles y para comprender la manera en que las generaciones posteriores —personas diferentes con diferentes intereses— lo entendieron.

El texto árabe en cuestión es conocido con el nombre de *Muṣḥaf al-jamā'a*, «Tomo de la reunión». Aunque del original se han conservado sólo unos pocos fragmentos, existe una traducción latina del texto titulada *Turba philosophorum*, la «reunión» o «asamblea» de los filósofos. En ambos casos el título hace referencia a una reunión de filósofos de la Antigüedad presidida por Pitágoras.<sup>20</sup>

El pasaje que nos interesa —conocido hasta la fecha sólo en su versión latina— describe un discurso en boca de Empédocles que se abre con las palabras «hago saber a la posteridad que el aire es una forma atenuada de agua» (*significo posteris quod aer est tenue aquae*). El Empédocles de la *Turba* pasa entonces a comparar la tierra con un huevo: la cáscara vendría a representar la tierra; la clara del huevo sería «el agua que fluye bajo tierra» (*aqua quae sub terra est*), y la yema representaría el fuego bajo el agua. Por último «existe el punto del sol en el centro de la yema, que es el polluelo» (*solis autem punctus in medio rubei, qui est pullus*).<sup>21</sup>

La idea de «un punto del sol» en el centro mismo de la tierra puede parecer paradójica y extraña, hasta el extremo de que los estudiosos modernos han seguido inconscientemente los pasos de Julius Ruska y han alterado el texto para conferirle así un sentido más aceptable. Pero, por sí misma, la «enmienda» de Ruska dista mucho de ser inverosímil.<sup>22</sup> Es, sobre todo, innecesaria. La única persona que, desde la edición de Ruska de 1931, se ha visto en la necesidad de mantener la lectura manuscrita ha sido Carl Jung. Su familiaridad con la literatura alquímica hizo que se diera cuenta de que la extraña idea de un sol que crece desde el centro de la tierra era fundamental para la doctrina alquímica. En concreto, observó no sólo que los primeros comentaristas latinos a la *Turba philosophorum* leyeron «punto del sol», lectura que interpretaron sin vacilación alguna, sino que la propia idea de un punto ígneo y generativo se remonta a los escritos gnósticos de los primeros siglos

de la Era cristiana.<sup>23</sup> Añádase a ello el hecho de que en la tradición alquímica griega la imagen de un punto en el centro de un círculo había constituido, durante siglos, un símbolo habitual para denotar el sol, el huevo alquímico y el principio generativo e ígneo del sulfuro rojo.<sup>24</sup> Claramente, la lectura manuscrita es correcta, y la doctrina empedoclea en la *Turba* es también clara: el fuego en el centro de la tierra da luz al sol visible.

Ciertamente, son sorprendentes las coincidencias entre esta doctrina y las doctrinas del Empédocles histórico. Pero conviene también observar que aquéllas no son en absoluto producto de la casualidad, y preguntarse, por tanto, las razones de dichas semejanzas. La *Turba* es un texto difícil. Con todo, tal como Martin Plessner atinó en señalar por vez primera, el proceso según el cual doctrinas determinadas aparecen en boca de determinados filósofos presocráticos dista mucho de ser arbitrario. Para ser más precisos al respecto, Plessner afirmó que la sección primera de la *Turba* se basaba en un conocimiento profundo de la tradición «doxográfica» griega, es decir, de la costumbre seguida por autores de la Antigüedad tardía de «reproducir sistemáticamente las opiniones» expresadas por filósofos anteriores acerca de temas como el origen del hombre y del universo. Plessner demostró que las opiniones atribuidas en la *Turba* a determinados filósofos presocráticos coinciden tanto con ideas a ellos atribuidas por los «doxógrafos» griegos como con las propias afirmaciones de los presocráticos tal como han sido preservadas en los fragmentos de sus textos que han llegado hasta nosotros. Plessner observó una estrecha afinidad entre el texto de la *Turba* y el resumen de filosofía griega de Hipólito de Roma (siglo III d.C.) y concluyó que el autor del *Muṣḥaf* había logrado «producir un texto que añade material auténticamente nuevo para la doxografía de los presocráticos y constituye la más antigua prueba hasta la fecha de la penetración de la tradición doxográfica en la literatura islámica».<sup>25</sup>

Si analizamos dicha conclusión desde el punto de visto histórico y geográfico, no deberemos sorprendernos en absoluto. Como el propio Plessner observó, el prototipo árabe de la *Turba philosophorum* fue redactado, casi con seguridad, inmediatamente antes o inmediatamente después del año 900, por el alquimista 'Uthmān Ibn Suwaid, procedente de Akhmīm –la Panópolis griega– en el Alto Egipto.<sup>26</sup> De modo pintoresco, a Akhmīm se la ha descrito como a una ciudad aparentemente «sin historia».<sup>27</sup> Pero la ciudad ya contaba, en tiempos de Ibn Suwaid, con una larga historia en cuanto centro de teoría y prácticas alquímicas. Ibn Suwaid no era en absoluto el único alquimista en activo en Akhmīm durante el siglo IX, ni el único que procedía de dicha ciudad, como tampoco Zósimo de Panópolis había vivido aislado seis siglos antes. Las pruebas de ambos períodos confirman la proliferación de círculos alquímicos o proclives a la alquimia en la propia Akhmīm, así como en otras poblaciones con las que las gentes de Akhmīm tenían relación. Estas pruebas, junto al conservadurismo del saber alquímico y la costumbre de transmitir el conocimiento de una generación a otra, confirman la existencia de una tradición continuada e ininterrumpida en la ciudad desde los siglos III y IV d.C., y que llega hasta el primer período islámico.<sup>28</sup>

De hecho, es indudable que hemos de hacer remontar el origen del *Muṣḥaf* y de la *Turba* al mundo griego. El *Muṣḥaf* constituía, en su totalidad, una obra original, y algunas secciones del texto podían entenderse sólo en un contexto de religión y cultura islámicas. Pero, al mismo tiempo, muchos de los términos e ideas incluidos en el texto, y a menudo pasajes enteros, se pueden rastrear en la literatura griega. Por lo que atañe al título de la obra y al formato del texto –una reunión en la que discuten alquimistas, o «filósofos», tal como acostumbraban a autodenominarse–, han llegado hasta nosotros restos muy fragmentarios de una obra alquímica griega conocida precisamente con el título de

«*Reunión de los filósofos*» (Περὶ συνάξεως τῶν φιλοσόφων). Nos encontramos, claro está, con el prototipo griego tanto del latino *Turba philosophorum* como de su equivalente árabe. Aunque hace tiempo que ha sido reconocida la filiación, ha habido una tendencia a limitar la conexión tan sólo al nombre de las obras en cuestión y negar cualquier semejanza en cuanto al contenido. El paralelismo es, en todo caso, mucho mayor: el *Muṣḥaf* podría haber sido una obra original, pero era también una reelaboración y refundición extensa de materiales griegos más antiguos.<sup>29</sup>

A estas observaciones debe añadirse una más. Los nueve primeros interlocutores de la *Turba*, en cuya boca aparece la introducción cosmológica al resto de la obra, reciben el nombre –corrompido o distorsionado como consecuencia de la doble transmisión del griego al árabe y del árabe al latín– de filósofos presocráticos.<sup>30</sup> En este caso existe también un claro paralelismo con la literatura alquímica griega, más concretamente con la obra de un tal Olimpiodoro de Alejandría, que recoge las opiniones de los presocráticos sobre cuestiones cosmológicas en un contexto específicamente alquímico. La obra en cuestión resulta ser un comentario a un texto alquímico de Zósimo de Panópolis. Como tal, constituye un testimonio más del estrecho intercambio de tradiciones alquímicas y filosóficas a lo largo del Nilo, entre Alejandría en el norte y Akhmim en el sur.<sup>31</sup> Aunque hemos de descartar cualquier relación entre este Olimpiodoro y el homónimo filósofo neoplatónico alejandrino, las razones aducidas por aquellos que descartan la atribución de la obra al Olimpiodoro neoplatónico no sólo se alejan de la verdad, sino que además son reveladoras de la actitud moderna hacia la literatura alquímica. Resulta muy fácil afirmar, por ejemplo, que la alquimia es una disciplina «nebulosa», «excéntrica» e indigna de merecer el interés de un «filósofo» –todo ello a pesar de los intereses «excéntricos» de los filósofos neoplatónicos y de las abundantes pruebas «en la Antigüedad tardía que revelan que el ambiente intelectual

de la época era mucho más universal de lo que generalmente se ha dado a entender»—. <sup>32</sup> Resulta significativo de nuevo que determinados estudiosos hayan descrito, con sumo desprecio, al Olimpiodoro autor del texto alquímico como a un «charlatán confuso», porque, supuestamente, obtuvo la información acerca de los presocráticos de dos breves pasajes aristotélicos y a continuación «corrompió y distorsionó hasta lo indecible las palabras de Aristóteles». <sup>33</sup> El veredicto es demasiado vengativo para impresionarnos, y constituye por sí mismo, además, una distorsión de los hechos. Un análisis más detallado demuestra que la fuente principal de información empleada en el texto de Olimpiodoro no es en absoluto Aristóteles, sino la tradición doxográfica que tenía sus raíces en Teofrasto. La fidelidad del autor a esta tradición y su familiaridad con ella resultan inequívocas. <sup>34</sup> Como Reitzenstein ya observó y afirmó hace ahora más de noventa años, esta obra de Olimpiodoro es tan sólo uno de los textos alquímicos griegos que nos han llegado que parecen demostrar una familiaridad directa o indirecta con la tradición doxográfica iniciada por Teofrasto. <sup>35</sup>

La situación es prácticamente la misma en el caso de la *Turba philosophorum*. Plessner supo observar la estrecha analogía existente entre las secciones iniciales de la obra y detalles de «doxografía» presocrática que Hipólito de Roma nos ha legado. <sup>36</sup> Pero el estudioso observó también aspectos en los que la *Turba* dependía de fuentes doxográficas independientes del material que encontramos en Hipólito. Plessner ha sido objeto de recientes críticas por haber identificado más de una fuente doxográfica de la *Turba*. Por desgracia, la crítica ha intentado presentar el material relativo a la *Turba* de un modo excesivamente metódico, haciendo derivar toda la información sobre los presocráticos contenida en el texto únicamente de Hipólito. <sup>37</sup> Las críticas a Plessner podrían ser de recibo si contáramos con todos los textos doxográficos escritos o diseminados durante la Antigüedad, pero las cosas no son en absoluto así. El ac-

ceso fortuito a información acerca de Empédocles que nos proporciona una obra de Filón preservada únicamente en armenio nos recuerda hasta qué punto resulta extremadamente fragmentario nuestro conocimiento sobre la literatura e información disponible en su día en Alejandría.<sup>38</sup> Encontramos, además, el mismo fenómeno en la doxografía conservada por Olimpiodoro el alquimista: un texto que contiene sucintas descripciones de las doctrinas presocráticas que no casan en absoluto con una sola de las fuentes doxográficas que han llegado hasta nosotros.<sup>39</sup> También en este caso, vistas las pruebas disponibles, hemos de dejar a un lado cualquier deseo de orden y pulcritud.

De hecho, existen en la *Turba* demasiados rasgos de dependencia de fuentes ajenas a Hipólito como para que los podamos pasar por alto.<sup>40</sup> En este contexto hemos de hacer notar una cosa. Dos de los discursos con los que se abre la *Turba* —el noveno, obra de Jenófanes, y el cuarto, en boca de Empédocles— carecen de rasgos comunes con el texto de Hipólito.<sup>41</sup> Para nuestra interpretación del discurso de Empédocles resulta ciertamente relevante que el de Jenófanes sí que contenga ecos inequívocos de otras fuentes doxográficas.<sup>42</sup> Cuando no se empleó el material conocido por nosotros a través de Hipólito, el hueco se debió rellenar de otra manera.

Como ya hemos indicado, el discurso cosmológico en boca de Empédocles en la *Turba* presenta una estructura bien sencilla. Tras la afirmación inicial de que el aire constituye una forma enrarecida de agua, se nos presenta una combinación de agua debajo de la tierra y a continuación, en el centro de la tierra, de fuego bajo el agua. Plessner logró como mínimo interpretar correctamente este discurso. Ruska había señalado ya que la idea de agua dentro de la tierra formaba parte de la doctrina auténticamente empedoclea, pero tampoco acertó completamente en este sentido.<sup>43</sup> De hecho, en este caso no tenemos uno o dos, sino tres aspectos del pensamien-

to empedocleo aludidos sucesivamente. En primer lugar, la idea de que el aire constituye una forma enrarecida de agua; a continuación, la idea de que existen vastas cantidades de agua debajo de la Tierra; y, en tercer lugar, la idea de que bajo el agua existe un fuego central. Estas ideas las encontramos atribuidas a Empédocles en los *Placita*, en los *Problemas* de Aristóteles, en Plutarco, Séneca y Filón de Alejandría.<sup>44</sup> Ello ya es de por sí significativo. Pero lo que resulta aún más sorprendente es que, según la doxografía empedoclea (que, como sabemos por boca de Filón, circulaba en Alejandría), estas tres ideas no estaban aisladas unas de otras, sino que constituían aspectos diferentes de una teoría subyacente. El fuego en el centro de la tierra calienta el agua subterránea que reposa sobre él. Al elevarse el agua a la superficie de la tierra, se inicia el proceso de evaporación, que a su vez culmina en la transformación del agua en *aer* —palabra que, para Empédocles, significaba «niebla», pero que pronto se interpretó como el elemento aire.<sup>45</sup>

Todo ello no es, en cualquier caso, sino la mitad de la historia. La sección introductoria de la *Turba* contiene ciertamente material doxográfico, pero no se trata tan sólo de un texto doxográfico, como tampoco lo es la sección acerca de los presocráticos en Olimpiodoro. Al contrario, el texto de éste atestigua claramente un principio autoconsciente de composición: un principio que incluía tomar aspectos de la doctrina atribuida a filósofos presocráticos concretos en la literatura doxográfica, emplear estos aspectos como punto de partida para breves meditaciones acerca de temas relativos a la alquimia, y atribuir por último esas mismas meditaciones al filósofo presocrático en cuestión. Que los alquimistas procedieran de esta manera se debe, sin duda, a su deseo de establecer una afiliación entre las ideas presocráticas y su propia tradición alquímica.

Muchos de los malentendidos que ha suscitado la sección inicial de la *Turba philosophorum* proceden de la incapacidad de los estudiosos de entender este método de composición.

Carece de sentido criticar el texto de la *Turba* porque, de modo continuado e impredecible, vaya atribuyendo ideas más o menos auténticas a cada presocrático y, al tiempo, ponga en sus bocas enseñanzas claramente alquímicas. Lo que resulta esencial a la hora de acercarnos a este texto (como a cualquier otro texto antiguo) es saber entenderlo tal como es. En los nueve primeros discursos de la *Turba* encontramos exactamente el mismo tipo de procedimiento que se adopta en el texto de Olimpiodoro: la línea divisoria entre lo doxográfico y lo alquímico es igualmente flexible –a menudo mucho más de lo que han percibido los estudiosos.<sup>46</sup>

Resulta irónico que la dificultad derivada de determinar precisamente qué es cada cosa sirva sólo para legitimar el enfoque adoptado por los autores de esos textos, porque pone de manifiesto las semejanzas subyacentes entre la tradición presocrática y la tradición alquímica. Como ya hemos visto, el esquema del discurso de Empédocles en la *Turba* procede, sin duda, de información proveniente de Alejandría. Pero, incluso en este caso, la cuestión no es tan sencilla. Resulta sorprendente que todas las descripciones doxográficas que nos han llegado y que mencionan la existencia, según Empédocles, de fuego debajo del agua en el interior de la tierra tengan que ver con este fuego subterráneo sólo de manera indirecta: tan sólo debido al efecto que produce sobre determinados fenómenos y procesos naturales, pero nunca en cuanto hecho cosmológico por derecho propio.<sup>47</sup> En otras palabras, la existencia fundamental, de acuerdo con Empédocles, de fuego en el centro de la tierra o bien se pasa por alto, o bien no se aprecia como es debido. Por otra parte, lo que en las pruebas griegas que nos han llegado es implícito deviene explícito en la *Turba*, donde el fuego se sitúa claramente en el centro de la tierra. Independientemente de que hubiera habido o no material doxográfico en griego que se ha perdido y que podría ser más explícito, la razón fundamental de este cambio de énfasis

es clara. La idea de fuego en las profundidades de la tierra constituía un apartado esencial de la doctrina alquímica. Desde un punto de vista técnico, estaba íntimamente ligada a la forma y simbolismo del aparato alquímico. En términos más generales, la podemos rastrear ya en las tradiciones metalúrgicas y de misterio del Próximo Oriente, tradiciones que reflejan un período en el que la metalurgia poseía fuertes connotaciones «de submundo» y se la asociaba todavía a hondonadas y cavernas subterráneas. En resumen, la importancia que el Empédocles de la *Turba* otorga a la existencia de fuego en el centro de la tierra se debe menos a un énfasis en su existencia en la literatura doxográfica que al papel que esta idea de un fuego central desempeña en la alquimia, donde era considerada la clave del proceso de transformación. Descripciones de fuego dentro de la tierra similares a la atribuida al Empédocles de la *Turba* sobreviven todavía, de hecho, en la literatura alquímica griega. Vale la pena observar también que Ibn Suwaid de Akhmīm —responsable, con casi total certeza, del texto original árabe de la *Turba*— compuso otra obra titulada *El libro del gran fuego abrasador (Kitab al-jahīm al-a'azam)*.<sup>48</sup> La palabra aquí empleada para designar el «fuego abrasador», *jahīm*, es inusual y sorprendente: el término común para fuego en árabe es *nār*. Por otra parte, *jahīm* es el término común en la literatura coránica y religiosa para designar el «fuego del infierno». Sea cual sea el sentido técnico que pudiera haber tenido para Ibn Suwaid, no hay duda alguna de que dio a dicha palabra una connotación escatológica.

La habilidad mostrada por los autores de textos alquímicos tanto para reproducir la doxografía empedoclea como para perfeccionarla y complementarla en la dirección correcta, resulta incluso más clara en el caso del «punto del sol» en el centro de la tierra. Como hemos observado anteriormente, la idea de un punto solar en el centro de la tierra constituye un ejemplo clásico de simbolismo alquímico. Incluso la expresión «punto» central de luz da a en-

tender que en este caso encontramos uno de los muchos temas que, procedente de círculos gnósticos, ha sido introducido en la *Turba*. Desde el punto de vista histórico, no cuesta nada entender este proceso de penetración: aparte de la ya bien conocida adhesión de Zósimo de Panópolis, en sus escritos de corte alquímico, a las tradiciones gnósticas, existen también importantes indicios, si bien poco conocidos, de una relación entre Panópolis o Akhmīm y el tipo de literatura gnóstica descubierta Nilo arriba, a unos ochenta kilómetros, cerca de Nag Hammadi.<sup>49</sup> Y sin embargo, por muy gnóstica o alquímica que resulte esta idea de un «punto del sol», al atribuirle a Empédocles, el autor del *Muṣḥaf al-jamā'a* actuó correctamente.

Fundamentalmente, estas correspondencias y coincidencias entre la doctrina alquímica, gnóstica y empedoclea únicamente pueden explicarse de una sola manera: como resultado de actitudes y puntos de vista semejantes. No se trataba de recepción de información doxográfica por parte de alquimistas griegos primero e islámicos después, sino de un uso dinámico del material doxográfico por parte de aquéllos. No debemos olvidar que los alquimistas grecoegipcios tuvieron acceso a ideas presocráticas por rutas y canales que diferían de la tradición doxográfica. Por una parte, no se puede descartar familiaridad directa con el corpus empedocleo: el reciente descubrimiento de fragmentos papirológicos procedentes de Akhmīm —escritos probablemente dos siglos antes de Zósimo y que incluyen secciones de poesía empedoclea por lo demás desconocidas— es uno de los ejemplos más claros.<sup>50</sup> Por otro lado, mucho es lo que podemos aprender del modo en que ideas mitológicas acerca del mundo subterráneo de origen fundamentalmente pitagórico y órfico llegaron, revestidas de doctrina cristiana, a Akhmīm. Es mayor incluso la complejidad inherente al proceso que llevó a la adopción, por parte de los alquimistas egipcios, de teorías pitagóricas y órficas sobre el huevo cósmico.<sup>51</sup> Como quedará patente en la sección final de

este libro, la mezcla de tradiciones empedocleas, pitagóricas y alquímicas que tuvo lugar en el Egipto helenístico y posthelenístico formaba parte de un cuadro sumamente complejo basado no sólo en influencias unidireccionales, sino también en afinidades subyacentes. Y, como también veremos, las ideas cosmológicas sobre el fuego dentro de la tierra o a propósito del origen del sol no constituían en absoluto las únicas concomitancias entre Empédocles y los alquimistas.

Un último detalle merece ser mencionado. Detrás de las imágenes en la *Turba* de un fuego central y el punto del sol yace, como observamos más arriba, la noción de que el fuego –cualquier fuego– posee un origen infernal. Por lo que respecta a Empédocles, parecería natural suponer que nuestro filósofo era la única persona que escribió en griego que jamás optó por emplear la palabra «Hades» de la manera en que palmariamente lo hizo: como un término semitécnico para referirse al fuego. De hecho, otro texto nos revela la misma práctica entre gentes diferentes siglos después. El texto es alquímico y en nuestros manuscritos se conserva junto a los textos griegos de Zósimo de Panópolis. En este aspecto concreto, su afinidad con ideas que encontramos en Zósimo es clara.<sup>52</sup> Una vez más, la aparente coincidencia puede parecer extraña o simplemente accidental. Pero cobrará mejor sentido según avancemos en nuestra investigación. Para ello, en primera instancia habrá que volver a Empédocles y al trasfondo de su identificación de Hades con el fuego. Pero antes de empezar a rastrear las ramas de la tradición empedoclea, debemos volver primero a sus raíces.

1. Cf. sobre todo Bignone 543.
2. Kingsley (1994b).
3. Cf. sobre todo Kerschesteiner (1962), 136; West 214-215.
4. Referencias en Kingsley (1994b), 319 n. 16 más arriba, capítulo 2 con nn. 17, 32-33.
  5. Cf. sobre todo F. Rochberg-Halton, *JNES* 43 (1984), 116-117.
  6. B62; más abajo, capítulo 6 con n. 29.
  7. Bollack, iii. 429 y n. 4, Wright 216, quienes observan que esta implicación del adjetivo –sobre todo aplicado al nombre ὄρητες, «re-  
toños»– queda confirmada por el ps.-Plut. *Placita* 5.26.4 *ad init.* (DK i. 296.16-17).
  8. Wright, *loc. cit.*, a propósito de las palabras ἀνήγαγε y ἐννυχίους (a su  
mención de Soph. *OC* 1558 ἐννυχίων ἀνάξ Αἰδωνεῦ debe sumarse *Tr.* 501).
  9. Cf. las observaciones de Bollack, iii. 429-430.
  10. iii. 229, a propósito de *Il.* 8.508-509, 554-563.
  11. Capítulo 6 con n. 29; capítulo 17 con n. 18.
  12. Arist. fr. 70 = D. L. 8.57; *Poética* 1447b 17-20 = Emp. A22; *Meteor.*  
357<sup>a</sup>24-28 y *Rh.* 1407<sup>a</sup>31-39 = Emp. A25; más arriba, capítulo 4. Cf. Gemelli  
Marciano 24, 209.
  13. Dieterich 19-34, Burkert (1979), 93-94. Cf. también E. Wüst,  
*RE* xxi. 1003; A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare* (París, 1986); y otras  
referencias más abajo.
  14. Para las pruebas egipcias, cf. Griffiths 303-309. Para el material  
babilónico, véase Heimpel y e.g. Livingstone (1989), 101 (sol-Marduk-  
infiernos). Resulta ciertamente paradójica la denominación babilónica del  
sol en cuanto «estrella negra» y «estrella del sol», basada en parte en un  
juego de palabras a partir de *šalmu*, «oscuro» o «negro», pero empleada  
también como nombre para designar el disco solar. Cf. S. Parpola, *Letters  
from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, ii  
(Neukirchen-Vluyn, 1983), 342-343, al que debe sumarse, para el material  
griego, *Epinomis* 987c3-5 –véase Taylor 194 n. 1, con más refs. en Tarán  
(1975), 309 n. 738– y R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in  
the Mysteries of Mithras* (Leiden, 1988), 86-90, y, para el material acadio,  
las observaciones de S. Dalley a propósito de la palabra *šalmu* referida al  
sol, *Iraq*, 48 (1986), 85-101 (donde, sin embargo, la correspondencia sol-  
Saturno y la buscada ambigüedad del término no son mencionadas). Sobre  
el principio de «asociación filológica» empleado en la exégesis esotérica de  
los babilonios, cf. Livingstone (1986), 2-3 y *passim*. Para la posibilidad  
de un vínculo etimológico entre la divinidad babilónica Adêšu y el Hades  
griego, véase Dalley, *óp. cit.* 101.

15. Parm. B1.9-10, con las correcciones a la puntuación de Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen, 1964), 234-239, Burkert (1969), 7-9, y con las observaciones de Pellikaan-Engel, 36-37, 51-53. Compárese sobre todo el análogo viaje emprendido por el Sol, de vuelta a casa, con la presencia de su madre, esposa e hijos en las «profundidades de la noche» (βένθεα νυκτός) en Estesícoro, fr. S17 Davies: Dieterich 21, J. S. Morrison, *JHS* 75 (1955), 59-60, Burkert (1969), 9. Para el viaje de Parménides como descenso a los infiernos, cf. Burkert, *op. cit.*, y obsérvense también las implicaciones de B. 1.26-27 según el cual, el camino tomado por Parménides –todavía en vida– es la misma ruta que siguen los muertos: véase más abajo, capítulo 17 n. 6.

16. Apéndice I.

17. *PGM* 1.33-4, IV. 437-449, 1596-1715, 1958-1969, V.246-251, VIII.75-84, XXIII.3-5 (24-26), y *passim*. Πλούτων ὁ ὑπὸ γῆν ἰδὼν ἦλιος: Porph. fr. 358.5 Smith = Πεῖθ' ἀγαλμάτων, fr. 7 Bidez, con E. Wüst, *RE* xxi. 1003. Cf. también Jámblico *ap. Lyd. Mens.* 167.23-168.2, con capítulo 4 n. 10 más arriba; y, en general, Eitrem, *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*, iii (Christiania, 1920), 131-141.

18. P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sybil in Greek Dress* (Washington, DC, 1967), 11.24-30; A. M. Heinen, *Islamic Cosmology* (Beirut, 1982), 146 (IV.6-7), 210.

19. Un análisis de las fuentes puede leerse en Jung (1968b), 148-52, (1970), 28 con n. 144, 54, 94-95 con n. 24, 98-100 con nn. 40, 42, 441 y n. 278, 512, (1968a), 249-250; y cf. también J. Ruska, *Tabula smaragdina* (Heidelberg, 1926), 226. Para la relación entre el sol y el fuego central, esbozada en el pasaje de Mennens citado por Jung (1970), 441 n. 278, véanse Vodraska 39, 196-199; M.-T. d'Alverny y F. Hudry, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 49 (1975), 139-260; Marsilio Ficino, *De vita* 3.16.1-8 Kaske-Clark.

20. Para más información sobre el texto latino y su prototipo árabe, véase Kingsley (1994c), §III.

21. *Turba* 52.1-53.22 Plessner. La forma latina del nombre de Empédocles, Pandolfus, se debe a la habitual confusión en árabe de *qaf* (ق) y *fa'* (ف): Ruska 24. Corrupciones más claras del nombre como consecuencia de la transmisión a través del árabe son Bendaklis (Kaufmann 4, Schlanger 58) o Pantocles, como se aprecia en Hermann de Carintia, *De essentiis*, ed. C. Burnett (Leiden, 1982), 174.16. Para el emparejamiento por Hermann, en este pasaje, de Empédocles con Platón como primera autoridad sobre el origen y el revivir del alma, véase esp. Pl. *Phdr.* 248b-249b = Emp. C1 (DK i. 374-5); Plut. *De exilio* 607c-e (DK i. 359.13-18) con Mansfeld, VII. 135-7; Tert. *An.* 54.1 (*Dox.* 205); Plot. 4.8.1.17-46, 4.8.4.21-5.6; Porph. *De antro nympharum* 8; Hierocles, *In carmen aureum* 24.2-3; *Theol. Arist.*

1.30-42 (23.6-25.6 Badawi, Lewis 227-229); *Picatrix* 306.11-13 con n. 6. Para la atribución a Empédocles, por parte de Hermann, de la idea del alma como entidad que, tras las vicisitudes de este mundo, finalmente «regresa a su dignidad original», *ad originalem dignitatem rediturum* (174.17-18), cf. Emp. B119 y 146-147; Plut. *De Isid.* 316c αὐθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι; Hierocles, *loc. cit.* τὴν ἀρχαίαν ἔξιν ἀπολαμβάνει; y las adiciones de al-Ḥimṣī al texto de Plotino en *Theol. Arist.* 1.31 (23.10 Badawi, Lewis 227) a propósito de los ruegos de Empédocles a las almas «a regresar a su original, sublime y noble mundo», *an ... yaṣṣra ila 'alam al-awwal al-'alī al-ṣarf.*

22. Ruska 51, 112, 178 con n. 2, seguido por Plessner 54 («evidente mejora») y Rudolph 106 («seguramente correcto»). La enmienda de Ruska de *solis punctus* por *saliens punctus* a partir de Arist. *Historia animalium* 561<sup>a</sup>9-13 implica que el autor de *Muṣḥaf* estaba tan familiarizado con Aristóteles como lo estaba Ruska, pero de ello no existen demasiados indicios; el sentido aristotélico ni siquiera se corresponde con lo que encontramos en la *Turba*.

23. Jung (1968a), 218-221 con n. 149. Cf. Jung (1970), 42-56 con nn. 32-33, 35; (1968b), 152 con nn. 86-87. Para el desarrollo posterior de dicha idea, véanse las observaciones de Duhem, v. 120-122.

24. BR i. 108.13, 26, 122 n. 1, 244; C.O. Zuretti, *CMAG* viii. 2-3, 5, 10, 16-17, 24, 26, 34, 37-38; R. Turcan, *RHR* 160 (1961), 22.

25. (1954), 337; véase también Plessner 101-105, 131-132, y *passim*. Para la historia de las distintas publicaciones de Plassner sobre la *Turba*, cf. *ibid.*, pp. ix-xii y 135.

26. Kingsley (1994c), § iii.

27. G. Wiet, *EP* i. 330a.

28. Para los círculos alquímicos en época de Zósimo, cf. Lindsay 338-342, Fowden 125-126, 167, 173-175, 188. Para los siglos IX y X véase Ibn al-Nadīm 355.22-23, 359.1-6 = Dodge, ii. 855, 865, con Kraus (1942), pp. lxii-lxiii (Ibn Suwaid); 312.6-7 = Dodge, ii. 732 con Kraus, *óp. cit.*, p. lxiii n. 1 (Salāma ibn Sulaimān); 358.3-5, 359.4-5 = Dodge, ii. 862, 865 con capítulo 24 más abajo (Dhū 'l-Nūn). Sobre la continuidad de la tradición alquímica, véase capítulo 15 con nn. 12-13.

29. Para referencias sobre las ideas esbozadas en este párrafo, véase Kingsley (1994c), nn. 77-81.

30. Ruska 23-25, con las correcciones de Plessner (1954), 334 y nn. 19-21; Rudolph 104; más arriba, n. 21.

31. Para el texto de Olimpiodoro cf. BR ii. 79.11-85.5 = iii. 86-91, con las observaciones de Berthelot, *La Chimie au moyen âge* (París, 1893), i. 253 y de Plessner, (1954), 337; el texto se halla reeditado en Viano. Sobre los contactos entre Alejandría y Panópolis, cf. e.g. H. M. Jackson,

*Zosimus of Panopolis on the Letter Omega* (Missoula, Mont., 1978), 3-5 con la corrección de Fowden, 120 y n. 15. Obsérvese también el tipo de interacción, atestiguada en papiros, entre Alejandría y Oxirrincos: E.G. Turner, *Journal of Egyptian Archaeology*, 38 (1952), 84-93.

32. Que el autor del texto alquímico no era Olimpiodoro el neoplatónico ha sido demostrado por J. Letrouit, *Emerita*, 58 (1990), 289-292 y confirmado en Letrouit (1995), § 7; véanse también las observaciones de L. G. Westerink en R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (Londres, 1990), 331-336. Para la alquimia como algo «nebuloso» o «excéntrico», véase Westerink, i. 22-23. La cita proviene de los juicios más equilibrados de Fowden, 178-179; compárese con Berthelot, *Les Origines de l'alchimie* (París, 1885), 144-145. Relevante en este contexto es *Sobre el arte sagrado*, de Proclo, con sus estrechas afinidades con la alquimia: cf. Bidez, *CMAG* vi. 139-151, además de Kraus (1943), 34 n. 3, y Lindsay 60-61. Léanse también los comentarios de Brisson en Σοφίης μαήτορες: *Hommage à Jean Pépin* (París, 1992), 481-499, sobre la alusión alquímica en el comentario al *Fedón* platónico a cargo de Olimpiodoro el neoplatónico (i.3.8-9 Westerink), donde ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν debe significar «a partir de la sublimación de los vapores», tal como encontramos la palabra αἰθάλη usada tanto por Zósimo de Panópolis (BR ii. 84.18, 113.5) como en el comentario de Olimpiodoro a Zósimo (BR ii. 84.12-85.5). Por otra parte, Zósimo parece haber redactado una vida de Platón (*Suda*, s.v. Ζώσιμος Ἀλεξανδρεὺς, Fowden 120 con n. 16); pero no hay nada que justifique denominar a Zósimo o sus escritos alquímicos, como hace Kraus (1943), 34, como «neoplatónicos». Véase Kingsley (1993b), 19-20; y adviértase cómo Zósimo se refiere a Platón como «tres veces grande», en contraste con Hermes, quien es «diez mil veces grande»: BR ii. 230.17-18 = Letrouit (1995), § 3.3.

33. Westerink, i. 23 (citando a Arist. *Ph.* 184<sup>b</sup>15-22 y *Met.* 983<sup>b</sup>20-984<sup>a</sup>8), seguido y ampliado por Rudolph 103.

34. Por ejemplo, con BR ii. 81.3 (Meliso) cf. esp. D. L. 9.24 (DK i. 258.18); con ii. 81.9-11 (Parménides), *Simpl. Ph.* 28.7-8 = Theophr. FHSG § 229.4-5, *Hipp. Ref.* 1.11, y Stob. i. 35.13-14; con 82.5-6 (Tales), *Simpl. Ph.* 23.21-22 = Theophr. FHSG § 225.1-2. Para BR ii. 82.21-83.1 τὴν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχὴν εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, cf. esp. Stob. i. 123.9-11 = DK i. 124.16-17 —al que contradice Arist. *Met.* 989<sup>a</sup>5-6— y Mansfeld (1990), 151-155 (a Viano, § 4.1 con n. 72, se le escapa el origen de esta tradición en Jenófanes B27). Con ii. 83.7-8 (Anaxímenes) compárese D. L. 2.3, *Simpl. Ph.* 24.26-31 = Theophr. FHSG § 226A.15-21, ps.-Plut. *Stromateis* 3, *Hipp. Ref.* 1.7.1-2, Cic. *ND* 1.10.26, etc.; y para ii. 84.12-14 cf. Norden 247-8. La doctrina de τὸ μεταξύ atribuida a Anaximandro en BR ii. 83.11-14 y 84.16-17, no es atribuida específicamente a él por

Aristóteles, sino por los doxógrafos posteriores: véase Kahn 43-6; Plessner 98. La lectura correcta en ii. 81.4 es Μέλισσος, no Μιλήσιος; cf. BR sobre ii. 81.17, con Letrouit (1995), § 7.1.

35. R. Reitzenstein, *NGG* (1919.1), 5, 28-37. G. Goldschmidt, *Heliodori carmina quattuor* (Giessen, 1923), 11-19, poco añade.

36. Más arriba, n. 25. Véase además Rudolph 112-121.

37. Rudolph 110-111. Compárense las críticas análogas a Rudolph de Genequand (1991), 946, por considerar a Hipólito la fuente de información única y directa acerca de los presocráticos en el caso de la así llamada «doxografía de Amonio». El propio Rudolph establece un paralelismo explícito entre las supuestas deudas tanto del texto de Amonio como de la *Turba* para con Hipólito, (1989), 211; en ambos casos la exagerada simplificación de las pruebas aducidas es manifiesta.

38. Para el material de Filón véanse los capítulos 2-3; y cf. las observaciones generales de P. Tanner acerca del texto de Olimpiodoro, *Mémoires scientifiques*, vii (Toulouse y París, 1925), 126-127.

39. Véase más arriba, n. 34. En su tratamiento de la doxografía de Olimpiodoro, Viano (§ 4.1-2) simplifica en exceso la relación con *Simpl. Ph.* 22.22-25.13 y minimiza la importancia de las diferencias entre ambos textos.

40. Mencionemos sólo un ejemplo: el Segundo discurso, en boca de Anaxímenes, está basado en una correlación entre la distancia y la posición del sol con respecto de la tierra, y las estaciones (*Turba* 45.1-46.3 Plessner). Para las observaciones, al principio del discurso, acerca del calor y el frío, y de los cambios operados en el aire, Plessner (46-47) supo citar paralelismos en Hipólito y Plutarco; pero no supo citar equivalencias para la correlación entre las estaciones y el sol. Rudolph (105, a propósito de *Ref.* 1.7.6) indicó que el propio pasaje de Hipólito menciona la distancia de las estrellas en relación con cambios de temperatura en la tierra; sin embargo, tal como admitió Rudolph, tan sólo menciona el vínculo entre las estrellas y el tiempo meteorológico para negar dicho vínculo, y no menciona para nada un vínculo positivo entre las estaciones y el sol. De hecho, la correspondencia entre el sol y las estaciones, que la *Turba* atribuye a Anaxímenes, es adscrita explícitamente a éste en los *Placita* (2.19.1-2, cf. Stob. i. 203.16-17; DK i. 93.31-33). Sobre el trasfondo histórico de esta correlación, cf. Pfeiffer 22; West (1971), 102, 108-109; Kingsley (1990), 253 y n. 50.

41. Cf. la tabla de Rudolph, 120-121.

42. La prioridad que se le da a la tierra y al agua (82.22-83.26 Plessner) no es para nada casual: cf. Jenófanes, DK 21 B29 y B33, y e.g. Sext. *Math.* 10.314, ps.-Probo, *In Bucolica* 6.31 (343.21-24 Hagen) y ps.-Plut. *Vita Homeri* 2.93.2 (963-966 Kindstrand) = *Dox.* 92-93, Porfirio *ap.* Philopono, *In Physica* 125.27-32 Vitelli (DK i. 121.8-12), además de las refs.

enumeradas por P. Steinmetz, *RhM* 109 (1966), 41 n. 83. También, para *Turba* 82.5-6, Plessner cf. D. L. 9.19 (DK i. 113.23); Rudolph 110; Mansfeld (1990), 153-154. El pasaje en *Turba* 82.16-19 sobre la corrupción de los elementos puede tratarse de una aplicación alquímica de lo que hallamos en D. L. 9.19 (DK i. 113.27).

43. Ruska 177 n. 3; Plessner 57 y n. 118 («hay que admitir que la enseñanza específica del agua subterránea no queda atestiguada por Empedocles en la literature doxográfica»), repetido por Rudolph 106.

44. Ps.-Plut. *Placita* 2.6.3 (... ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ, ἐξ οὗ θυμαθῆναι τὸν ἀέρα); ps.-Arist. *Problemas* 937<sup>a</sup>11-16; Plut. *Frig.* 953e; Sen. *QN* 3.24.1-3; Philo, *Prov.* 2.61 (87.10-16); más arriba, cap. 3, y más abajo, cap. 6.

45. Capítulo 3.

46. Así, e.g., a propósito del primer discurso de Anaximandro, tanto Plessner (42-3), como Rudolph (104) afirmaron que, mientras la primera y última parte contienen material doxográfico que corresponde a lo que encontramos atribuido a Anaximandro en Hipólito, la parte central es puramente alquímica en contenido. Sin embargo, la afirmación en la parte central del discurso de Anaximandro corresponde a la teoría del origen de la lluvia atribuida a Anaximandro en el mismo pasaje de Hipólito (*Turba* 39.12-13 Plessner; Hipp. *Ref.* 1.6.7 = DK i. 94.19; Kahn 63-64). Se trata de un ejemplo más del modo en que incluso los pasajes más claramente alquímicos son fieles al pensamiento presocrático.

47. Ps.-Arist. *Problemas* 937<sup>a</sup>11-16 y Plut. *Frig.* 953e = Emp. A69; Sen. *QN* 3.24.1-3 = A68, con Philo, *Prov.* 2.61 (87.10-16); ps.-Plut. *Placita* 5.26.4 (τοῦ ἐν τῇ γῆι θερμοῦ) = A70a; Procl. *Tim.* ii. 8.26-8 = B52.

48. Ibn al-Nadīm 359.6. Adviértase también, *ibid.* 359.3-4, la otra obra a él atribuida: *Libro del sulfuro rojo*. Para el sulfuro rojo, cf. más arriba, con n. 24, y para su importancia –tanto desde el punto de vista terminológico como en cuanto título de un libro– en el sufismo posterior, Addas 112 con n. 10, también Massignon 155. A propósito de la forma y simbolismo del aparato alquímico, véase BR i. 127-173, ii. 123 n. 4. Para la idea de fuego dentro de la tierra en la alquimia griega, cf. e.g. *ibid.* ii. 21.3-6, 409.11-415.9 con Kraus (1943), 37 (tierra-huevo); y las refs. más abajo, n. 52.

49. Sobre Zósimo y el gnosticismo, cf. Festugière (1967), 211 y n. 30; Fowden 120 con n. 17; Letrouit (1995), §§ 3.3.7, 3.3.13. Testimonio también de los vínculos entre Akhmīm y los descubrimientos de Nag Hammadi es el papiro cóptico de Berlín (del siglo v) 8502, que en parte reproduce material gnóstico procedente de Nag Hammadi y que se cree descubierto en el cementerio de Akhmīm: H.-C. Puech, *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston, 1950), 94 n. 1, 152 y n. 2. Adviértase que, en su batalla contra la herejía de los gnósticos, los monasterios del Alto Egipto se aliaron con los «filósofos» de Akhmīm: cf. L. T. Lefort, *Les Vies*

*coptes de Saint Pachôme* (Lovaina, 1943), 117.4-118.31 —la laguna aparece restaurada en A. Veilleux, *Pachomian Koinonia* (Kalamazoo, 1980), i. 73-76— y J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (Londres, 1960), 135-136 con las observaciones de Puech, *óp. cit.* 93 n. 1. Sobre el término «filósofos» en este contexto, véase Kingsley (1994c), § III con n. 79.

50. Véase la Introducción, con n. 15.

51. Para el huevo cósmico, véase R. Turcan, *RHR* 160 (1961), 11-23 con las observaciones de Boyancé, *MEFRA* 52 (1935), 95-112, P. Dronke, *Fabula* (Leiden, 1974), 79-99 con 81 n. 2; y para el trasfondo egipcio del motivo órfico del huevo cósmico, Kingsley (1994c), § I con las refs. en n. 25. Escatología pitagórica y Akhmim: más abajo, capítulo 10 n. 26.

52. BR ii. 295.17, 20 (cf. 293.1, 10, 23-24, 296.17, 297.19-20); iii. 123 con n. 4. El pasaje en cuestión deriva del *Diálogo entre los filósofos y Cleopatra*: Reitzenstein, *NGG* (1919.1), 1-22; Letrouit (1995). La asociación de Hades y el fuego (como me ha indicado Jean Letrouit) ya está implícita en Zósimo, *Sobre la virtud* (BR ii. 108.2-110.5).

## **Parte segunda: misterios**

## UNA INTRODUCCIÓN A SICILIA

Arden muchos fuegos bajo la superficie de la tierra.

En vista de la inevitable conclusión a la que hemos llegado, a saber, que Empédocles asoció el mundo subterráneo con el elemento fuego, estas palabras suyas apenas podían ser más sugerentes. No hay necesidad de señalar que la alusión a fuego «bajo la superficie de la tierra» (ἔνεσθ' οὐδεις) constituye por sí misma una manera de evocar la región de Hades.<sup>1</sup>

Información adicional sobre la cosmología empedoclea de la mano de autores posteriores nos ayuda a situar este breve fragmento en un contexto más amplio. Por dichas noticias sabemos que los fuegos subterráneos a los que alude Empédocles no sólo constituían para él el origen de los baños termales, sino que a ellos correspondía también la formación de piedras, rocas, peñascos y riscos.<sup>2</sup> En primer lugar, esta insistencia en la importancia del fuego subterráneo debe entenderse, desde luego, en el contexto de fenómenos volcánicos en la Sicilia empedoclea e islas vecinas. En el capítulo tercero hemos aludido ya al interés de Empédocles por este tipo de fenómenos y al papel que éstos desempeñan en la cosmología empedoclea. Burnet no

hizo sino emplear el sentido común al dirigir su atención hacia estos fenómenos de carácter local y al señalar que dichos fenómenos guardaban precisamente la llave que nos permite entender la identificación empedoclea de Hades con el fuego: «para un poeta de Sicilia, con los volcanes y baños termales de la isla en mente, nada podía ser más lógico que esta identificación». Dicha observación cayó en saco roto. Bignone replicó a Burnet afirmando que, según Empédocles, «tan sólo una pequeña proporción de fuego es subterráneo». Desde entonces, la observación e ideas de Burnet al respecto han sido rechazadas, pues «Bignone ya las refutó suficientemente».<sup>3</sup> Y, sin embargo, Bignone no refutó nada. Empédocles insistió en la abundante cantidad de fuego (πολλά) existente bajo tierra, mientras que Bignone insistió en la poca cantidad («piccola»). Se trata únicamente de decidir a quién queremos seguir.

De modo análogo a Bignone, Bollack intentó minimizar el alcance e importancia del fuego subterráneo empedocleo alegando que la alusión no era a fenómenos volcánicos, sino únicamente al origen de los baños termales. Huelga decir que dicha distinción carece de sentido y resulta totalmente artificial. Los diferentes baños termales que encontramos en Sicilia constituyen por sí mismos tan sólo un aspecto de la actividad volcánica de la región, y no podemos comprender la referencia empedoclea a fuego en la tierra sin intentar primero entender las condiciones geográficas y geológicas de la isla.<sup>4</sup> Incluso la afirmación de que Empédocles no se refirió jamás explícitamente a fenómenos volcánicos es falsa. Sabemos por Plutarco que nuestro filósofo describió la manera en que rocas y peñascos fueron creados al ser empujados hacia arriba por el fuego que «hierve» dentro de la tierra. Se trata claramente de una descripción que evoca erupciones volcánicas.<sup>5</sup> Resulta asimismo revelador que Proclo cite el verso acerca de los «muchos fuegos [que] arden bajo la superficie de la tierra» como una alusión empedoclea a las «corrientes de fuego debajo de la tierra»

(ὑπὸ γῆς ῥύακες πυρός). Estas «corrientes» tan sólo pueden ser volcánicas; sin duda alguna es una manera de referirse a la lava líquida que se asocia sobre todo con el Etna.<sup>6</sup> La interpretación del fragmento por parte de Proclo podría tratarse únicamente de una suposición; de ser así, estaba bien informado. No hay duda de que, al emplear la expresión «muchos fuegos», Empédocles estaba aludiendo a un fenómeno más complejo y no simplemente a pequeñas y aisladas concentraciones de fuego.

Para hacernos una idea de la manera en que dicho fenómeno más complejo era entendido en la Antigüedad, podemos acudir, para empezar, a la descripción de Sicilia por Estrabón:

toda la isla está hueca bajo tierra, repleta de ríos y fuego.<sup>7</sup>

A los ríos volveremos más tarde. Por lo que respecta al fuego, la afirmación de Estrabón constituye básicamente un comentario al fragmento empedocleo citado al principio de este capítulo. No obstante, se trata, ante todo, del comentario de un geógrafo, e incluso más importante que la simple geografía es la dimensión del mito. Para un equivalente en la mitología a la descripción empedoclea de fuegos que arden «bajo la superficie de la tierra» (ἔνερθ' οὐδεός), nos basta con volver la vista a Calímaco y a su descripción de un gigante de fuego «debajo de la superficie de la tierra» (κατουδαίοιο γίγαντος) pasándose el Etna de un hombro a otro.<sup>8</sup> También Píndaro alude a un gigante inmovilizado por el Etna, causante de las erupciones del volcán y postrado bajo la superficie de toda la isla de Sicilia. Píndaro es muy claro a la hora de dar su emplazamiento mitológico: el gigante está en el Tártaro.<sup>9</sup>

Todo ello nos lleva al quid de la cuestión por lo que respecta a la equiparación empedoclea de fuego con Hades. Como hemos visto, el fuego subterráneo constituía un elemento fundamental en el sistema cosmológico de

Empédocles. En primer lugar, ello apunta al fuego volcánico que se halla debajo de Sicilia y, por supuesto, debajo del Etna. Por su parte, Píndaro, al situar a su gigante en el Tártaro y debajo del Etna al mismo tiempo, no hacía sino expresar la común y básica idea según la cual el volcán, con sus cráteres y cavernas, constituía una entrada al mundo subterráneo. Esta idea es sólo un ejemplo de la tendencia –reflejada en la literatura y en cultos y mitos locales– proclive a asociar volcanes y regiones volcánicas con entradas a Hades.<sup>10</sup> Explica también las versiones del rapto de Perséfone en las que la diosa es arrastrada a los infiernos por entre las cavernas y cráteres de Sicilia.<sup>11</sup> Explica asimismo por qué cuando Platón, en su *Fedón*, compara el fuego en los infiernos a la acción de los volcanes y describe las corrientes de lava como brazos del mítico río de nombre Piriflegetonte, se está refiriendo en concreto a Sicilia. En otras palabras, Platón reafirma la asociación pindárica del Tártaro con la región de fuego debajo del Etna.<sup>12</sup> Finalmente, pues nos recuerda la fuerza de una tradición que la crítica moderna prácticamente ha olvidado, vale la pena señalar que en época de Milton la misma asociación de los infiernos con el Etna constituía todavía una analogía poética común.<sup>13</sup> Que el fuego se asociara con el Tártaro (es el caso de Píndaro) o con Hades (en el caso de Empédocles), o con ambos (así en Platón), resulta en el fondo irrelevante: al menos desde el siglo VI a.C. en adelante toda distinción mitológica entre Hades y el Tártaro era puramente opcional.<sup>14</sup>

Pasemos a Hefesto. En los fragmentos que han llegado hasta nosotros, Empédocles emplea en dos ocasiones el nombre de Hefesto al referirse al elemento fuego. Ello no es importante por sí mismo: sustituir el nombre de la divinidad por el elemento con el que se la asociaba es práctica común de la tradición poética heredada por Empédocles.<sup>15</sup> En uno de estos dos casos, la alusión a Hefesto en cuanto elemento, junto a la tierra, la lluvia y *aither*, constituye un claro ejemplo de dicha práctica. Sin embargo, en el otro caso

la mención del nombre de Hefesto junto a los nombres de Nestis y de Armonía parece sugerir una alusión más precisa al dios en sí.<sup>16</sup> Todo ello plantea una interesante situación. Como ya hemos advertido, para Empédocles el definitivo dios del fuego –tal como aparece denominado en el fragmento 6– era Hades. Y, sin embargo, Empédocles parece haber permitido una asociación secundaria con Hefesto. Es fácil acusar a Empédocles de inconsistencia. O mejor dicho, *era* fácil mientras suponíamos que el fuego corresponde a Zeus y no a Hades. Típica de esta actitud es la afirmación según la cual

en la teología naturalista empedoclea los nombres de los dioses que se da a los elementos poseen tan sólo una importancia secundaria. Se caracterizan además por la variedad terminológica. Puede aludirse a un mismo elemento con los nombres de dioses diferentes. Así, al fuego se le denomina Zeus y Hefesto. Lo que realmente importa es que se los considere dioses.<sup>17</sup>

Las cosas son, sin embargo, mucho más complejas. El crucial fragmento 6 denomina a Hades, personificación de la muerte y de la destrucción, como el dios del fuego. Casi tan importante como el 6, la enumeración de elementos incluida en el fragmento 109 reserva para el fuego el adjetivo «destrutivo».<sup>18</sup> A partir de estos dos decisivos pasajes es justo concluir que para Empédocles el poder del fuego es fundamentalmente destructivo. Pero aún hay más, porque nuestro filósofo también confirió al fuego un papel central en cuanto cómplice principal de Afrodita en la creación del mundo. Es muy significativo que Empédocles aluda al fuego con este papel creativo no como Hades, cosa que sería absurda, sino como Hefesto, el artesano.<sup>19</sup> Concluir –como parece lógico– que Empédocles asociaba el fuego en su aspecto fundamentalmente destructivo con Hades y en su aspecto creativo con Hefesto no significa en modo alguno atribuir a nuestro filósofo un grado de sutileza o sofisticación

que, desde nuestra posición de superioridad, preferiríamos pensar que está fuera de su alcance. Al contrario, no implica sino una elemental conciencia por parte de Empédocles de estos dos papeles del fuego en apariencia contradictorios. Huelga decir que ambos papeles son típicos de la acción del fuego y a la larga habrían de recabar notable atención en la filosofía griega de los siglos posteriores.<sup>20</sup>

Hades y Hefesto: a primera vista se trata de dos dioses muy diferentes, sin nada en común. Pero la aparente distancia entre ellos rápidamente desaparece si examinamos con mayor atención lo que el segundo pudo haber significado para Empédocles, y no para nosotros. La mitología y el culto de Hefesto se extendieron al resto del mundo griego desde el Mediterráneo nororiental, donde parece que a Hefesto se lo asociaba con el fuego subterráneo, y más concretamente volcánico.<sup>21</sup> El paso de dicho culto a Sicilia tuvo lugar lógicamente no a través de la Grecia continental, sino directamente. En Sicilia la figura de Hefesto adoptó el culto y los atributos de un dios indígena de origen no griego, Adranus. El templo dedicado a esta divinidad, con una gruta sagrada y un fuego «que jamás se extinguía o se apagaba», estaba situado al borde del monte Etna.<sup>22</sup> Fue precisamente en las regiones occidentales (Sicilia e islas vecinas) donde la asociación de Hefesto con el fuego se expresó de manera más clara, en forma de asociación directa con el fuego volcánico. En Lípara Hefesto era, además del dios más importante de la isla, la personificación del volcán. A Thermessa, isla situada entre Lípara y Sicilia, se la conocía con el nombre de Hiera porque —al menos en época histórica— se la consideraba «consagrada» a Hefesto.<sup>23</sup> En la propia Sicilia, y a muy poca distancia de la ciudad de Acragante, se erigió «una colina de Hefesto»: un centro de culto local donde se creía que el dios aparecía al pie de la colina, conocida por otra parte por extraordinarios episodios de combustión espontánea.<sup>24</sup> Pero, sobre todo, a Hefesto se lo asociaba con el monte Etna, no sólo en el culto y mito de la isla, sino en la tradición

clásica hasta el final de la Antigüedad. En Sicilia, bajo tierra, tenía Hefesto su morada y, sobre todo, su taller.<sup>25</sup> La reticencia mostrada por muchos estudiosos a otorgar a este hecho la importancia que se merece es el resultado de no saber entender que a pesar de la inclusión de Hefesto en el panteón olímpico, nunca dejó de ser considerado el dios de las profundidades más recónditas de la tierra.<sup>26</sup> En resumen, cualquier aparente incoherencia mostrada por Empédocles a la hora de aludir al fuego unas veces con el nombre de Hades y otras con el de Hefesto, es más aparente que real. Al contrario, el nombre de Hefesto constituye por sí mismo una pista más que conduce a los infiernos.

Hades y Hefesto, destructivo y creativo. Para poder entenderlos correctamente hemos de relacionar estos dos aspectos del fuego empedocleo con la idea, tan difundida en la Antigüedad, de los infiernos como lugar de paradoja e inversión. Se trata, sobre todo, del lugar en el que coexisten y convergen ideas frontalmente contrarias, y donde mayor es la paradoja de conversión de una fuerza destructiva en poder creativo. Dos mil años de tradición clásica en torno a volcanes —sobre todo en torno al Etna— y a los infiernos quedan resumidos en el Lucifer de Milton: «Aquí, en el corazón del infierno para trabajar en Fuego».<sup>27</sup> No alegamos el testimonio de Milton como prueba directa de la presencia de ideas empedocleas en el escritor inglés, sino, una vez más, simplemente para recalcar la resistencia y perdurabilidad de una tradición que los estudiosos del mundo clásico que tratan a Empédocles como a un «filósofo» corren el peligro de pasar por alto. El propio Milton equiparó a Lucifer con Hefesto, y en la literatura antigua abundan las descripciones de los extraordinarios efectos que Hefesto es capaz de producir trabajando con el fuego volcánico que arde dentro de la tierra.<sup>28</sup> Es innegable que Empédocles conocía esta determinada asociación de ideas. Para darnos cuenta de la importancia que esta asociación tuvo en la formación de la cosmología empedoclea, basta tan sólo con examinar

el modo en que nuestro filósofo describió la creación de los antepasados del hombre y de la mujer. Por un lado, la manera en que refiere su formación dentro de la tierra evoca la famosa descripción en Hesíodo de Pandora a manos de Hefesto. Por otro lado, la imagen empedoclea de la manera en que estos primeros ejemplos de la humanidad son vomitados por fuego disparado hacia el cielo, constituye un claro ejemplo de imágenes volcánicas.<sup>29</sup> En Sicilia, Hades y Hefesto eran las dos caras de una misma moneda: dos aspectos del fuego volcánico que arde dentro de la tierra.

1. Emp. B52, cf. *Il.* 14.274, *Od.* 11.302, Aesch. *Persas* 629-630, Soph. fr. 686, etc. Para el ἔνεργθ' οὐδέος empedocleo, compárese también el término ὑπουδαίος, empleado por Plutarco a propósito de Kronos (*Quaestiones Romanae* 266e) y por Opiano (*Halietutica* 3.487 Lehrs) a propósito de la ninfa Menta, nacida del Cocito «la cual dicen que una vez vivió bajo la superficie de la tierra (ὑπουδαίην ἔμειναι) y yació en el lecho de Adonis, pero cuando éste raptó a la doncella Perséfone de las laderas del Etna».

2. Sen. *QN* 3.24 = Emp. A68; ps.-Arist. *Problemas* 937<sup>a</sup> 11-16 y Plut. *Vig.* 953e = A69.

3. Burnet (1930), 229 n. 3, cf. (1892), 242-243; Bignone 543 (véase más arriba, capítulo 2 n. 17; capítulo 5 con n. 1); Guthrie, ii. 144-145.

4. Bollack, iii 227. Para una sucinta descripción de las fuentes, lagos, volcanes de barro y de fuego en Sicilia, véase Freeman, i. 74-78; cf. también 164-169, 519-530, y Pace, iii. 519-527.

5. Plut. *loc. cit.* (ὑπὸ τοῦ πυρός... τοῦ ἐν βάθει τῆς γῆς... φλεγμαίνοντος). Cf. Gilbert 304 n. 1.

6. Procl. *Tim.* ii. 8.26-8. En la literatura griega ῥύακες πυρός se asocian casi siempre con el Etna: Cf. Tucídides 3.116 ó ῥύαξ τοῦ πυρός ἐκ τῆς Αἴτνης; Pl. *Phd.* 111e-113b ὥσπερ ἐν Σικελίαι ...; ps.-Arist. *Mirabilia* 833<sup>a</sup> 17-21; D. L: 5.49 Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίαι, con P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast* (Bad Homburg, 1964), 214-15; Diod. 5.6.3 = Timaeus, *FGrH* 566 F164; Ariano, *Bella civilia* 5.114, 117.

7. ἅπαντα ἢ νήσος κοίλη κατὰ γῆς ἐστὶ, ποταμῶν καὶ πυρός μεστή, 6.2.9.

8. *Himno a Delos* 141-143. Para el paso de hombro a hombro, cf. Frazer (1919), 197; también West (1966), 314.

9. *Pyth.* 1.15-28. Para la relación entre los gigantes de Píndaro y los de Calímaco, cf. L. Malten, *Hermes*, 45 (1910), 552.

10. Para el Etna y la región circundante, véase Ganschinetz 2381-2382 y las dos notas siguientes, además de J.K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*<sup>2</sup> (Nueva Cork, 1965), 225. Para las regiones volcánicas en general cf. sobre todo Ganschinetz 2379-82; S. Eitrem, *RE* xx. 259; E. Wüst, *ibid.* xxi. 995; Burkert (1969), 24; Milton, *Paradise Lost* 1.670-751 con las observaciones de P. Brockbank en P. Brockbank y C. Patrides (eds.), *John Milton, Paradise Lost Books I-II* (Londres, 1972), 53-54. Del mismo modo, las fuentes de agua caliente son vistas como afluentes de los ríos de los muertos: Estrabón 1.2.18, 5.4.5-6, 13.4.14; Ganschinetz 2379; Croon 67-87; Kedar 997. Además de no ser cierta, la afirmación de Hardie (284) según la cual «los griegos no asociaban entradas a los infiernos con fenómenos volcánicos, sino con lagos y cavernas» se basa

en una distinción puramente artificial: como si lagos y cavernas, como las fuentes de agua caliente, no pudieran ser fenómenos de carácter volcánico. Véase más arriba, con n. 4.

11. R. Foerster, *Der Raub und die Rückkehr der Persephone* (Stuttgart, 1874), 63-98; Freeman, i. 530-542; Malten, *Hermes*, 45 (1910), 506-552; J. K. Wright, *óp. cit.* 311. Cf. también Pace iii. 465, 468, 480, y sobre todo 498-499 sobre la importancia de las cuevas naturales y artificiales en los cultos de Deméter y Perséfone en Sicilia.

12. *Phd.* 111d-112a.

13. *Paradise Lost* 1.233-238.

14. Cf. K. Scherling, *RE* ivA: 2442-2443.

15. *Il.* 2.426, 9.468 etc.; cf. Malten 328-330; L. Graz, *Le Feu dans l'Iliade et l'Odyssée* (París, 1965), 200-207, 349-350.

16. B98.1-2 con Malten 329; B96.2-4.

17. Olerud 83.

18. Ello es lo que aquí significa ᾠδηλον; cf. *Il.* 2.455, etc., y *Parm.* B10.3 con Mourelatos 237-240. Es perfectamente verosímil que se trate de un juego de palabras con la palabra Hades: cf., por ejemplo, *Soph. Ajax* 608, Gemelli Marciano 48.

19. Para el papel creativo del fuego en la cosmología de Afrodita, cf. sobre todo B73, Guthrie, ii. 188-190, Wright 24-25. Uso en este contexto del nombre Hefesto: B96 con Wright 210, B98.

20. Cf. sobre todo Cic. *ND* 2.15.40-41 con las notas de A.S. Pease al respecto. Para observaciones sobre el papel paradójico del fuego —destrutivo y creativo—, común todavía en el rito y folclore griegos, véase Danforth 130-131. Para la «compartimentación teológica» del fuego en la Antigüedad, véase también M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence* (París, 1974), 263-264.

21. A. Hermary, *LIMC* iv/1. 628-629; Cook, iii. 228-235, F. Brommer, *Hephaistos* (Mainz am Rhein, 1978), 3. De ahí la tendencia a explicar la existencia de baños termales como resultado de la acción de Hefesto: Malten, *RE* viii. 321, 324, Frazer (1919), 209.

22. Malten 326; Eliano, *De natura animalium* 11.3, 20, con las indicaciones bibliográficas en Kingsley (1995b), n. 39.

23. Freeman, i. 87-91; Ciaceri 153; Malten 322, 326; Pace, iii. 547; Delcourt 1990.

24. Solinus 5.23-4; Freeman, i. 76, Ciaceri 152, Pace, iii. 526, 598.

25. Aesch. *Pr.* 365-74, Eur. *Cíclope* 599; Calímaco, *Himno a Delos* 141-146, Virg. *Aen.* 8.414-454, *Aetna* 29-32, Solinus 5.9, Dante, *Inferno* 14.56-57, etc. Cf. Simónides, fr. 552 Page; Ciaceri 12-13, 151-153; Malten 323; y para el trasfondo religioso, Kingsley (1995b) con capítulo 18 más abajo.

26. Cf. Malten 318; E.O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, i (Berlín, 1919), 608-609.

27. *Paradise Lost* 1.151. El ejemplo más típico de la unión de polos opuestos en los infiernos lo constituye el tópicico mítico de Hades como lugar de fuego y de completa oscuridad: J. Kroll, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932), 396-397. Para otras oposiciones, cf. Dieterich 201-202; Eitrem, *RE* xx. 259-260; también Emp. B122-3. La idea del mundo de los muertos como lugar de paradoja e inversión fue muy extendida en la Antigüedad: cf. Burkert 347-348, Zandee 73-78, Harva 347-349.

28. *Paradise Lost* 1.738-747. Cf., por ejemplo, Aesch. *Pr.* 365-374; Thuydides 3.88.3; Calímaco, *Himno a Delos* 141-146; *Himno a Ártemis* 46-63.

29. Compárense Emp. B62, 96 y 98 con Hes. *Op.* 60-63, *Th.* 570-572; cf. Wright 210, 217. Obsérvese sobre todo la alusión en B62 ἐρατὸν δέμας y ἐνοπὴν ἀνδράσι al Hesiódico εἶδος ἐπήρατον y ἀνθρώπουαυδὴν; *Op.* 56 y 82 nos permiten entender qué quería decir Empédocles con πολυκλαύτων en B62.1 (un buen ejemplo de «pesimismo hesiódico»: Wright 215). Para la idea de Pandora como criatura surgida de la tierra y entendida como primer antepasado de la humanidad, cf. West (1978), 164-166. B62 e imágenes volcánicas: cf. Bidez 110, Gilbert 304 n. 1; también Guthrie, i. 291-292, Wright 199. Obsérvese la semejanza entre la descripción en B62 del fuego que surge de la tierra y se une al fuego celestial y las descripciones poéticas del fuego del Etna elevándose al cielo: Lucr. 1.722-725, 6.644-645, 669-670; Virg. *Aen.* 3.571-574; *Aetna* 608-610; Sen. *Herc. Oet.* 285-286; Claud. *Rapt.* 1.164-165; y cf. Pi. *Pyth.* 1.19.

EL MITO DEL *FEDÓN*  
(LA GEOGRAFÍA)

En ningún otro lugar como en Sicilia entendemos lo absurdo de las arbitrarias divisiones que han convertido el estudio de la historia en vano y sin sentido.

Freeman, i, p. viii

En el capítulo anterior vimos cómo Platón asoció el Tártaro con el Etna. Vimos también que, con ello, no hacía sino seguir un precedente ya establecido, por ejemplo, en Píndaro. Pero en el *Fedón*, Platón describe de manera mucho más precisa que Píndaro la geografía de los infiernos. Valdrá la pena, por tanto, leer qué es exactamente lo que Platón tiene que decir al respecto. Con ello puede parecer que nos desviamos un poco de Empédocles. En los infiernos, no obstante, las desviaciones y los rodeos resultan siempre aleccionadores.

En primer lugar, Platón describe cómo

la magnitud de estos ríos eternos que hay bajo tierra es inmensa y sus aguas son unas calientes (θερμῶν ὑδάτων) y otras frías. Hay también fuego en abundancia (πολὸν δὲ πῦρ) y grandes ríos de fuego, y también abundan los de barro líquido —más claro o más cenagoso—, como esos ríos de cieno que corren en Sicilia por delante de la lava, y también el propio torrente de lava. De éstos,

precisamente, se llenan todos los lugares, según le llega a cada uno en cada ocasión la corriente circular. Y todos estos ríos se mueven hacia arriba y hacia abajo, como si hubiera en el interior de la tierra una especie de movimiento de vaivén. Y tal movimiento se debe a que una de las simas de la tierra, aparte de ser la más grande, atraviesa de extremo a extremo toda la tierra. Es ésta de la que habla Homero cuando dice:

«Muy lejos, allí donde bajo tierra está el abismo más profundo...»; y que en otros pasajes él y otros muchos poetas han denominado Tártaro.

A continuación se detiene Platón en la descripción del río subterráneo que llaman Piriflegetonte:

Un tercer río brota entre medias de éstos, y cerca de su nacimiento va a parar a un gran lugar consumido por ingente fuego (*πυρὶ πολλῷι καιόμενον*), formando un lago, mayor que nuestro mar, de agua y cieno hirviente. Desde allí, turbio y cenagoso, avanza en círculo y, después de rodear en espiral la tierra, llega entre otros lugares a los confines de la laguna Aquerusiade sin mezclarse con el agua de ésta; desemboca en la parte más baja del Tártaro, después de dar muchas vueltas bajo tierra. Éste es el que llaman Piriflegetonte, cuyas corrientes de lava despiden fragmentos, allí donde encuentran salida, a la superficie de la tierra.

Si tenemos en cuenta que estos pasajes preparan el decorado de uno de los mitos platónicos más famosos, hemos de reconocer que la crítica les ha prestado muy poca atención. Las pocas referencias bibliográficas al respecto son de trabajos que, de manera fútil, discuten si las descripciones que hemos leído más arriba son de carácter mítico o científico. Se trata de discusiones fútiles porque aplicar la distinción moderna entre mito y ciencia a la época de Platón carece totalmente de sentido.<sup>1</sup> De hecho, Platón es el único autor en el que, definitivamente, no cabe buscar una distinción tan nítida. Ciertamente, en el plano teórico, Platón estableció una dis-

tinción entre *mythos* y *logos*, entre el «mito» como expresión de ideas que no pueden demostrarse lógicamente y la certeza positiva que se alcanza por medio de argumentos razonados (*logos*). Pero incluso en este caso las cosas resultan aún más complicadas por culpa de la negativa platónica a establecer límites entre *mythos* y *logos*, así como por su insistencia en que aquello que para una persona más superficial tan sólo es un «mito», para otra cuya percepción es más profunda puede poseer, en cambio, todos los atributos decisivos de un *logos*.<sup>2</sup> Pero para nuestra investigación resulta incluso más importante que el miembro *logos* de esta aparente distinción no equivalga en absoluto a nuestra categoría de «ciencia». La razón para ello es, dicho de manera muy simple, que, para Platón, el estudio del mundo natural era por definición algo meramente provisional, una cuestión tan sólo de probabilidad, y, como tal, ajeno al terreno de la certeza. El *Timeo* es, en su conjunto, un perfecto ejemplo de la identificación en el pensamiento platónico no de ciencia y *logos*, sino de ciencia y mito.<sup>3</sup> Anticipemos que más adelante<sup>4</sup> encontraremos una demostración especialmente gráfica de hasta qué punto las tentativas científicas de los siglos v y iv a.C. estaban determinadas por consideraciones de carácter mitológico y, sobre todo, por la lectura de Homero. Como veremos, este gráfico ejemplo resulta sumamente relevante para la cuestión de los propios intereses de Platón y las fuentes de su inspiración en el mito del *Fedón*. Por su parte, los repetidos intentos de interpretación de la filosofía platónica —y en especial del mito del *Fedón*— según nuestra familiar distinción entre mito y ciencia no son sino reflejo del peligro que supone incluir temas claramente anacrónicos en el estudio del mundo antiguo, en lugar de intentarlo entender directamente.

De acuerdo con esta supuesta dicotomía mito-ciencia, existe un gran consenso entre la crítica moderna a la hora de interpretar el mito del *Fedón*. Platón juntó elementos de fuentes diversas, los armonizó imaginativamente y a con-

tinuación añadió la alusión auténtica a volcanes de Sicilia como un toque de «colorido científico» —sin duda basado en observaciones personales efectuadas durante su visita a Sicilia tiempo atrás— para conferir una dimensión práctica y tangible a toda la historia.<sup>5</sup> Un crítico cita incluso la clara referencia al Etna en el mito como un perfecto ejemplo del estilo de composición platónico, porque demostraría así la «excesiva libertad» con la que Platón aprovechó para el mito su observación del volcán.<sup>6</sup>

Esto es, desde luego, inaceptable, y no sólo porque la distinción entre mito y «ciencia» carezca en este caso de sentido. La crítica ha pasado por alto un aspecto fundamental a la hora de examinar el mito que se relata al final del *Fedón*. Ya lo hemos advertido más arriba: la asociación del Etna con el Tártaro y los infiernos constituía un rasgo fundamental de la geografía mítica de Sicilia. Platón no inventó tal asociación, que era muy anterior a él. Antes de que Platón escribiera sus diálogos, hacía tiempo que la dimensión física de los volcanes de Sicilia y la mitología del otro mundo habían sido ya inextricablemente entrelazadas. En resumen, separar la alusión platónica a Sicilia del mito del *Fedón* no resulta tan simple como parece.

Pero hay mucho más que decir al respecto. De hecho, disponemos de toda la información necesaria para demostrar que la alusión platónica a la geografía de Sicilia no es simplemente un adorno fortuito para establecer una analogía, sino que, al contrario, contribuye a explicar el tejido del propio mito.

El mejor modo de iniciar nuestro análisis es hacerlo con los ríos que fluyen por debajo de la superficie de la tierra. Estos ríos subterráneos, que Platón describe de manera tan primorosa, constituyen uno de los rasgos típicos del terreno de Sicilia, rico en piedra caliza. Describe Platón cómo

todos estos lugares están en muchas partes comunicados entre sí en las concavidades de la tierra mediante orificios, unos más

anchos y otros más estrechos, y tienen asimismo desagües por los que el caudal de agua corre de unos a otros, como si se vertiera en «cráteras» (κρατήρας).

A continuación describe cómo estas corrientes subterráneas

discurren a través de canales y de la tierra, y cada una de ellas llega a los lugares hacia los que tiene hecho camino, formando mares, lagunas, ríos y fuentes.

De hecho, estos detalles nos ofrecen una descripción precisa de la geografía de la isla, con ríos que desaparecen bajo tierra formando canales subterráneos y que reaparecen en otro lugar. Basta citar al respecto la descripción de Estrabón de una

caverna (σπήλαιον) en la que hay una corriente en forma de tubería y un río que, invisible, discurre por ella una distancia considerable antes de reaparecer (ἀνακύπτοντα) y volver a ser visible.<sup>7</sup>

El texto platónico alude a corrientes que forman mares, lagos, ríos y fuentes (κρήναι). Nada hay que decir sobre los mares; Sicilia era famosa por sus extraordinarios lagos;<sup>8</sup> sus insólitos ríos –visibles e invisibles, grandes y pequeños– merecieron admiración e interés durante la Antigüedad;<sup>9</sup> y exactamente lo mismo cabe decir de las famosas fuentes sicilianas.<sup>10</sup>

Otra alusión en el texto platónico es a las aguas que discurren y se vierten en «cráteras», *kratères* (II Id). Sorprendido al observar que esta referencia a cráteras aparece, en el diálogo platónico, inmediatamente antes de la explícita alusión a Sicilia, Burnet sugirió que podía estar relacionada con los cráteres volcánicos del Etna. Lo que Burnet no advirtió es que las famosas «cráteras» de agua constituían un

fenómeno prácticamente único del paisaje siciliano, no sólo desde el punto de vista geográfico, sino también religioso.<sup>11</sup>

Platón emplea frecuentemente el término *chasma* o «sima» a la hora de describir su topografía mítica. Se trata de una palabra normal en las descripciones de la isla de Sicilia.<sup>12</sup> Otro término clave en este mito es la idea de las «concauidades» de la tierra.<sup>13</sup> Ello ha dado pie a la famosa discusión, de la que se ha hecho depender numerosas cuestiones de carácter «filosófico», sobre el origen de la idea platónica de las «concauidades» de la tierra. La respuesta general que siempre se nos ha dado, basada en razonamientos arriesgadamente superficiales, es que dicha idea es «característicamente jonia» y no «occidental» o pitagórica. La respuesta, sin embargo, se contesta por sí misma tan pronto advertimos que la propia palabra «concauidades» (κοίλα ο κοιλώματα) era una manera muy corriente de aludir a los cráteres de Sicilia y a las numerosas grietas de su terreno.<sup>14</sup>

De nuevo, recalca Platón en el mito la idea de que los ríos que describe en su diálogo se impregnan de las buenas condiciones de la tierra por la que discurren. Es éste un rasgo propio, sobre todo, de los ríos de Sicilia.<sup>15</sup> Por su parte, la espectacular descripción platónica del periódico movimiento oscilante de las aguas, que ascienden rápidamente a la superficie de la tierra, se ha entendido, en la Antigüedad y en época moderna, como un intento de explicación del fenómeno de la marea.<sup>16</sup> Quizá se trate de una interpretación correcta. Pero aunque se antoja excesivamente radical como para haber sido inspirada simplemente por fenómenos relacionados con las mareas (que, dicho sea de paso, son desconocidas en el Mediterráneo), la detallada descripción platónica del movimiento del agua parece creada especialmente como explicación de los *fumare* sicilianos que con el tiempo fluctúan entre enormes torrentes y rocosos canales completamente secos.<sup>17</sup> Por último, nada

resulta más característico de la geografía siciliana que la prolífica combinación de aguas calientes y frías a las que alude Platón. La palabra empleada por éste para designar «las aguas calientes», *therma hydata*, es también el término normalmente utilizado para describir las fuentes termales de Sicilia (a las que ya nos hemos referido extensamente más atrás).<sup>18</sup> Además, como resultado de los inevitables procesos antes mencionados, en Sicilia estas fuentes pasaron a formar parte esencial de la mitología local a propósito de los infiernos.<sup>19</sup> Una vez más, todo ello resulta relevante para la historia que se relata en el *Fedón*, así como especialmente efectivo para echar por tierra las anacrónicas distinciones entre mito y ciencia o entre escatología y física que se le han sobreimpuesto.

Le toca el turno al barro, al que Platón alude varias veces. En una ocasión, al describir los ríos como «grandes cantidades de barro líquido más claro o más cenagoso», afirma de manera explícita tener la geografía de Sicilia en la mente (111d8-e2). Pero al volver después al agua y al barro a propósito del Piriflegetonte, resulta evidente que también aquí su descripción la inspira Sicilia. La isla era notoria por su agua y volcanes de barro.<sup>20</sup> Es imposible encontrar al respecto un paralelismo verbal más exacto que el existente entre la descripción platónica de la creación por el Piriflegetonte de un enorme lago «de agua y barro hirviendo, desde el que, turbio y cenagoso, avanza en círculo» (ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ, ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ κύκλῳι θολερὸς καὶ πηλώδης), y la descripción, típica de un geógrafo, del famoso doble lago de Palici en Sicilia:

Su agua es turbia (θολερὸν)... y es transportada, arremolinada e hirviendo, como los torbellinos circulares de aguas en ebullición (ζέοντων ὑδάτων) que se precipitan hacia la superficie.<sup>21</sup>

Con esta agua en ebullición llegamos finalmente al fuego. La referencia platónica a «abundante fuego» (πολὺ πῦρ)

imita los «muchos fuegos» empedocleos (πολλὰ πυρά), que, tal como hemos visto, aluden evidentemente a Sicilia. La doble referencia, también en Platón, a ríos y fuegos subterráneos imita exactamente la descripción de la isla por parte de Estrabón.<sup>22</sup> Burnet demostró estar más abierto que otros comentaristas a la posibilidad de un trasfondo siciliano en el mito platónico, pero, a la hora de comentar el pasaje relativo a «una vasta región que arde con abundante fuego», propuso que Platón había basado su descripción en relatos de viajeros sobre Senegal.<sup>23</sup> A ello se pueden, sin embargo, presentar varias objeciones. En primer lugar, la referencia a «abundante fuego» constituye una repetición de una frase anterior idéntica, en la que Platón alude en concreto a Sicilia (111d-e). En segundo lugar, mientras que las historias sobre Senegal que el autor del *Fedón* pudo haber oído habrían mencionado tan sólo fuegos, Platón describió el lago en cuestión en ebullición con agua y barro, cosa que, como ya hemos visto, constituye una detallada descripción no sólo de erupciones en el Etna, sino de otros lugares en Sicilia famosos por su actividad volcánica. De hecho, también en este caso, las semejanzas verbales con descripciones geográficas de Sicilia no pueden ser más exactas. Por una parte, Platón habla de un enorme lago subterráneo con pequeñas, aunque violentas, desembocaduras, «ardiendo con abundante fuego» (πυρὶ πολλῶι καιόμενον). Por otra parte, Diodoro Sículo, en su descripción del doble lago de Palici, los compara a cráteres, pequeños en la superficie pero de inmensa profundidad, «muy similares en naturaleza a calderas con abundante fuego hirviendo» (ὑπὸ πυρὸς πολλοῦ καομένοις).<sup>24</sup> Las semejanzas no terminan aquí. Platón pasa a referirse a estas aguas subterráneas en ebullición y dice de ellas que salen disparadas hacia arriba como «chorros». Por su parte, Estrabón, en su descripción de los lagos de Palici, emplea el mismo término. El propio Estrabón, y con él Diodoro, lo emplea también en otros lugares para describir fenómenos volcánicos en la cumbre del Etna y en las islas

Líparas, situadas a poca distancia de la costa septentrional de Sicilia.<sup>25</sup>

Hemos aducido ya pruebas más que suficientes para demostrar que incluso los detalles más insignificantes del paisaje mítico dibujado por Platón, con sus ríos que fluyen bajo tierra y sobre la superficie, son un resultado de la íntima familiaridad del autor con la geografía y los fenómenos naturales de Sicilia. Ni son producto de la imaginación platónica ni proceden de fuentes diversas. Al contrario, son coherentes, homogéneos y derivan claramente de una determinada región del mundo antiguo. La importancia de esta conclusión empieza a apreciarse si a ella unimos la observación de Thomas según la cual la descripción de estos ríos míticos y físicos en el *Fedón* proporciona los fundamentos estructurales para el mito en su conjunto: un hecho que ni siquiera pueden eclipsar todas las arbitrarias distinciones entre elementos «míticos» y «científicos» o secciones «escatológicas» y «cosmológicas».<sup>26</sup> Tan sólo nos queda por saber qué significado tiene esta conclusión.

## NOTAS

1. Parece que poco a poco, aunque tarde, la crítica se ha dado cuenta de ello. Cf., por ejemplo, Guthrie, iv, 362, «en tiempos de Platón no pudo haberse establecido diferencias entre el mito o las creencias religiosas y lo que se entendía como realidad científica». Para ejemplos de este debate, carente de sentido, entre mito y ciencia en el *Fedón*, véase Friedländer, i, 261-269; Frutiger 61-66.

2. *Georg.* 532a1-2, *Phdr.* 245c1-2; G.E.R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom* (Berkeley, California, 1987), 10 y nn. 27-28, 136 y n. 116. Véanse también las observaciones de Frutiger, 5, 144, Zaslavsky 12, 15, así como las ambiguas observaciones de Platón en *Rep.* 376d9, 501e4.

3. Para discusiones sobre este tema, cf., por ejemplo, Lloyd, *op. cit.* 9-11, 135-140, 181-183.

4. Capítulo 13.

5. El término «colorido científico» es de Guthrie (1952, 168). Afirma que «nadie salvo Platón ha convertido el mito del *Fedón* en el dechado de imaginación que lo caracteriza», afirmación cuya exactitud analizaremos posteriormente. Frutiger (63-64) intentó distinguir entre el material que, en el mito del *Fedón*, tendría un origen científico a partir de las propias observaciones de Platón en Sicilia, y lo que simplemente pertenece a la categoría del «mito». Pero, aparte de otras razones, las afirmaciones de autores antiguos según las cuales Platón habría llevado a cabo «observaciones científicas» durante sus viajes, carecen de valor histórico. Véanse las observaciones de Wilamowitz, i, 252 y, para otras cuestiones relativas a la primera visita de Platón a Sicilia, capítulo 8 más abajo.

6. Thomas 94-95.

7. *Phd.* 111c5-d5, 112c5-d6; Estrabón 6.2.9. Sobre el pasaje de Estrabón pueden leerse las observaciones de F. Lasserre en *Strabon: Géographie*, iii (París, 1967), 262. Fuentes, volcanes de agua y cursos de agua (cf. Freeman, i, 82-83) constituyen, desde luego, una parte fundamental del fenómeno de los ríos subterráneos. Compárese también con la sucinta descripción de Sicilia a cargo de Estrabón; «toda la isla está hueca bajo tierra, repleta de ríos y fuego» (*loc. cit.*), además de su descripción del río Aretusa en otros pasajes (6.2.4; cf. Timaeus, *FGrH* 566 F41). Compárese ἀνακύπτοντα en Estrabón con ἀνακύψας en Platón, *Phd.* 109d2, e3-5.

8. Cfr. Freeman, i, 75-76, 521-530, 536-542.

9. *Ibid.* 74-84, 540-541. Cf. Solinus 5.16 «fluminum miracula abunde varia sunt» y sobre todo el nombre de la obra de Polemón *Sobre los maravillosos ríos de Sicilia*, Περί τῶν ἐν Σικελίαι ἰθαυμαζομένων ποταμῶν; Macr. *Sat.* 5.19.26; L. Preller, *Polemonis Periegetae fragmenta* (Leipzig, 1838), 125.

10. Freeman, i, 74-77, 364-367, 519-520; más arriba, capítulo 3.

11. Burnet 134. Para las cráteras de Sicilia, cf. Diod. 11.89.1 (τοὺς ὀνομαζομένους κρατήρας), Estrabón 6.2.9, Macr. Sat. 5.19.19-21, 5.19.25 = Callias, *FGrH* 564 F1, 5.19.26-28 = Polemón, fr. 83 Preller (Palici); Freeman, i, 75, 161 (Hybla Geleatis); Ov. *Met.* 5.424 (Kyane); más abajo, capítulo 11.

12. *Phd.* 111c8, e6, 112a5; así, por ejemplo, Diod. 5.3.3 (a propósito del descenso de Perséfone a los infiernos), 5.7.3, 11.89.4, cf. Estrabón 6.2.9. Vale la pena observar que la idea de una sima que se adentra en las profundidades de la tierra (*Phd.* 111e6-112a6) sugiere fenómenos volcánicos, y ello para los griegos era lógicamente una referencia a Sicilia. Compárese con la descripción de fenómenos similares en el *Shih I Chi* del siglo III d.C.: «En Tai-Yü hay un abismo de miles de kilómetros de profundidad, en el que el agua está siempre en ebullición. Si a él lanzamos metales o piedras, quedan convertidos en barro...» (Needham, iii, 610).

13. τὰ κοίλα ο ἔγκοιλα: 109b5, c2-3, d6, 110c7, 111c5.

14. Cf., por ejemplo, Schol. Soph. OC 1593 κοίλου πέλας κρατήρος: τοῦ μυχοῦ· τὰ γὰρ κοίλα οὕτως ἐκάλουν ἐκ μεταφορᾶς, ὅθεν καὶ τὰ ἐν τῇ Αἴτνῃ κοιλώματα κρατήρες καλοῦνται. El escoliasta pasa a examinar la creencia generalizada según la cual Perséfone fue arrastrada al Hades a través de κοιλώματα de este tipo. No faltan alusiones a las concavidades de la isla de Sicilia: Diod. 11.89.2 y Estrabón 6.2.9 a propósito de μυχοί y ἀμύθητοι βυθοί, Lucr. 6.683, 696, *Aetna* 1, 491/2, etc, y Estrabón 5.4.9 para el vasto sistema de concavidades, κοιλία, que discurren bajo tierra desde Sicilia a Cumas. Para las concavidades platónicas en cuanto elemento «jonio», cf., por ejemplo, Burnet 127; Friedländer, i, 269-272; Hackforth 173-174. Con todo, incluso desde un punto de vista puramente teórico, conviene recordar que, a la hora de distinguir entre elementos «jonios» y «pitagóricos», el propio Pitágoras procedía de Jonia. Sobre los peligros inherentes a la caracterización de ciertos conceptos como jonios, véase también más abajo capítulo 3 n. 39. Friedländer (i, 265) confunde además las cosas al afirmar que en el mito del *Fedón* «la teoría de las concavidades pertenece a la geofísica» —como si un título tan llamativo tuviera algo que ver con el siglo IV d.C.

15. *Phd.* 112a6-7: cf. Estrabón 6.2.4 y 9, Solinus 5.17 *Himeraeum caelestes mutant plagae; amarus denique est dum in aquilonem fluit, dulcis ubi ad meridiem flectitur*. Aristóteles, en su comentario al pasaje del *Fedón*, convierte en explícito lo que allí está implícito, al explicar que Platón debe de estar refiriéndose al sabor y color del agua (τοὺς δὲ χυμοὺς καὶ τὰς χροῖας, *Meteor.* 356<sup>a</sup>13-14). Para cambios en los colores de las aguas de Sicilia, cf. también Macr. Sat. 5.19.27 = Polemón, fr. 83 Preller.

16. *Phd.* 1123-112e2; cf. ps.-Plut. *Placita* 3.17.3 = Stob. i. 253.4-7 (*Dox.*

161), Burnet 136.

17. Freeman, i. 79.

18. *Phd.* 111d6-7. Cf. sobre todo Estrabón 6.2.9 θερμών γούν ὑδάτων ἀναβολὰς κατὰ πολλοὺς ἔχει τόπους ἢ νήσους; más arriba, capítulo 3.

19. Freeman, i. 364-367, 525-528; Richardson 18, 163, 181; capítulo 6 con n. 10. Para fuentes de agua fría, véase más abajo capítulo 9.

20. Cf. especialmente Solinus 5.24; Freeman, i. 74-5, 161.

21. Polemón, fr. 83 Preller *ap. Macr. Sat.* 5.19.27 (330.14-331.2 Willis).

22. *Phd.* 111d7, 113a7; Emp. B52; Estrabón 6.2.9.

23. 113a6-7 con Burnet *ad loc.*, referido al *Periplus* de Hanón 13-15.

24. *Phd.* 113a6-7; Diod. 11.89.2.

25. *Phd.* 113b6 ἀναφυσώσιν; Estrabón 6.2.9 κρατήρας ἔχουσιν ἀναβάλλοντας ὕδωρ εἰς θολοειδῆς ἀναφύσημα καὶ πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν δεχομένους μυχόν; Diod. 5.6.3 y 5.7.3 = Timaeus, *FGrH* 566 F164; Estrabón 5.4.9 (ἀναφυσᾶσθαι). Para Estrabón 6.2.9, véanse más arriba, nn. 7, 11, 14; para la mención en Platón de ῥύακες en 113b5, cap. 6 n. 6.

26. Cf. Thomas 94-95. Parece ocioso insistir en que, para los griegos de la época de Platón, la escatología estaba íntimamente relacionada con cuestiones de carácter cosmológico. De hecho, así continuó en Occidente hasta finales del siglo XIX.

EL MITO DEL *FEDÓN*  
(LAS FUENTES)

Como hemos visto, el mito que se narra al final del *Fedón* es, en sus esencias, de origen siciliano. El siguiente paso es identificar, pues, el modo en que este material de carácter mítico llegó a Platón —o cómo accedió Platón a dicho material.

Ello no supone problema alguno. De entre todos los diálogos platónicos, el *Fedón* es el de inspiración más claramente pitagórica, en ideas y en ambiente.<sup>1</sup> Pero en ningún lugar resulta la deuda con el pitagorismo más evidente que en el mito con que concluye el diálogo. Tal como Platón claramente indica, la idea y finalidad últimas del mito son precisamente su escatología: la información acerca de lo que le ocurre al alma después de la muerte.<sup>2</sup> Por una parte, no hay duda alguna de que, para la fuente principal de los mitos platónicos escatológicos, debemos acudir al pitagorismo de la Italia meridional y de Sicilia.<sup>3</sup> Por otra parte, ya hemos visto que no existen razones que permitan separar los pasajes escatológicos o relativos al otro mundo en el *Fedón* de sus fundamentos «físicos» o topográficos, mientras que sí que existen fundadas razones que desaconsejan, en cambio, dicha

separación. Plantear el tema de esta manera permite destacar lo que debería resultar obvio ya: que la combinación de una topografía siciliana y una escatología de origen claramente siciliano o italiano no es mera coincidencia.

Un examen más detallado de la estructura del mito nos permitirá definir estos contornos un poco mejor. Las partes del mito que resultan más abiertamente escatológicas son la introducción (107d-108c) y la conclusión (113d-114c). Al alcanzar el pasaje inmediatamente posterior a la sección introductoria (que se inicia en 108c), llegamos a lo que se ha venido en definir como «la parte más sorprendente y original del mito» —esto es, la parte en la que supuestamente Platón se aleja de sus fuentes pitagóricas—.<sup>4</sup> De hecho, la sección primera de esta segunda parte (108c-109a) contiene una descripción de la esfericidad de la tierra cuyo origen es indudablemente occidental (de Italia o Sicilia) y que es típica de la cosmología pitagórica de la época.<sup>5</sup> En otras palabras, donde parece que Platón se aleja de modo más radical del pitagorismo, nuestro autor está haciendo precisamente lo contrario. Pero existe otro factor que también debemos tener en cuenta aquí. A estas alturas del mito, Platón pone en boca de Sócrates un juicio sobre su propia exposición y explica que la descripción de la tierra que aparece en el diálogo no es el resultado de sus propias deducciones personales, sino que representa aquello de lo que «alguien me ha convencido».<sup>6</sup> Algunos críticos modernos han insistido en interpretar ese «alguien» como un personaje puramente ficticio, tratando de explicar así las teorías cosmológicas que Platón atribuye a esta persona anónima como invención simplemente de Sócrates o de él.<sup>7</sup> Pero, desde el punto de vista histórico, todo ello es absurdo, si no una triste muestra más de los esfuerzos de algunos estudiosos por preservar la originalidad de Platón aun a costa de pasar por alto los indicios que el propio autor nos ofrece.<sup>8</sup> La directa referencia de Platón a una fuente anónima constituye, de hecho, un claro reconocimiento por parte del autor del *Fedón* de que las opiniones por él

presentadas no se deben a su propia originalidad ni a la de Sócrates. Si en los otros diálogos platónicos examinamos aquellos casos donde Platón apela a la autoridad de un «alguien» anónimo, advertiremos que la persona en cuestión es un seguidor de Pitágoras.<sup>9</sup> En el caso del *Fedón*, ello lo confirma además un pasaje anterior donde la alusión a la doctrina recibida de boca de «algunas personas» va dirigida sin duda alguna a los pitagóricos.<sup>10</sup> Va surgiendo, pues, un cuadro sumamente coherente.

Podemos pasar, pues, a la segunda parte del mito (109a-113c). Se trata de la sección relativa a la «verdadera tierra» y a su vasta geografía de ríos y concavidades, una geografía cuya idea, como hemos visto, procede de Sicilia. Lo primero que debemos observar aquí es que Platón cita como autoridad para esta segunda sección al mismo «alguien» al que se ha invocado ya a propósito de la teoría de la esfericidad de la tierra. Todo ello resulta muy claro en el texto original griego, por más que traductores y comentaristas se hayan empeñado en ocultarlo —de acuerdo, una vez más, con el dogma explícito e implícito según el cual Platón estableció una distinción radical entre las categorías de ciencia (en este caso, la esfericidad de la tierra) y mito (la extraña geografía mítica)—. De hecho, si intentamos entender este pasaje en su conjunto tal como debe ser entendido, la consecuencia que de ello se deriva es que Platón situó la idea de una tierra esférica firmemente en la categoría del mito.<sup>11</sup> Dicha implicación es importante por sí misma y por la información que nos proporciona acerca de la actitud de este autor con respecto a la relación entre ciencia y mito. Con todo, para lo que aquí nos interesa, la alusión platónica al mismo «alguien» al que el autor ha citado ya como autoridad para la teoría de la esfericidad de la tierra, nos permite extraer una conclusión incluso más importante: para la fuente de esta geografía siciliana, debemos volver de nuevo al pitagorismo italiano y siciliano.

Otra idea es la de la «verdadera tierra», la noción de que el

mundo en el que vivimos no es sino una copia imperfecta de otra tierra de dimensiones cósmicas. Casi sin excepción, los estudiosos han pasado por encima de esta idea suponiendo que se trataba de un concepto inventado por el propio Platón. Pero incluso si no estuviéramos obligados —como claramente lo estamos— a examinar los detalles del mito del *Fedón* a la luz del trasfondo histórico del pitagorismo, las cosas no resultarían tampoco tan sencillas. A duras penas podemos establecer una división entre la noción platónica de otra tierra etérea —más pura y hermosa que la nuestra, y a la que las almas purificadas van a morar después de la muerte (109b-e, 114b-c)— y la idea pitagórica de «otra» tierra, «etérea», una tierra «celestial» u «olímpica», asimismo habitada. Sabemos que en la Antigüedad había varias maneras de identificar esta otra tierra: como un planeta invisible, la luna, las estrellas o el propio cielo.<sup>12</sup> Pero de todas estas explicaciones, lo que resulta significativo y lo que las hace comprensibles es su denominador común. Aunque no resulte aparente a simple vista, se trata de un denominador común escatológico: bajo todas las identificaciones enumeradas más arriba yace la idea fundamental de un lugar al que las almas de los muertos van a vivir.<sup>13</sup> Todo intento de organizar estas explicaciones según una secuencia cronológica —unas anteriores a Platón, y otras, posteriores— es tentador, pero está condenado al fracaso, pues todas habrían existido ya en época de Platón. Así, por ejemplo, en el sistema pitagórico de Filolao existe la idea de una «contra-tierra» celestial en forma de un planeta invisible aunque habitado. A Filolao se le atribuye también la mítica idea de la luna en cuanto tierra habitada. Según Heráclides Póntico, un discípulo de Platón, los filósofos pitagóricos hablaban de las estrellas como «tierras» celestiales, sin duda también habitadas.<sup>14</sup> Esta proliferación de teorías diferentes aunque relacionadas puede explicarse casi con certeza no en términos de un desarrollo lineal en el seno de las creencias pitagóricas, sino más bien como señal de la libertad creativa con la que determinados filósofos

pitagóricos pudieron desarrollar y elaborar ciertas ideas según su propia inclinación.<sup>15</sup> En cuanto a la idea básica de otra tierra, Burkert ha señalado que en lugar de centrarnos en una de las diferentes interpretaciones astronómicas que se han dado al respecto, a riesgo de excluir las restantes, debemos examinarlas antes en su conjunto y ponerlas en relación con la matriz mítica y, sobre todo, escatológica de la que aquéllas proceden. En el caso del mito del *Fedón*, este trasfondo escatológico nos lleva de nuevo al pitagorismo.<sup>16</sup>

Tampoco faltan en este caso detalles adicionales que nos permiten corroborar las deudas platónicas para con las ideas pitagóricas. Al describir la apariencia de su «verdadera tierra», Platón la presenta como una enorme bola de doce caras. Se trata, obviamente, de una referencia al dodecaedro. La importancia que Platón concede a esta figura —en este pasaje y en el *Timeo*— constituye una de las pruebas más obvias, en ambos diálogos, de su deuda con el pitagorismo.<sup>17</sup>

Volvemos así a las concavidades y a los ríos de agua y fuego —detalles por sí mismos esenciales en la descripción platónica de la «verdadera» tierra—. Si levantamos la vista, sea cual sea la dirección que tomemos, veremos que esta parte del mito está rodeada por todas partes de elementos que derivan directamente del pitagorismo italiano o siciliano: la escatología, la cosmología, los símbolos. Desde este punto de vista, nada hay de extraño en el origen siciliano, geográficamente hablando, del paisaje de ríos y concavidades descrito por Platón. Las pruebas presentadas se confirman así mutuamente y nos permiten extraer la siguiente conclusión: la geografía mítica de Platón —sobre todo su intrincada descripción del Tártaro y de los grandes fuegos que arden dentro de la tierra— tuvo su origen en los pitagóricos occidentales.

Por lo que atañe al modo exacto como Platón heredó estas ideas, todas las probabilidades apuntan en esta misma dirección. Es opinión comúnmente aceptada que las visitas que Platón efectuó al sur de Italia y a Sicilia le permitieron

familiarizarse con los círculos pitagóricos e hicieron que entrara en contacto con las ideas pitagóricas, incorporadas posteriormente a sus mitos. En teoría, alguien podría haberle dado en Atenas los detalles incluidos en el mito del *Fedón*. Pero parece mucho más probable que accediera a estas ideas durante su primera visita a Sicilia, que debió de efectuar poco antes de sentarse a escribir el *Fedón*.<sup>18</sup>

Si queremos, podemos ser más explícitos. Entre los biógrafos antiguos de Platón se tendió a explicar la primera visita de éste a Sicilia como resultado del encomiable interés por parte del filósofo en estudiar los notorios cráteres del Etna. Asignarle el papel propio de un filósofo natural distorsiona completamente, sin embargo, los intereses del autor del *Fedón*. Se trata de una explicación ingenua, fabricada sin duda por algún crítico bienintencionado aunque candoroso, basada muy posiblemente tan sólo en la referencia a los volcanes de Sicilia que encontramos en el *Fedón*.<sup>19</sup> Ello no niega la posibilidad de una visita de Platón al Etna, pero dicha visita merece ser situada en un contexto determinado y entendida, sobre todo, de acuerdo con los intereses de Platón en su momento. Todo indica que éste pasó del sur de Italia a Sicilia por vez primera después de haber visitado la escuela pitagórica de Arquitas en Tarento. Sin duda, uno de los principales motivos que le llevaron a pasar a Sicilia fue su deseo de observar variaciones en la praxis política. Con todo, Wilamowitz desaconsejó —prudentemente, como hacía a menudo— proyectar los motivos claramente políticos de las posteriores visitas de Platón a Sicilia sobre su primer viaje a la isla.<sup>20</sup> Hay además mucho de verdad en la sugerencia hecha en la *Carta séptima* según la cual, al encaminarse hacia la isla, Platón no sabía bien a qué iba y estaba tan sólo tanteando el terreno.<sup>21</sup> Arquitas debió, sin duda, de recomendar a su huésped a discípulos suyos en Sicilia, idea que confirma la estrecha amistad de Platón con pitagóricos de Sicilia durante posteriores viajes a la isla, y la visita efectuada a casa de uno de ellos en Siracusa durante el

festival de Perséfone, de diez días de duración.<sup>22</sup> Dejando a un lado las intenciones de Platón durante su primera visita a la isla, el autor del *Fedón* ansiaba, ciertamente, oír lo que sus anfitriones podían explicarle acerca de las tradiciones sicilianas y del pitagorismo. Si no conoció los fundamentos del mito que describe en el *Fedón* de boca de Arquitas en Tarento, no debieron de faltarle oportunidades para oírlos en el más perfecto de los ambientes: en la propia isla.<sup>23</sup>

## NOTAS

1. Para comentarios básicos al respecto, véase Bostock 4, 11. Para las ideas en el diálogo, véanse también Burnet 17, 22-24, Burkert 272; para el emplazamiento, Burnet 1, 9-10, 19-20, Burkert 92, 212, Philip 41 n. 8.

2. *Phd.* 107a-d, 114c-117c. Cf. Friedländer, i. 388 n. 16; Guthrie, iv. 363-364.

3. Véase, en general, Dieterich 112-124 (y, para el término «órfico-pitagórico» de Dieterich, Burkert 133 y capítulos 10-12 más abajo); Thomas 60-61, 72, 108-157. Para la escatología en el *Fedón*, véase, por ejemplo, *ibid.* 120-122; Kerschensteiner 132-133; Hackforth 172.

4. Hackforth 172.

5. Cf. Furley 23. La idea de una tierra esférica tal como se describe en esta sección del *Fedón* se remonta sin duda a Parménides (Kahn 115-118, Guthrie, ii. 64-65, Burkert 303-306, Furley 24-26); pero —independientemente de si la idea es original de Parménides o si éste la adaptó del primer pitagorismo— en tiempos de Platón era una noción ya aceptada entre los círculos pitagóricos. Cf. especialmente Zeller, i/I. 531 y n. 2; Guthrie, i. 293-295. Para la importancia de este trasfondo pitagórico para el pasaje del *Fedón* que examinamos, véase Frank 186, Friedländer, i. 273, Thomas 85-88, Kerschensteiner 134, Hackforth 173, Guthrie, *loc. cit.* Sobre Parménides y el pitagorismo véase Burkert 280 y n. 13, junto con Kingsley (1990), 250 n. 34, 255-6; capítulo 20 y n. 45.

6. ὡς ἐγὼ ὑπὸ τινος πέπεισμαι, 108c7-8; cf. 108d2-3, 108d9-e2, 108e4-109a7, y más abajo, n. 11.

7. Así Burnet y Hackforth *ad loc.*; W. M. Calder III, *Phronesis*, 3 (1958), 124.

8. La opinión de Calder (*loc. cit.*) de que la esfericidad de la tierra era un concepto desconocido por Platón es insostenible: más arriba, n. 5.

9. Cf. especialmente *Georg.* 493a-c, *Rep.* 583b (ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι); Adam, iii. 378-80, Dodds 225 n. 5 y (1959), 26-27, 297, 303, Burkert (1968), 100. Que el «alguien» del mito del *Fedón* es un pitagórico fue advertido por Frank, Kerschensteiner, Friedländer y Furley, *loc. cit.* (n. 5). Cf. también Frank 364, nn. 219-220; Rohde 468-469; más abajo, cap. 9 n. 36 y cap. 12 n. 52.

10. *Phd.* 61d6-e9; los «otros» en 61e8 son claramente otros pitagóricos aparte de Filolao. Para la estrecha relación entre ideas presentes en esta primera parte del *Fedón* y las ideas incluidas en el mito del final, véase más abajo cap. 10 n. 10.

11. El punto esencial que se ha pasado por alto es que las palabras ὡς ἐγὼ ὑπὸ τινος πέπεισμαι, «alguien me ha convencido» (108c7-8) aparecen recogidas por la afirmación πρῶτον μὲν τοῖνυν τοῦτο πέπεισμαι ... ἔτι

τοῦτον ...: «en primer lugar estoy convencido de que» la tierra es una esfera, «y en segundo lugar» de la geografía fantástica de la tierra (109a6-9). Igualmente decisivo es el hecho de que Sócrates, cuando alude por vez primera a alguien que le «ha persuadido», deja claro que no se refiere sólo a la doctrina de la esfericidad de la tierra, sino también —e incluso de manera más clara (108c5-8)— a la doctrina de las «numerosas y maravillosas regiones de la tierra». Ello es, desde luego, una referencia al pasaje posterior que contiene la descripción de la «verdadera tierra» y las concavidades terrenas (cf. sobre todo 109b4-6, 110c3, 111a2-3, 112e4-5; también 108d9-e2). Todo ello invalida el influyente intento, por parte de Friedländer (i. 265), de establecer una clara distinción entre la «convinciente» naturaleza científica de la primera sección (esfericidad de la tierra) y la naturaleza puramente «mítica» de la segunda (geografía de la verdadera tierra). Como tantos otros críticos (por ejemplo, Dicks 95-6), Friedländer se equivocó al conferir al crucial verbo πείθειν el sentido de «convencer por medio de un argumento». Para el correcto significado del término, véase *Leyes* 903a-b, donde se establece un claro contraste entre la discusión y argumentación de carácter científico y el πείθειν, la persuasión seductora, del mito; Georg. 493c5-d3, donde la «persuasión» y el mito son prácticamente sinónimos (πείσαι ... πείθω ... μυθολογῶ); Laín Entralgo 112-113, 119-20, 124-126. Para el papel de la persuasión en el mito del *Fedón* véase también Boyancé 155-161; y para observaciones generales sobre el poder misterioso e irracional de πειθῶ o persuasión, Detienne (1973), 62-68.

12. «Otra tierra» en cuanto planeta invisible: Arist. *Cael.* 293<sup>a</sup>23-4; en cuanto luna: Procl. *Tim.* ii. 48.17-21, iii. 142.12-16. «Tierra celeste» en cuanto luna: Porph. Fr. 360.25-9 Smith, Procl. *Tim.* iii. 172.20-21; en cuanto esfera de estrellas fijas: *ibid.* ii. 48.24-25. «Tierra olímpica» en cuanto luna: Plut. *De fac.* 935b-c; no específico en Dam. *Phd.* 2.131. «Etérea tierra» = luna: Macr. *Somn.* 1.11.7, 1.19.10; Procl. *Tim.* ii. 48.15-17 (cf. I. 147.7-9); Schol. Arist. 505<sup>a</sup>1-2 y 41-42 Brandis = Simpl. *Cael.* 512.18. La contra-tierra en cuanto planeta invisible: Arist. *Cael.* 293<sup>a</sup>24, b20, *Met.* 986<sup>a</sup>11-12, Plut. *De animae procreatione* 1028b, Stob. I. 196.22-5, 221.5-7 (cf. ps.-Plut. *Placita* 2.29.4), ps.-Plut. *Placita* 3.9.2, 3.11.3, Alex. *Met.* 40.32, Calcid. 122 (166.10), Ascl. *Met.* 35.22-4, Simpl. *Cael.* 511.19-512.8; en cuanto luna: Plut. *De fac.* 944c (sólo parte de la luna), Porph. *VP* 31, Ascl. *Met.* 35.24-27, Schol. Arist. 505<sup>a</sup>1 y 41-44 = Simpl. *Cael.* 512.17-20; como cielo: Clem. *Str.* 5.139.1. Cf. Lobeck, i, 499-501, Cumont (1942), 184 n. 2, 187-188, Burkert 231, 338, 344, 347-8. Posteriormente, el término «contra-tierra» fue aplicado al Hemisferio sur y a sus habitantes: Cic. *Tusc.* 1.28.68; Plin. *HN* 6.24.81; Apul. *Met.* 1.8.6; Solinus 53.1; Achilles Tatius, *Isagoge* 30, 65.16-66.25 Maas; Neugebauer 373 y n. 1, 378. Recordemos que, bajo las racionalizaciones de carácter científico, existía una estrecha relación entre la tierra y el mundo

de los muertos: cf., por ejemplo, Virg. G. 1.242-3, Burkert 347-348, con n. 57, Neugebauer 372-378. La afirmación de Clement (*loc. cit.*; como era frecuente en su época, «cielo» significa tan sólo cielo de las estrellas fijas) según la cual el pensamiento pitagórico equiparó contra-tierra con cielo, posee una estrecha afinidad con la exégesis gnóstica, pero se relacionaba también con la idea de las estrellas fijas como mundos con tierras o como una única tierra (Heraclid. fr. 113 = OF fr. 22; Procl. *Tim.* ii. 48.24-25).

13. Cf. Zeller i/1. 533-4, Frank 197 y, para los orígenes de la idea pitagórica de la «contra-tierra», Burkert 347-348 con capítulo 13 más abajo.

14. Para la contra-tierra habitada de Filolao, véase ps.-Plut. *Placita* 3.11.3 = Philolaus A17a (Huffman 238), Burkert 348 y n. 58; para su luna habitada, Stob. i. 222.3-8 (cf. ps.-Plut. *Placita* 2.30.1; Philolaus A20 = Huffman 270) con Burkert 346. Estrellas como tierras con sus propias atmósferas: Heraclid. fr. 113 = OF fr. 22. El intento por parte de Wehrli (99, *ad loc.*) de restringir el significado de *asteres* a planetas opuestos a las estrellas no es sólo algo forzado, sino que es claramente incorrecto -cf. W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* (Breslau, 1894), 20, Guthrie (1952), 185-, puede fácilmente deducirse que estas estrellas como tierras hayan de entenderse como planetas habitados (*ibid.*). El nombre de Anaxágoras aparece citado a menudo en cualquier discusión de la idea de una luna habitada anterior a Platón, pero las advertencias de Guthrie son, con total certeza, casi fundadas (*ibid.* 247-248, con Guthrie, ii. 308 n. 4). Para la idea de una luna habitada en el pensamiento pitagórico, véase también Iam. VP 30 y 82. La idea aparece también en Epiménides (B2); cf. Burkert 150-153, 346-347.

15. Sobre este aspecto, véase Zhmud' 280, 288-9; Kingsley (1999), 261 n. 99.

16. Burkert 345-348, quien también (347 n. 55) se vio en la necesidad de situar la «verdadera tierra» del *Fedón* en el mismo contexto; y cf. Detienne (1963), 148-149 con bibliografía, 160-162.

17. *Phd.* 110b6-7 (cf. 108d9-e1); *Tim.* 55c. Para las deudas con el pitagorismo véanse Burnet 131 y (1930), 292-295; Sachs 76-84; M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, i<sup>3</sup> (Leipzig, 1907), 174-178, A. Mieli, *I Prearistotelici*, i (Florencia, 1916), 262-264, T.L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, i (Oxford, 1921), 160-162 y los *Euclid's Elements*, ii (Cambridge, 1926), 97-99; Burkert, 458-460. Cf. también De Santillana 108-114.

18. Véase en general Wilamowitz, i. 249; Thomas 66-67, 72, 79, 120, 156; Long 69-70. Para la importancia del primer viaje a Sicilia para la redacción del *Fedón*, véase Wilamowitz, i. 252; Thomas 67-68, 85-88; Kerschensteiner 132-133, 135; también Bostock 11-12; Furley 23. Las pruebas permiten suponer que también el *Gorgias* fue redactado después, y no antes de la primera visita de Platón a territorios del Mediterráneo

occidental: cf. J. Geffcken, *Hermes*, 65 (1930), 14-30; Dodds (1959), 19-27, esp. 26-27; Guthrie, iv, 236, 284-285; Vlastos 115 n. 39, 128-129.

19. Wilamowitz (i. 252) puso de manifiesto lo artificioso de dicha explicación; el tono apologético del texto es por sí mismo razón suficiente para levantar sospechas sobre su exactitud. Véase sobre todo la vida de Platón a cargo de Olimpiodoro: «Puesto que un filósofo debe estar necesariamente interesado en observar los fenómenos naturales, Platón se encaminó a Sicilia para observar los cráteres del Etna; con todo respeto, no fue a Sicilia por la comida, como crees tú, Aristides » (2.94-97 Westerink y más brevemente en los anónimos *Prolegomena*, 4.11-13 W.; bibliografía en Riginos 73 n. 16). Para la cómica idea de que Platón viajó a Sicilia para degustar la cocina regional (Σικελικῆς τροπέζης χάριν), véase la nota de Adam a *Rep.* 404d Συρακοσίαν τράπεζαν; L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter* (Leiden, 1966), 64 y n. 148; Riginos 71. Sobre los motivos que llevaron a autores posteriores a justificar cada una de las etapas de los viajes platónicos, cf. Kerschensteiner 48-49; para las batallas literarias entre seguidores y adversarios de Platón acerca de las «causas», αἰτίαι, de sus viajes a Sicilia en especial, Riginos 70-74; y sobre el celo mostrado por los biógrafos antiguos en la reconstrucción de la vida de autores famosos a partir de información irrelevante en sus escritos, puede leerse Lefkowitz.

20. Wilamowitz, i. 252 n. 1. Para la estancia de Platón en compañía de Arquitas, cf. *ibid.* i. 246-252, ii. 82-84; Harward 16. Para la travesía de Italia a Sicilia: *Cartas* 7.326b-327b.

21. La carta nos informa sobre el interés general de Platón por la política y filosofía del momento (324b-326b), pero añade emotivamente que llegó a Sicilia «quizá por azar, o más probablemente como resultado del designio por parte de uno de los poderes superiores» (326d-e). El rechazo de este comentario sobre poderes superiores por parte de Edelstein, porque «nada dice acerca del propósito de la visita de Platón a Sicilia» y por «su reticencia acerca de datos esenciales que la crítica desea conocer (y a los que tiene derecho) y sobre los que otras fuentes dan información» (*óp. cit.* 14), es de tan baja calidad como el resto de sus argumentos sobre la autenticidad de la carta, que él considera una falsificación. Edelstein no presta atención a las afirmaciones incluidas en anteriores secciones de la carta a propósito de las inquietudes políticas de Platón, pasa por alto el claro componente de fabricación que poseen esas «otras fuentes» (más arriba, n. 19) y, sobre todo, no permite siquiera que los más importantes filósofos cometan a veces actos sin un claro propósito o finalidad. Para otro toque de autenticidad en la *Carta séptima*, véase capítulo 21, n. 24.

22. *Cartas* 7.339a-b, 349d (Arquedemos); Burkert 92 y n. 41.

23. Cf. Frank 186 (también 299-300), Kerschensteiner 134, Friedländer, i. 96, 273.

EL MITO DEL FEDÓN  
(LA ESTRUCTURA)

Vale la pena profundizar un poco más y echar una ojeada a dos de los ríos subterráneos mencionados en el mito del *Fedón*: el Piriflegetonte y su homólogo, el Cocito. Ello nos permitirá entender la estructura del mito, así como sus orígenes y, en definitiva, determinar qué relación guarda con Empédocles.

En primer lugar, el Cocito. Platón describe oscuros o de un color azul oscuro e intenso (el color del *kyanos*, el color del lapislázuli) el río y la región donde éste forma un lago.<sup>1</sup> Podría pasar por ser un detalle sin importancia, y los comentaristas lo despachan rápidamente. Pero la oscuridad del color resulta muy apropiada tratándose de un río infernal. De hecho, la oscuridad del Cocito es un rasgo del río que autores posteriores recalcarán.<sup>2</sup> Las cosas no son, sin embargo, tan simples. Etimológicamente, «Cocito» es el río del luto y de las lágrimas, y así lo entendieron los griegos hasta el final de la Antigüedad. Pero, al mismo tiempo, sabemos que en la literatura y religión griegas el color de *kyanos* era, por excelencia, un color de luto.<sup>3</sup> La precisión y tino mostrados por Platón a la hora de escoger

el adjetivo en cuestión son ciertamente dignos de elogio y no pueden deberse únicamente al azar. Resulta difícil, una vez más, no sorprenderse ante los pocos elementos que en el mito resultan arbitrarios, están fuera de lugar o carecen de sentido.

Pero ello no es todo. El color del *kyanos* parece haber estado estrechamente relacionado con los misterios de Deméter y Perséfone y —por medio del culto a las dos diosas— con el agua y los infiernos. También en este caso volvemos de nuevo a Sicilia: a la isla «consagrada» a Deméter y Perséfone, y que, según el mito, Zeus entregó como regalo de bodas a esta última después de que hubiera sido violada por Hades.<sup>4</sup> La fuente en Siracusa donde, según la tradición, Hades se habría llevado a Perséfone al mundo de los infiernos se denominaba, precisamente, *Kyane*. La misma ambigüedad o riqueza de significados pueden aplicarse también en este caso. En el nombre de la fuente se aprecia claramente una referencia al color del agua que de ella brota.<sup>5</sup> Pero, al mismo tiempo, con respecto a los misterios de Perséfone y Deméter, el color del *kyanos* está muy estrechamente asociado al luto. El nombre de la fuente está, sin duda, relacionado con los ritos anuales de luto que junto a ella se celebraban en honor al lamento y lágrimas vertidas por Deméter a la muerte de su hija Perséfone.<sup>6</sup> Esta coincidencia semántica no puede ser tampoco producto del azar, sobre todo si tenemos en cuenta todo aquello que hemos dicho acerca de la estrecha relación entre aspectos del mito del *Fedón* y la geografía de Sicilia. Sin olvidar tampoco los casos en los que creencias e ideas relacionadas con el culto de Perséfone en Sicilia nos han ayudado a iluminar la geografía semimítica y semifísica presentada en el mito. Pongamos las cosas en la perspectiva apropiada y recordemos que Siracusa era un centro de culto importantísimo para los misterios de Perséfone y Deméter, cuya influencia en la época clásica, dentro y fuera de Sicilia, era ciertamente considerable. Por su parte, en tiempos de Platón, *Kyane* (Ciane) constituía el emplazamiento más im-

portante en la isla para el culto asociado con los misterios.<sup>7</sup> Observemos también que parecen haber existido vínculos muy estrechos entre el primer pitagorismo y el culto de Deméter y Perséfone. Tengamos en cuenta, además, que, según el culto a las dos diosas en Sicilia, las concavidades naturales y artificiales que poblaban la isla poseían una gran importancia religiosa y geográfica, y que —a semejanza de los aspectos más místicos del pitagorismo— se creía que constituían entradas hacia los infiernos o que representaban incluso el mundo de los infiernos.<sup>8</sup>

Puede parecer que la cuestión se acaba aquí, pero no es así. La alusión a Kyane nos ha servido para acercar la descripción platónica del Cocito a la órbita de creencias asociadas con Perséfone. Existe, no obstante, otro lugar en el Occidente griego que guarda una relación incluso más inmediata con el cuadro descrito por Platón. Cerca de Cumas y en un extremo de la bahía de Nápoles, a unos quinientos kilómetros al norte de Siracusa, se situaba el lago Averno: un emplazamiento extraño que coincide, hasta en los más pequeños detalles, con la descripción del Cocito en el *Fedón*. Según Platón, enfrente del Piriflegetonte y antes de desaparecer bajo tierra y de encontrarse con él de frente en la laguna Aquerusiade, el Cocito

aboca primero a un lugar terrible y agreste (δεινόν τε καὶ ἄγριον), según se cuenta, que tiene en su totalidad un color como el del lapislázuli. A este lugar le llaman Estigio, y a la laguna que forma el río, al desaguar en él, Estigia (113b6-c8).

Según la tradición itálica, el lago Averno estaba situado cerca de una región de nombre Piriflegetonte, y no lejos de la laguna Aquerusiade. Esta laguna se encontraba cerca del Piriflegetonte y la separaba de Cumas el lago Averno. Aunque separada del Averno, se suponía, tal como se describe en el *Fedón*, que dicha laguna quedaba conectada bajo tierra con el Piriflegetonte y el propio Averno.<sup>9</sup> Por otra parte, se creía

que el lago Averno estaba conectado aún más directamente con las aguas del Cocito, que discurrían junto a él, entre el Averno y el mar.<sup>10</sup> La región colindante con el Averno merecía el calificativo de «salvaje» (ἄγριος), e inspiraba tal «pavor» (δεισιδαιμονία) entre los griegos que la dejaron sin cultivar.<sup>11</sup> Además de discurrir cerca del Cocito, el agua del Averno se creía que era «estigia», y el propio lago, la laguna Estigia.<sup>12</sup> Y tal como sucedía con la fuente Kyane en Siracusa, el agua estaba consagrada a Perséfone, y poseía una apariencia tan pura que se la creía del color del lapislázuli (φαίνεται τῆι χροάι κυανούν).<sup>13</sup>

¿Cómo hemos de interpretar todo esto? ¿Acaso ha producido Platón —o, mejor dicho, la fuente pitagórica que ha inspirado su mito— una especie de síntesis arbitraria uniendo dos tradiciones completamente separadas y asociadas con dos regiones completamente diferentes? La respuesta es no. Observemos, para empezar, que existían estrechos vínculos entre el culto de Perséfone en Siracusa y en Cumas. Culturalmente, Siracusa ejercía una poderosa y variada influencia sobre la vecina Campania. Sobre todo durante los siglos V y VI a.C., las estrechas relaciones entre los cultos italianos y sicilianos de Perséfone —sobre todo entre Siracusa y la bahía de Nápoles— eran la regla y no la excepción.<sup>14</sup> Más allá de estas consideraciones de carácter general yace una realidad mitológica y geológica muy específica. Según tradiciones locales, toda la región que se extendía entre la bahía de Nápoles y Sicilia estaba conectada por una red de pasajes subterráneos y canales de fuego. Según el cuadro que nos ha dejado Píndaro, Tifón no estaba únicamente atrapado bajo el Etna, sino inmovilizado entre Sicilia y la región en torno a Cumas. Estrabón lo describe con mayor detalle:

Desde Cumas hasta Sicilia, toda la región está llena de fuego. Contiene cavidades subterráneas, que están conectadas unas con otras y con el continente y que forman un todo homogéneo y

único. Ello explica las características que se atribuyen al Etna, y lo mismo vale para las islas Líparas, para la región en torno a Dicearquía, Nápoles y Bayas, y para las islas Pitecusas (delante de Cumas).

En otras palabras, esta red siciliana-italiana servía no sólo para explicar las sorprendentes semejanzas entre los fenómenos volcánicos de Sicilia y Campania, sino también para dar cuenta de la existencia de las islas Líparas, de naturaleza volcánica y situadas a poca distancia de la costa septentrional de Sicilia, además de la violenta actividad volcánica que había separado Sicilia de la península itálica.<sup>15</sup>

Todo ello quiere decir que, aunque hasta ahora nos hayamos centrado exclusivamente en Sicilia, es el momento de expandir nuestros horizontes: incluso la famosa descripción de Estrabón de «toda la isla está hueca bajo tierra, repleta de ríos y fuego» es incompleta. El mito del *Fedón* nos ofrece inequívocos indicios que apuntan más allá de los límites de Sicilia, en pasajes en que Platón describe la creación, por parte del Piriflegetonte, de un lago mayor que el Mediterráneo (λίμνην ποιεῖ μείζω τῆς παρ' ἡμῖν θαλάττης), así como el modo en que el río produce erupciones volcánicas en varios puntos de la superficie de la tierra (ὅπῃ ἂν τύχωσι τῆς γῆς).<sup>16</sup> Podría pensarse que, detrás de Sicilia, yace una Sicilia aún mayor, una región mitológica y geológica que se extendería más allá de los confines visibles de la isla, hacia Cumas y la bahía de Nápoles. Desde el punto de vista práctico, todo ello da a entender que idealmente –aunque no necesariamente– cabría esperar que el autor de los detalles geográficos que inspiran el mito del *Fedón* estuviera familiarizado con la región en torno a Cumas y con Sicilia. Volveremos a ello más tarde.

Podemos ahora pasar otra vez al Piriflegetonte. Hasta ahora hemos analizado este río de fuego desde el punto de vista de su apariencia y características físicas. Sin embargo,

hacia el final del mito del *Fedón*, Platón introduce otro elemento en su descripción de los ríos infernales: el destino del alma. El Piriflegetonte cumple un papel muy específico dentro del contexto escatológico esbozado por Platón. De las almas que descienden a los infiernos después de la muerte:

quienes se estima que han cometido delitos que tienen remedio, pero graves, como, por ejemplo, aquellos que han ejercido violencia contra su padre o su madre en un momento de cólera (ὕπ' ὀργῆς βίαιόν τι πράξαντες), pero viven el resto de su vida con el arrepentimiento de su acción, o bien se han convertido en homicidas en forma similar, éstos habrán de ser precipitados en el Tártaro por necesidad; pero, una vez que lo han sido y han pasado allí un año, los arroja afuera el oleaje: a los homicidas frente al Cocito, y a los que maltrataron a su padre o a su madre, frente al Piriflegetonte.

Si examinamos las palabras de Platón, observaremos que, de los cuatro ríos de los infiernos (Océano, Aqueronte, Cocito y Piriflegetonte), el río de fuego aparece asociado específicamente con la ira.<sup>17</sup> Ello no es en absoluto casual: como en tantas otras lenguas, en griego fuego e ira están íntimamente relacionados.<sup>18</sup> En el caso que nos ocupa, aquello que convierte esta relación en extremadamente significativa es que la correspondencia entre el Piriflegetonte y los fuegos de la ira aparece mencionada explícitamente en la literatura neoplatónica, siglos después del propio Platón. Hoy en día entendemos esta interpretación del río de fuego, la idea de una correspondencia metafísica entre la geografía de los infiernos y el microcosmos de las pasiones humanas, como una creación exclusivamente neoplatónica —un perfecto ejemplo del modo en que los neoplatónicos aplicaban sus propias extravagantes teorías y sutilezas a los mitos platónicos—. Se ha sospechado igualmente que la correspondencia puede remontarse al neopitagorismo

alejandrino, también posterior en siglos a Platón.<sup>19</sup> Ello se acerca más a la verdad, pero, tal como ya hemos observado, no es totalmente correcto: la alegórica asociación de ideas se remonta al propio filósofo. E incluso hay más. La lectura del pasaje en cuestión del *Fedón* muestra que la actitud, por parte de Platón, hacia la asociación no es sino algo pasajero y superficial. La idea está sugerida y no aparece formulada de manera explícita —como lo sería si la hubiera inventado o la hubiera considerado importante—. En otras palabras, la interpretación alegórica que a menudo se cree neopitagórica o neoplatónica no sólo se remonta al propio Platón, sino que ya en época de éste había pasado a ser secundaria.

Todo lo que hemos venido exponiendo tiene varias implicaciones. Destaquemos sobre todo dos. En primer lugar, lo expuesto hasta aquí nos alerta sobre la manera en que solemos abordar la historia de la filosofía occidental. A pesar de los notables avances que el conocimiento ha dado desde el Renacimiento, nuestra visión de la supuesta evolución de la filosofía occidental continúa estando dictada por una idea de la historia de inspiración darwinista, sumamente simplista. Seguimos concibiendo la historia de la filosofía antigua según la creencia fundamental de que, antes de los éxitos y logros de la edad de oro ateniense, el mundo estaba habitado por niños ingenuos que, en la oscuridad, buscaban a tientas verdades que sólo Platón y Aristóteles posteriormente serían capaces de descubrir y articular. Cualquier sutileza o sofisticación intelectual que nosotros como críticos, o filósofos antiguos posteriores a Platón y Aristóteles, queramos atribuir a aquellos seres primitivos, viene rechazada inmediatamente y calificada de error histórico y como proyección a posteriori de refinamientos únicamente posibles en época más tardía. Pero he aquí un ejemplo de algo muy diferente. Una sutil alegoría de geografía infernal se había desvanecido casi completamente ya en tiempos de Platón, y cuando los neopitagóricos o neoplatónicos volvieron a reformular la misma idea, no estaban

creando algo nuevo, sino simplemente perpetuando una larga tradición —lo que en este caso era exactamente aquello que afirmaban estar haciendo—.<sup>20</sup> Platón no constituye ni el principio ni el final de esta tradición, sino simplemente un eslabón más. Hablar de neoplatonismo antes de Platón es, en sentido estricto, hacer malabarismos con las palabras; pero ello puede también contribuir a recalcar que algunas de las cosas que se consideran «nuevas» parecen ser mucho más antiguas de lo que se ha supuesto normalmente. Lo que resulta especialmente preocupante en este caso es que se trata de una tradición oral recibida por Platón, y no una tradición escrita. Inevitablemente, ello plantea la posibilidad de que, en épocas comparativamente tempranas, hayan circulado ideas de las que apenas queda rastro alguno, no sólo por la pérdida de documentación escrita al respecto, sino porque algunas ideas fundamentales jamás se pusieron por escrito.

En segundo lugar, podemos empezar a ser un poco más exactos acerca de la cuestión de las fuentes del mito del *Fedón*. Ya hemos visto que los complejos detalles topográficos del mito no son en absoluto producto de la invención del autor, sino una fiel reproducción de la mitología y geografía relativas a la «red» volcánica que se extiende desde Sicilia hasta Campania. Ya hemos visto también que el mito incluye no sólo información de carácter geográfico y mitológico, sino también una elaboración alegórica o metafórica de dicha información, y que dicha elaboración no es tampoco original. Resumiendo, Platón ha heredado claramente no sólo una topografía mítica que tiene sus raíces en Sicilia y en el sur de Italia, sino elementos también de una explicación psicológica que relaciona esta topografía con la naturaleza y destino del alma.

En este caso, otro diálogo platónico nos ayuda a entender los principales factores en juego. Como se ha mencionado anteriormente, el *Gorgias* preserva, de manera sucinta, una tradición del mito y una interpretación mitológica que actúa a dos niveles diferentes. En primer lugar, contamos

con una explicación alegórica de escenografía infernal que interpreta las penas descritas en el diálogo como pasiones humanas sufridas durante nuestra vida en la tierra. Ello es, de modo más o menos exacto, lo que encontramos también en el mito del *Fedón*: una descripción literal de los infiernos junto con rasgos ya semienterrados de una interpretación alegórica afín. En el *Fedón* el castigo que conlleva ser lanzado al Piriflegetonte es correlativo a la pasión de la ira; en el *Gorgias*, el castigo que conlleva ser obligado a transportar agua en un tamiz es correlativo a la pasión del deseo insaciable. En ambos casos la idea fundamental es básicamente la misma.<sup>21</sup>

Estos paralelismos entre el *Gorgias* y el *Fedón* no son en absoluto producto del azar, y la relación entre ambos cobra incluso mayor claridad cuando tenemos en cuenta los otros factores que los dos mitos poseen en común. Empecemos con la propia escenografía infernal: en el *Gorgias*, Platón da a entender, de manera sumamente vaga, que el nivel literal del mito —la descripción de los infiernos— se debe «probablemente» a la invención de un «siciliano o italiano».<sup>22</sup> Por su parte, tal como ya hemos observado, la descripción de los infiernos incluida en el *Fedón* procede precisamente de Sicilia e Italia. El resultado en ambos casos es una combinación del mito original y de una interpretación alegórica. De manera casi idéntica, tanto en el *Gorgias* como en el *Fedón*, Platón atribuye la fuente que inspira tal combinación de mito e interpretación a una fuente oral, a un «alguien» anónimo: una persona que todas las pruebas parecen indicar se trataba de un pitagórico.<sup>23</sup> Los paralelismos entre el mito del *Fedón* y el retazo de mito en el *Gorgias* quedan, pues, confirmados a todos los niveles.

El análisis del mito del *Fedón* de acuerdo con esta división puede, desde luego, ampliarse. Baste, sin embargo, mencionar aquí un aspecto central sobre el que giran todos los demás detalles. Desde un punto de vista básico y literal, en el mito vivimos en una tierra esférica, una tierra con su

geografía de volcanes, concavidades y cavernas, así como ríos subterráneos que salen a veces a la superficie creando fuentes, canales y lagos. Por lo que respecta a los infiernos, son precisamente eso: otro mundo, escondido y recóndito en las profundidades de la tierra.<sup>24</sup> Dicha situación –nosotros en la tierra, y el Hades debajo de nosotros en el reino de los muertos– puede aplicarse claramente también a la lectura literal del mito del *Gorgias*.<sup>25</sup> Pero, en ambos diálogos, a nivel metafórico toda la situación ha cambiado: todo ha sido transpuesto. Según el *Gorgias*, no se trata de que estemos vivos y de que los infiernos se hallen en otro lugar. Al contrario, nosotros ya estamos muertos (ὄν ἡμεῖς τέθναμεν), y el mundo que consideramos vida en la tierra es realmente el propio mundo infernal. El mito del *Fedón* desarrolla la misma idea de manera más extensa. Realmente nosotros –nos explica el mito– vivimos en una pequeña caverna, una de las muchas «concavidades» escondidas en las profundidades de la tierra, «aunque vivimos en dichas concavidades sin advertirlo, creyendo que habitamos arriba, en la superficie de la tierra». En nuestra húmeda y malsana caverna, el Mediterráneo se asemeja a un estanque, y somos como ranas que en él habitan.<sup>26</sup> Si volvemos al punto de arranque en Sicilia, podemos afirmar que, según la lectura literal del mito del *Fedón*, vivimos sobre la superficie de la isla, sobre sus oscuras concavidades y cavernas que se extienden hacia las profundidades de los infiernos. En cambio, de acuerdo con la interpretación metafórica, ya nos encontramos en una de esas cavernas, en el mundo de los infiernos, aunque sigamos soñando que estamos sobre la superficie de la tierra.

La importancia de este análisis del mito del *Fedón* en relación con otros mitos platónicos resulta evidente –sobre todo la que posee para nuestra interpretación de la alegoría de la caverna en la *República*–. Por lo que respecta al mito del *Fedón*, hemos de insistir en un último aspecto. El análisis que hemos propuesto, en sus diferentes perspectivas, pone

fin de una vez por todas a un debate que ha obstaculizado todos los intentos de interpretación del mito durante miles de años: la cuestión sobre si la «tierra» aludida en el mito debe entenderse literalmente como una referencia a nuestra tierra, o metafóricamente como una alusión a otra cosa.<sup>27</sup> La respuesta es que el mito se refiere a ambos, dependiendo del punto de vista desde el que deseemos leer lo que Platón expresa. Como cabe esperar de material que posteriormente habrá de ser reelaborado y recubierto de un manto alegórico, el mito se inicia de manera literal.<sup>28</sup> A continuación, sin embargo, como cabe esperar también, la visión metafórica emerge con rapidez. El resultado de todo ello es la descripción en el *Fedón* de dos tierras, y no una sola. La tierra original es nuestra tierra —o, para ser más exactos, la tierra según la vemos desde una atalaya en Sicilia o el sur de Italia—. Además de esta tierra literal, conocemos otra tierra «verdadera», un mundo etéreo y celestial habitado por seres divinos. Son éstos los verdaderos vivos y, comparada con la suya, la supuesta vida en nuestra corruptora y corrupta tierra no es sino una débil sombra y un sueño.<sup>29</sup> Esta yuxtaposición de tierras ha causado lógicamente confusión. Pero si, en lugar de sentirnos obligados a escoger entre los dos niveles, aceptamos la existencia conjunta de ambos, podremos empezar a entender la complejidad del mito al final del *Fedón*.

Conviene ahora resumir y poner un poco de orden en todo lo expuesto hasta aquí. El análisis del mito del *Fedón* que hemos propuesto ha demostrado la existencia de, al menos, dos estratos diferentes. En el nivel más bajo, contamos con una narración en la que se nos describe el aspecto y la geografía de la tierra, presentados en forma de una detallada descripción del paisaje de Sicilia y de los vastos ríos de agua y fuego que discurren bajo la superficie de la isla. Esta narración original puede calificarse de pitagórica no sólo porque fue empleada y reinterpretada en círculos pitagóricos, sino porque su autor fue seguramente un miembro de

dichos círculos. Especial importancia en este sentido posee el hecho de que la teoría de la esfericidad de la tierra —es decir, la esfericidad de nuestra tierra— pertenezca al aspecto literal del mito, anterior a su alegorización.<sup>30</sup> Todo ello no resulta en absoluto sorprendente. Al contrario, nos ofrece de nuevo un paralelismo con el fragmento mitológico del *Gorgias* porque las pruebas dan a entender que el «siciliano o italiano» al que se alude en dicho diálogo en cuanto autor del ámbito original del mito era un pitagórico.<sup>31</sup>

En un estrato superior, en el mito del *Fedón* esta narración original es objeto de reutilización. Lo es, de manera alegórica, con fines filosóficos —o, para ser más exactos, místicos—. Por su parte, esta interpretación alegórica nos ofrece algo sorprendentemente nuevo: un interés por transponer la geografía de Sicilia o Campania a una dimensión cósmica. Posteriormente examinaremos otro ejemplo, más gráfico incluso, de dicho interés entre los pitagóricos anteriores a Platón.<sup>32</sup>

Tras adentrarnos en el mito del *Fedón* podemos extraer varias conclusiones. Una de ellas tiene que ver lógicamente con Platón y con la cuestión de su originalidad. Hoy en día es prácticamente un dogma de fe creer que los mitos platónicos son el resultado del genio creativo del autor. Dicha creencia se expresa acompañada siempre por vagas menciones acerca del origen pitagórico del material que habría inspirado los mitos platónicos. Al mismo tiempo, la crítica matiza dicha afirmación añadiendo que la extraordinaria capacidad de Platón es la que acaba por transformar ese material original, combinándolo e integrándolo hasta producir los mitos tal como han llegado hasta nosotros. Una y otra vez leemos la misma conclusión, expresada en términos prácticamente idénticos: «sólo Platón ha sido capaz de convertir los mitos en las maravillosas totalidades imaginativas que los caracterizan».<sup>33</sup>

El análisis del *Fedón* que hemos propuesto nos ofrece, sin embargo, un panorama muy diferente. La supuesta originalidad platónica no es tal. No cabe además buscar el

origen del material que habría inspirado a Platón en lugares diferentes, porque todo indica que la fuente de aquél es una sola. Ello es válido no sólo para los detalles físicos o geográficos, sino también para los de carácter mítico y escatológico. Y no sólo para todo esto, sino también para su interpretación alegórica. La estructura y textura del mito resultan ser así mucho más gruesas y complejas de lo que se ha creído hasta la fecha: el mito consta de diferentes niveles de significación, y en él Platón ha reproducido —que no creado—, además del literal y mitológico, el simbólico de interpretación. En resumen, todo parece apuntar a que Platón, tal como él mismo confiesa, ha repetido el mito tal como lo oyó de boca de otro.

No quiere ello decir que Platón no introdujera cambios en el mito tal como él lo relata. Al contrario, debió de mezclar cosas y de borrar, por falta de interés o porque simplemente las malinterpretó, las líneas que demarcaban algunas diferencias que en sus orígenes quedaban muy claras.<sup>34</sup> Pero nada hay que indique que el propio Platón contribuyera a la creación —o incluso a la disposición— del material mítico empleado. Ya hemos visto que existen casos —como, por ejemplo, en la descripción de la geografía siciliana e italiana— en los que rasgos o aspectos que a simple vista parecen originales del propio Platón no lo son en absoluto. Mencionemos uno, a manera de ejemplo: la cita de un verso de Homero para ilustrar aspectos de su teoría cosmológica puede parecer un toque personal por parte del autor del *Fedón*. Pero, tal como se verá más adelante, el pasaje de la *Iliada* en cuestión (8.14) había sido ya utilizado en los círculos pitagóricos anteriores a Platón para ilustrar y formular teorías de carácter cosmológico.<sup>35</sup> Una vez más advertimos cuán alargada es la sombra del pitagorismo en el mito del *Fedón*.

Platón resulta también original en la medida en que refiere por escrito aquello que ha oído de boca de su fuente oral. Es éste un aspecto que, en una época como la nuestra,

en la que se concede tanto valor a la palabra escrita, puede parecer poco importante. Se trata, sin embargo, de un aspecto fundamental. Al presentar por escrito aquello que había oído de boca de su fuente oral, Platón ponía al alcance de un público más amplio, en la Grecia de sus días (y no digamos en épocas posteriores), una tradición oral a la que sólo un limitado círculo de pitagóricos había tenido acceso.<sup>36</sup> Pero las cosas son mucho más complejas. Este paso de transmisión oral a transmisión escrita es un aspecto más de un fenómeno más amplio que únicamente puede entenderse si recordamos que Platón vivió en un momento crucial en la historia de Occidente, un momento clave en la transición de una cultura de carácter oral a otra de carácter escrito. El propio Platón era muy consciente de las limitaciones del texto escrito en cuanto medio de comunicación. Pero nuestro filósofo era también un hombre realista y pronto se dio cuenta de que la única táctica para vencer a la nueva «democratización» que la palabra escrita conllevaba y que confería un público de masas a todo aquel que tuviera algo que decir por trivial que fuera, era simplemente «contraatacar». Cabía emplear la literatura para comunicar y preservar algunas de las ideas que Platón consideraba esenciales para el individuo y para la evolución de la sociedad.<sup>37</sup>

En los siglos inmediatamente posteriores a Platón, circularon bulos acerca de la manera en que el autor del *Fedón* habría plagiado a los pitagóricos haciéndose con sus textos y reproduciendo el contenido de sus escritos en sus propios libros. Se trata de historias que incluso los propios filósofos platónicos adoptaron y asumieron, llegando a admitir que Platón no hacía sino continuar una tradición iniciada por los pitagóricos y que él «hacía suya» (σφετερίζασθαι). Hoy en días dichas historias y bulos se desmontan de manera automática: la acusación de plagio se explica simplemente como un rumor malicioso creado de la nada para mancillar la reputación de Platón, mientras que las versiones platónicas son vistas únicamente como resultado del «sincretismo»

propio de la Antigüedad tardía, muy dado a la creación de afiliaciones inexistentes entre diferentes tradiciones.<sup>38</sup> Sea cual sea la verdad que dichas afirmaciones e historias contengan, lo cierto es que el examen del mito del *Fedón* que hemos propuesto muestra las enormes deudas de Platón para con la tradición oral de los pitagóricos. Posteriormente, en una época en la que el libro iba cobrando mayor importancia, era lógico traducir esta deuda a términos puramente literarios. Y con ello se transponía —que no inventaba— el esquema del préstamo y la reproducción. Existían indicios de vínculos entre Platón y la tradición pitagórica en lo que Cherniss, con sumo tacto, definió como «la tendencia, por parte de Aristóteles, a considerar el pitagorismo y el platonismo doctrinas estrechamente relacionadas», o en la medida en que ideas de origen pitagórico han influido en la vida de la Academia platónica en sus orígenes. No hay, sin embargo, sistema mejor que buscar pruebas de dicha influencia en los propios textos de Platón.<sup>39</sup> Y cualquier reparo al respecto, sobre la necesidad de limitar estas pruebas a interludios míticos en las obras de Platón, carece de valor alguno. Como más tarde veremos, todo aquello que guarda relación con la naturaleza y el origen de los mitos platónicos, lo hace necesariamente también con la manera como entendemos la obra platónica en su conjunto.

1. Χρῶμα δ' ἔχοντα ὄλον οἶον ὁ κυανός: 113b8-c1, c8. Para la identificación y el color de *kyanos*, cf. Halleux (1969), J. Irwin, *ZDMG* 133 (1983), 327, 335 n. 34, 340; más abajo, n. 3.

2. Así Virg. *G.* 4.478-9 *limus niger... Cocyti*.

3. Para el Cocito y su relación con el luto, cf. Pl. *Rep.* 387b-c; Heracl. *Alleg.* 74.2; Macr. *Somn.* 1.10.11 *in luctum lacrimasque compellit*; Eust. *Od.* 10.514 διὰ τὸν ἐπ' αὐτοῖς [es decir, los muertos] ἔνδακνον θρήνον; LSJ s.v. Κωκυτός I y II. Para *kyaneos* —el color de *kyanos*— y luto, cf. *Il.* 24.94-95, *Dem.* 42 con Richardson *ad loc.*, 182-183, 319, 360, 374; Halleux (1969), 57. En términos generales puede decirse que, en la literatura más antigua, *kyaneos* se asociaba sobre todo con luto divino, para y por los dioses; el color del luto humano era *melas* o negro sin más: West (1966), 280. El especial brillo asociado con *kyaneos* —E. Irwin, *Colour Terms in Greek Poetry* (Toronto, 1974), 79-80; cf. Pl. *Tim.* 68c—, además de que en los países mediterráneos y en el Próximo Oriente el azul oscuro era y es aún un color de luto junto con el negro —Halleux, *op. cit.* 57 n. 52; Corbin (1978), 157 n 121—, parece indicar que en la poesía griega más temprana la palabra, aunque a veces intercambiable con *melas*, no poseía un significado idéntico al de ésta. Para el claro matiz azul ya asociado con *kyanos* y *kyaneos* en Homero, cf. Halleux 47-66, esp. 54, 58, 64-65; D.C. Innes, *JHS* 96 (1976), 196.

4. Pi. *Nem.* 1.13-20 con escolios *ad loc.*, Diod. 5.2.3 = Timaeus, *FGrH* 566 F 164, Cic. *In Verrem* 2.4.48.106; Zuntz 71, Griffith 171.

5. K. Ziegler, *RE* xi. 2234, «la de agua oscura».

6. H. Verter, *RbM* 90 (1941), 247; Richardson 163.

7. Para Siracusa como centro en Sicilia de los misterios de Perséfone y para la antigüedad de los ritos en Kyane, véase especialmente Diod. 4.23.4, 5.4.1-2; L. Malten, *Hermes*, 45 (1910), 525 y n. 3; Zuntz 70-4; Griffith 172. Sobre el alcance de la influencia del culto y mitología sicilianos de Perséfone, véase —además de Zuntz y Griffith— Guthrie, ii. 130; F. di Bello en *OMG* 191-193.

8. Cf. Bidez 114-116 (con capítulos 10-12 más abajo a propósito del «Pitagorismo» y del «Orfismo»); Pace, iii. 498-499; Thomas 66-67, 72, 79, 142-143, 148-153; Burkert 112-113, 143 y n. 128, 155-156, 159-160, 178 y n. 89, 182-185 y (1969), 21-27; más arriba, capítulo 6 con nn. 10-11. Sobre pitagorismo, Perséfone y Deméter, véase también D. L. 8.11 = Timaeus, *FGrH* 566 F17 e Iám. VP 56.

9. Licofrón, *Alexandra* 695-704, ps.-Arist. *Mirabilia* 839 <sup>a</sup>12-13, 21-23, Estrabón 1.2.18 y 5.4.5, Sil. 12.121-127, Eust. *Od.* 10.514; Beloch. 188-189, McKay 1-6. Además de que algunas de nuestras fuentes para el estudio de esta topografía son anteriores a Platón (más abajo, nn. 11-12),

cabe descartar de pleno cualquier vínculo entre la fundación de tradiciones geográficas y mitológicas italianas y el mito descrito al final del *Fedón*.

10. Licofrón 704-705, Sil. 12.116-121; J. Geffcken, *Timaios' Geographie des Westens* (Berlín, 1892), 31, 143, Nissen, ii/2.735-736.

11. Estrabón 5.4.5 (al que sigue Eust. *Od.* 10.514); cf. también Licofrón 704-705 (χεύμα Κωκυτοίο λαβρωθὲν σκότωι). Fue Agripa quien finalmente limpió la región. Para referencias a Averno en la literatura griega más temprana, cf. *TrGF* iii. 371-3 (Esquilo), con J.S. Rusten, *ZPE* 45 (1982), 33-38; Soph. fr. 748; Heraclid. fr. 128; Timaeus, *FG7H* 566 F57 con Jacoby *ad loc.*

12. Aesch. *Fr.* 273a *ad fin.*; Estrabón 5.4.5 (τοῦτου δ' ἀπερχοῦτο πάντες τὸ τῆς Στυγὸς ὕδωρ νομίσαντες); Sil. 12.120-121; y véanse la discusión y referencias citadas por Rusten, *loc. cit.* Cf. también Licofrón 704-707; Beloch 169.

13. Diod. 4.22.1; cf. Licofrón 698, Beloch 169 y n. 2, Geffcken, *óp. cit.* 142.24-143.4, McKay 8-15.

14. Cf., por ejemplo, Loicq-Berger 194-202; Zuntz 114, 150, 162, 175-177.

15. Pi. *Pyth.* 1.18-20; Estrabón 5.4.9; Diod. 5.7.4; Aesch. *Fr.* 402, Diod. 4.85.4, Estrabón 6.1.6. Desde el punto de vista geológico, los griegos tenían toda la razón: para observaciones sobre el alcance y la naturaleza de la veta volcánica en cuestión, véase Nissen, i. 253-254.

16. 113a7-8, b5-6.

17. 113e6-114a7. La construcción es quiástica, como sucede a menudo en griego (cf., por ejemplo, *Rep.* 518a7-b3): las almas de aquellos que han obrado con ira contra su padre o contra su madre pasan al Piriflegetonte, mientras que aquellos que han «cometido un crimen de manera semejante pero diferente» pasan al Cocito. La «semejanza» debe radicar, tal como muestra el contexto, en el arrepentimiento, que es un requisito para la redención, mientras que la «manera diferente» (ἄλλωι τρόπωι) apunta a una condición o motivación diferente de la ira (ὑπ' ὀργῆς) —por ejemplo, cometer un crimen a sangre fría—. Cf. la breve nota de Burnet a 114a2 y, para la relación entre ira y parricidio, Eur. *Electra* 1183-1184 con J.D. Denniston *ad loc.* La violencia contra los padres, independientemente de que resultara en homicidio, se consideraba un crimen de primer grado: cf., por ejemplo, Arist. *Rh.* 1386b28-29.

18. Cf., por ejemplo, Eur. *Andrómaca* 488-490, *Electra* 1183-1184 (véase nota anterior), Plut. *De gen.* 577a ἀνθρώπους διαπύρους πρὸς ὀργὴν καὶ θυμοειδεῖς, Hesiquio, s.v. διαπυρισθέντα· διοργισθέντα y, para observaciones generales sobre fuego, ira y pasión, Onians 147-160. En Platón, cf. *Rep.* 440c; *Tim.* 87c-88a; *Leyes* 664e, 671b-c, 716a, 783a. La importancia de la asociación Piriflegetonte/ira en el mito del *Fedón* no ha

pasado completamente desapercibida: cf. Porter 172; Burger 199-200, 270 n. 43.

19. Para la interpretación neoplatónica, véase Macr. *Somn.* 1.10.11: en la Antigüedad «se identificaba el Piriflegetonte con los fuegos de la ira y el deseo» (*Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt*). Cf. también Filón, *QG* 4.234, «in Acheronte et Piriflegetonte concupiscentiarum», ed. F. Petit, *L'Ancienne Version latine des Questions sur le Genèse de Philon d'Alexandrie* (Berlín, 1973), 93 (la versión en armenio carece de valor); Cumont, *Revue de philologie*, 44 (1920), 229-240; P. Courcelle en *EH* iii. 95 (representando la actitud más generalizada sobre fantasías neoplatónicas aplicadas al pensamiento de Platón), 102-104; J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVE siècle* (Leiden, 1977), 575-581.

20. Macr. *Somn.* 1.10.8-11 (43.8-26 Willis).

21. *Gorg.* 492e-3d (cf. capítulo 4 con las referencias en n. 6), *Phd.* 113e-114a.

22. ἴσως Σικελός τις ἢ Ἴταλικός, 493a.

23. του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν (*Gorg.* 493a), ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων (493b), ὡς ἐγὼ ὑπὸ τίνος πέπεισμαι (*Phd.* 108c); capítulo 8 con nn. 9-10; más abajo, n. 36.

24. 111d2 (ὑπὸ γῆν), 6, e5, 112c8-d1, 113a1, b4, c3; cf. *Phdr.* 256d6, *Rep.* 615a2-3, *Leyes* 905a6-7 y, para la naturaleza recóndita de Hades, capítulo 4 con n. 43.

25. Rohde 586-588; Burkert 248 n. 48.

26. *Phd.* 109a-110a, sobre todo 109c3-4, a9-b4. Para la asociación de «concauidad» (κοῖλον ο ἔγκοιλον) y caverna, véase capítulo 7 n. 14; *Od.* 12.84-93, Aesch. *Eum.*, Eur. *Andrómaca* 1264 y fr. 421, Diod. 3.13.1, etc.

27. Como prueba de las disputas al respecto en la Antigüedad, véase Dam. *Phd.* 1.503-22, 2.114-145. El propio Damascio intentó convencer a sus estudiantes afirmando que la «verdadera tierra» del *Fedón* «es simplemente la tierra descrita por los geógrafos» (1.504). Damascio tomó claramente partido en una cuestión que había dividido a los seguidores de Platón desde hacía siglos (cf. sobre todo 1.503, 2.114). Al intentar ofrecer una solución «razonable» al problema, no hacía sino seguir las huellas de Aristóteles, quien había criticado ya el mito a su nivel más literal y descartado cualquier interpretación alegórica (*Meteor.* 355b32-356<sup>a</sup>33). En época moderna se ha seguido a Aristóteles y a Damascio, como atestigua el trabajo de J. Dillon, *California Studies in Classical Antiquity*, 4 (1971), 138-139. Para una interpretación alegórica del mito y su relación con éste en el *De genio Socratis* de Plutarco, véase en cambio R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig, 1892), y las observaciones de De Santillana en su *Hamlets's Mill* (Boston, 1969), 186-188. El trasfondo platónico de los mitos escatológicos

plutarqueos es cuestión conocida desde hace tiempo: cf. sobre todo Dieterich 145-149 y, más recientemente, Culiuanu 43-46. Culiuanu comete el error, sin embargo, de afirmar que en Plutarco «los datos proporcionados por Platón merecen una interpretación de acuerdo con un sistema exegético moderno y sofisticado». Con ello se da a entender, lógicamente, que los mitos platónicos carecen de sofisticación y de sistema de exégesis.

28. 109e-9a (esfericidad de la tierra); capítulo 8 con n. 5. El pasaje introductorio, con su clara distinción entre una tierra central y los cielos circundantes, responde ya a las preguntas planteadas en partes precedentes del diálogo en torno a la forma y posición de la tierra como la entendemos normalmente (97d-98a; Sedley 360-363). Para ejemplos análogos de reinterpretaciones posteriores basadas en material anterior, véase Kingsley (1994a).

29. *Phd.* 109b7-111c3, 114b6-c4; capítulo 8 con notas 12-14. Para la realidad de «vida» en los cielos, véase también *Tim.* 39e-40b, 41b-42d; *Epinomis* 981e-984b, sobre todo 984a6-b1; Arist. *De philosophia*, fr. 33 (2) Untersteiner; Jaeger 138-155.

30. Capítulo 8 con nn. 5, 11; más arriba, n. 28.

31. Burkert 248 n. 48; también Wilamowitz, ii. 89, Frank 299. Para la expresión «siciliano o italiano», cf. Cherniss (1935), 384-385, *Sext. Math.* 9.127 = DK i. 367.1-2 y capítulo 10 con n. 8.

32. Más abajo, capítulo 13. Cf. Virg. *Aen.* 6.887 con capítulo 10 n. 37; Plut. *De sera* 566a-e con capítulo 11 n. 26.

33. Guthrie (1952), 168. Así, por ejemplo, Frutiger 260, 266; Thomas 120-122, 157; Hackforth 172 y n. 2; Annas 122.

34. Véase más arriba a propósito de la falta de interés demostrada por Platón acerca de la correlación Piriflegetonte/fuego; y más abajo, capítulo 14.

35. *Phd.* 112a; más abajo, capítulo 13.

36. Dodds (1959), 27 se refiere al otro mito—repleto de interpretaciones alegóricas— preservado por Platón en el *Gorgias* como «un texto del que Platón, desde luego, no esperaba que conocieran sus lectores». La nota acerca de la poca familiaridad de los lectores es acertada, pero la alusión de Dodds al mito en cuanto «texto» pierde peso ante la insistencia de Platón, quien asegura haberse acercado a su fuente oralmente. Cf. *Gorg.* 493a («yo mismo he oído decir») y sobre todo 493b («como me explicó quien me lo dijo»); también *Menón* 81a («yo mismo he escuchado de boca de hombres y mujeres sabios»), *Phd.* 108c («tal como he sido persuadido por cierta persona»), *Rep.* 583b («como recuerdo haber escuchado de boca de cierto sabio»). A propósito de la oralidad en la tradición pitagórica más temprana, puede verse Burkert 140 n. 110; y para el pasaje del *Menón*, más abajo, capítulo 12.

37. Sobre este tema véase E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, Mass., 1963) y *The Muse Learns to Write* (New Haven, Conn., 1986), 7-8, 116; Brisson 42-49; Ferrari 204-222; M. Vegetti en M. Detienne (ed.), *Les Savoirs de l'écriture: En Grèce ancienne* (Lille, 1988), 387-419. Para el público al que iría dirigido el *Fedón*, véanse las observaciones de Wilamowitz, i. 324-326.

38. Cf., por ejemplo, Festugière (1950), 17-25; Riginos 169-174; H.-R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas* (Opladen, 1983), 90-93; Lloyd 169.

39. Cherniss (1935). Aristóteles resulta muy claro en este sentido: «La actividad de Platón —ή Πλάτωνος πραγματεία— vino después de las filosofías que hemos descrito..., pero también poseía rasgos propios diferentes de la filosofía de los italianos» (*Met.* 987<sup>a</sup>29-31; cf. Burkert 30-1 y *Phd.* 61c8, *Thi.* 168a8, *Cartas* 7.341b7-d2). Aun admitiendo su capacidad de distorsión de la historia de las ideas, Aristóteles —en cuanto discípulo de Platón— estaba mucho mejor capacitado que nosotros para juzgar la cuestión. Ello no es óbice para «definir el vínculo esencial establecido por Aristóteles entre pitagorismo y platonismo» como «construcción del propio Aristóteles» (Riginos 173 n. 36). Para la Academia y el pitagorismo, cf. Burkert 83-95 y, más abajo, capítulo 20 n. 47; las observaciones de Wilamowitz sobre la cuestión (i. 246-248, 270-273) deben ser matizadas a la luz de la monografía de J. P. Lynch, *Aristotle's School* (Berkeley, Calif., 1972), 54-57, 61-62.

## PLATÓN Y ORFEO

Platón parafrasea a Orfeo en todas partes.

Olimpiodoro, *Sobre el «Fedón»*

De Platón, y a través del mito del *Fedón*, podemos viajar hacia atrás en el tiempo hasta Empédocles.

La razón por la que nos hemos detenido en el mito del *Fedón* ha sido la posibilidad de que un análisis del mito permitiera arrojar algo de luz en la extraña identificación empedoclea de Hades con el fuego. De nuestro análisis hemos extraído varias conclusiones. Las semejanzas entre la identificación de Empédocles y la descripción de vastos fuegos subterráneos que leemos en el mito del *Fedón* no son en absoluto producto del azar y pueden explicarse fácilmente: como en el caso de Empédocles, los orígenes de la geografía semifísica y semimítica descrita por Platón se remontan sobre todo a Sicilia. Hemos visto también cómo Platón heredó la estructura y elementos del mito del *Fedón* de los pitagóricos occidentales. Ello nos ofrece un punto de contacto adicional con Empédocles, cuyos vínculos con los pitagóricos occidentales resultan innegables.<sup>1</sup>

La siguiente cuestión es establecer el tipo de relación existente entre la poesía de Empédocles y el mito del *Fedón*. No es ésta la primera vez que la crítica ha señalado

la existencia de lazos entre ambos: precisamente así lo hizo Burnet, al suponer que Platón había tomado prestados elementos del mito directamente de Empédocles. Las razones esgrimidas para ello eran, sin embargo, sumamente ingenuas. El principal argumento de Burnet al respecto era la alusión conjunta, en Platón y en Empédocles, al referirse a Sicilia, a fuentes de agua caliente. Junto a los volcanes descritos en el mito del *Fedón*, dichos accidentes topográficos podría pensarse que «proceden de Empédocles, natural de Sicilia».<sup>2</sup> La cuestión resulta, sin embargo, mucho más compleja. El mito del final del *Fedón* no es un relato homogéneo y único. Consta de diferentes estratos, y si queremos examinar el origen del mito, debemos precisar en qué ámbito operamos, si de manera literal o simbólica. En el caso de Empédocles, no existe duda alguna: en primer lugar, cabe centrarse en el nivel original —aquel en el que la superficie de la tierra todavía es la superficie de la tierra y el Hades no ha sido todavía proyectado alegóricamente al mundo en que vivimos—.<sup>3</sup> La cuestión es establecer a continuación si el nivel original del mito puede atribuirse de alguna manera a Empédocles.

Nos encontramos aquí con el mismo problema al que tuvo que hacer frente Olimpiodoro en el siglo VI d.C., cuando intentó identificar al «siciliano o italiano» que habría «probablemente» compuesto la capa original del mito del *Gorgias*. Las razones aducidas por Olimpiodoro resultaban tan simples como las propuestas por Burnet: buscamos a un siciliano o italiano con intereses pitagóricos, Empédocles era natural de Sicilia y miembro de la escuela pitagórica, luego probablemente es el hombre que buscamos.<sup>4</sup> De hecho, las correspondencias advertidas más arriba entre pasajes del *Gorgias* y del *Fedón* convierten la cuestión de la identidad del «siciliano o italiano» platónico, tal como Olimpiodoro la plantea, en fundamental a la hora de establecer la autoría del texto que inspiró el mito del *Fedón*.

A este respecto resulta fácil descartar el nombre de Empédocles. En primer lugar, en el *Gorgias*, Platón define a

la persona en cuestión no sólo como «probablemente un siciliano o un italiano» sino también como «un ingenioso contador de mitos». Para Dodds dicha definición bastaba para descartar el nombre de Empédocles propuesto por Olimpiodoro: Empédocles es un filósofo, no un contador de mitos.<sup>5</sup> Dodds emitió un juicio quizás un poco apresurado, pues Platón, en sus momentos más melancólicos y menos polémicos, podía aceptar también una relajación de las fronteras entre filósofos y contadores de mitos. Pero, incluso con dicha salvedad, Dodds estaba en lo cierto y Olimpiodoro se equivocaba.<sup>6</sup> Para Platón, Empédocles no era «probablemente un siciliano o un italiano» sino simplemente un siciliano.<sup>7</sup> El propio Platón conocía demasiado bien la poesía de Empédocles como para no reconocerla más allá de la simple interpretación alegórica, y el público ateniense estaba lo suficientemente familiarizado con los versos de Empédocles como para no haber advertido lo insustancial del equívoco. Podemos alegar más razones. Zeller y Wilamowitz observaron que las palabras empleadas por Platón —«algún ingenioso contador de mitos, probablemente un siciliano o un italiano» (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς)— constituyen una paráfrasis en clave humorística de un verso del poeta Timocreón a propósito de un «siciliano ingenioso» (Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ). Tal como también observó Wilamowitz, la manera como Platón modifica su modelo da a entender que, aunque el contador de mitos en cuestión debe de haber estado suficientemente relacionado con Sicilia como para poder evocar las palabras de Timocreón, el hombre que buscamos no procedía de Sicilia, sino de Italia.<sup>8</sup> Y ello descarta a Empédocles a todas luces.

Si volvemos al mito del *Fedón*, llegamos a la misma conclusión. La teoría propuesta por Burnet acerca de los préstamos empedocleos es aceptable si tenemos en cuenta que lo que hallamos en el mito es un pastiche, con algún detalle procedente de Empédocles, mientras que el resto son préstamos de otros lugares. Pero, como hemos visto,

el nivel básico del mito del *Fedón* no es sino una narración continua y detallada en la que se describe la naturaleza de la tierra, de su superficie y de su interior, y del lugar donde moran los muertos. Si el autor de dicho nivel hubiera sido Empédocles, Platón lo habría advertido inmediatamente y, sin duda alguna, habría esperado que sus lectores también lo hicieran.

Hemos de buscar, por tanto, en otros sitios. Como se ha observado anteriormente, desde el punto de vista de las capas literal y alegórica, el autor del nivel literal era sin duda alguna un pitagórico. Pese a ello, no debemos olvidar que, en un texto de sabor local tan acentuado, resulta casi inevitable que el autor incluyera tradiciones más tempranas de carácter mítico y religioso.<sup>9</sup> Existe, pues, otra posibilidad que vale la pena considerar: que la capa original del mito fuera un poema atribuido al profeta Orfeo.

Como es bien sabido, un siglo antes de Platón los vínculos entre textos de origen órfico y el pitagorismo eran ya muy estrechos. Tradicionalmente, los pitagóricos más tempranos atribuían a Orfeo poemas escritos por ellos mismos acerca de los dioses y el cosmos, la salvación y el alma.<sup>10</sup> Ello no resulta en absoluto sorprendente, dada la distribución geográfica del pitagorismo en aquella época. No en vano, la fuente de toda esta producción de carácter órfico es siempre Sicilia y el sur de Italia.<sup>11</sup> A manera de ejemplo, el *Descenso al Hades*, texto que no ha llegado hasta nosotros, es atribuido a «Orfeo de Camarina». Se trata claramente del nombre adoptado por un autor procedente de dicha ciudad en la costa meridional de Sicilia, al sur de los Palici y del Etna y que fue fundada en el año 599 a.C. por Siracusa.<sup>12</sup> Otra obra, titulada *Salvación* (Σωτήρια), es atribuida a Timocles de Siracusa.<sup>13</sup> Como hemos visto, Siracusa destacaba como centro de culto a Perséfone, aspecto que sitúa a la ciudad en estrecha relación con la literatura órfica, las más de las veces centrada en la figura y destino de Perséfone.<sup>14</sup> Además, la producción literaria de inspiración órfica tendió siempre

a gravitar hacia los misterios de Deméter y Perséfone y a convertirse en los textos narrativos propios del culto y de los misterios relacionados con ambas divinidades (piénsese, por ejemplo, en los misterios de Eleusis).<sup>15</sup> Y volvemos al mito del *Fedón*: su detallada descripción de Sicilia y Campania, además de una serie de detalles más concretos a los que ya hemos hecho referencia, nos lleva a sospechar que el estrato original del mito, anterior a su interpretación alegórica, no era sino un texto narrativo de carácter sagrado cuya función no difería demasiado de la función que los himnos homéricos u órficos dedicados a Deméter cumplían a propósito de los misterios de Eleusis. Ello soluciona el problema de una vez por todas: mientras que el nombre de Empédocles como autor del mito original ha de ser descartado dada la amplia difusión de su poesía, un texto órfico resulta perfecto a este respecto. Muchos poemas órficos estaban destinados en primera instancia para uso en círculos de iniciados, detalle éste que nos permite explicar las razones de su «limitada difusión».<sup>16</sup>

Por más que sugerentes, no cabe contentarse con estas consideraciones. Existen pruebas mucho más concretas que apuntan en la misma dirección. Empecemos con el fragmento mitológico del *Gorgias*. La idea de que el estrato original y prealegórico del mito procede de un poema órfico acerca de los infiernos no es nueva y está bien fundamentada. En términos generales, la crítica ha encontrado pruebas de la existencia de textos atribuidos a Orfeo, procedentes de Italia y Sicilia, en la vaga mención por parte de Platón de cierto «siciliano o italiano» como autor del fragmento mitológico del *Gorgias*.<sup>17</sup> Esta posibilidad de vínculo con la literatura órfica la confirma además un pasaje de la *República* platónica.<sup>18</sup> El sensacional descubrimiento, en 1962, del papiro de Derveni —un texto escrito no mucho antes de que Platón redactara el *Gorgias* y que incluye la interpretación alegórica de un poema atribuido a Orfeo— ha arrojado nueva luz sobre la cuestión.<sup>19</sup> Como hemos visto ya en repetidas ocasiones,

la estructura del fragmento mitológico del *Gorgias* refleja, hasta en los menores detalles, la estructura del mito al final del *Fedón*: en este sentido, luz que arrojamos sobre el *Gorgias* es luz que arrojamos también sobre el mito del *Fedón*.

Ello nos lleva a la prueba más clara, el propio *Fedón*. Empecemos por observar que, ya en la parte central del diálogo y antes de pasar al mito final, Platón salpica su discusión de alusiones a textos órficos a propósito del mundo subterráneo.<sup>20</sup> Que las alusiones son a escritos órficos resulta innegable, y ello basta para prepararnos para la posibilidad de que, cuando pase a relatar el mito final (que versa, por supuesto, sobre el mundo de los infiernos), Platón base su relato en material de inspiración órfica.

Así es como, más o menos, la cuestión ha sido zanjada: se trata de una posibilidad, pero nada más. Tal como veremos, la timidez mostrada por la crítica al respecto no se debe a falta de pruebas, sino a una combinación de desinterés y de modas cambiantes. Ha pasado más de un siglo desde el último estudio serio acerca de la relación entre la literatura órfica y los mitos platónicos, de la mano de Dieterich en su *Nekya*. El tema perdió favor poco a poco, arrinconado ante la creencia, por aquel entonces innovadora, en la originalidad de Platón como creador de mitos. Durante la década de los treinta del siglo pasado, Wilamowitz y Thomas asestaron un golpe prácticamente mortal a toda la cuestión del «Orfismo» al demostrar que jamás habían existido ni un cuerpo de doctrina órfica ni una «iglesia» órfica. Con ello ambos estudiosos obraron un milagro: la aceptación de la existencia, antes de Platón, de una genuina literatura de inspiración órfica dejó de ser un tema de interés para la crítica.<sup>21</sup> Uno de los resultados de esta operación ha sido que, cuando existen coincidencias entre temas e imágenes empleados en la literatura de inspiración órfica y en los diálogos de Platón, hoy en día resulta más «prudente» afirmar que el material órfico posee un «modelo» platónico o que debe ser entendido «desde una perspectiva platónica».<sup>22</sup> Todo ello

resulta muy cómodo, pero el problema es que, a la larga, con dicho proceder la crítica ha eludido un problema histórico en lugar de resolverlo. En época más reciente, el problema se ha exacerbado a la luz de descubrimientos arqueológicos —sobre todo, el del papiro de Derveni, que ha rehabilitado la existencia de un cuerpo de textos de inspiración órfica anteriores a Platón—.<sup>23</sup> Pero incluso este hallazgo puede desviar la atención de la prueba crucial presentada por las obras de Platón.

En varios pasajes Platón cita o parafrasea versos de inspiración órfica, cuya antigüedad muy a menudo recalca.<sup>24</sup> Pero la prueba más reveladora de ello se halla precisamente en el *Fedón*. Las alusiones a ideas órficas en el cuerpo del diálogo no constituyen sino el principio. Por ejemplo, el simbolismo infernal al que hacen referencia las alusiones órficas que encontramos en la primera parte del diálogo reaparecen en la geografía subterránea descrita en el mito final: la alusión a «yacer en el barro» (ἐν βορβόρῳι κείσθαι) vuelve a aparecer tres veces a propósito, respectivamente, del Piriflegetonte, del Tártaro y de los vastos ríos de barro que discurren bajo el suelo de Sicilia.<sup>25</sup> El origen de esta expresión ha suscitado interpretaciones ciertamente extrañas, pero las alusiones al respecto —en otros textos platónicos y en textos de otros autores— dejan claro que la imagen que se persigue con dicha expresión es el castigo reservado a los condenados en los infiernos. La descripción de Aristófanes al respecto resulta sumamente esclarecedora: quienes han cometido crímenes, sobre todo contra sus padres, son obligados a «yacer en el barro» (εἶτα βόρβορον ... ἐν δὲ τούτῳι κειμένους) en los infiernos, junto a la laguna Aquerusiade. Obsérvese, además de la idea de yacer en el barro, que, según el *Fedón*, los ríos de barro forman parte del Piriflegetonte, río que discurre junto a la laguna Aquerusiade y por el que fluyen quienes han cometido crímenes de sangre contra sus padres.<sup>26</sup> El pasaje aristofánico y los otros paralelismos reúnen las alusiones a yacer en el barro y a los ríos de barro subterráneos di-

seminados a lo largo del *Fedón*, y demuestran que se trata de facetas diferentes de la misma idea. En otras palabras, explican de modo inequívoco que el mito final aclara la breve alusión anterior a yacer en el barro situándola en su apropiado contexto mítico —aquel en el que cobra sentido—. A este nivel más básico del mito, Platón no ha añadido ningún adorno o exégesis sutil, y tampoco lo ha hecho su fuente. Al contrario, Platón ha presentado simplemente el lienzo en el que la imagen ocupa el lugar que le corresponde. Si la idea aislada de «yacer en el barro» es órfica, en ese caso el lienzo al que pertenece es casi con certeza órfico también, y ello se aplica no sólo a los ríos de barro, sino al paisaje infernal del mito del *Fedón* en su conjunto.

Desde el punto de vista temático, las primeras alusiones órficas en el *Fedón* están relacionadas con el mito del final: anuncian de alguna manera el tipo de material que el lector encontrará un poco más tarde, y la posibilidad de vínculos entre las diferentes partes del *Fedón* queda así confirmada. Idéntico esquema de anticipación y ejecución se repite de otra manera complementaria. Así, a la imagen del alma impura obligada a yacer en el barro, que aparece evocada más atrás en el diálogo platónico, se contraponía la visión del alma pura que huye del Hades y pasa a vivir entre los dioses. Los términos empleados por Platón para expresar dicha dicotomía son característicos de la doctrina órfica, tal como Platón la describe en otros pasajes de su obra. El mismo contraste vuelve a aparecer —expresado en términos idénticos— en el mito final.<sup>27</sup> También en este caso las alusiones de carácter órfico en anteriores pasajes del *Fedón* vuelven a aparecer en el mito al final, convirtiéndose en valiosa ayuda para entender su estructura, lenguaje y significado. Cada vez resulta más difícil no concluir que la capa básica del mito —sobre todo, la descripción de los ríos subterráneos— deriva de un poema de inspiración órfica.

Llegados a este punto, obtenemos confirmación de todo ello a través de una fuente extremadamente obvia. En su

comentario al mito del *Fedón*, Damascio razona la elección de cuatro ríos infernales por parte de Platón —inusual desde el punto de vista de la tradición homérica— como señal de la deuda platónica para con el orfismo. Afirma que ya Orfeo describió, «de manera prolija», una disposición similar de ríos infernales. Añade finalmente Damascio que, según el testimonio de Proclo, de acuerdo con la «tradición órfica» (Ὀρφείως παράδοσις), dicha disposición era objeto de interpretaciones simbólicas y, en consecuencia, a cada río se le asignaba un elemento determinado.<sup>28</sup>

¿Qué sentido tiene todo esto? La ola de escepticismo, en el primer tercio del siglo xx, a propósito de la cuestión «órfica» afectó sobre todo a la reputación de Damascio y Olimpiodoro. Además de vivir casi mil años después de Platón, fueron denostados por la crítica y caracterizados como místicos simplones cuyos textos carecían de valor alguno a la hora de reconstruir la tradición órfica más antigua.<sup>29</sup> Pero es necesario apuntar algunas cuestiones al respecto. Como Aristóteles y Teofrasto, Damascio y Olimpiodoro pueden proporcionarnos valiosa información si sabemos cómo tratarlos. Aventajan a Aristóteles y Teofrasto porque, a diferencia de éstos, no les guiaba el deseo de retorcer o malinterpretar a sus predecesores. En cuanto a las fuentes, nos consta que Damascio tuvo acceso a la literatura órfica de, al menos, la época de Platón.<sup>30</sup> Estas consideraciones adicionales, la exactitud de la información a disposición de Damascio y Olimpiodoro —y la autoridad con la que se expresaron acerca de Platón y sus antecedentes literarios— son cuestiones que la crítica tan sólo ha empezado a entender. Olimpiodoro es capaz de identificar a un poeta cómico a cuya obra Platón alude de manera indirecta y velada en el *Fedón*, e incluso de citar los versos de dicho poeta, que Platón tan sólo ha podido parafrasear. Sin las aclaraciones de Olimpiodoro, seríamos incapaces de entender la alusión e ignoraríamos no sólo que Platón estaba parafraseando las palabras de otro autor, sino también el nombre del poe-

ta en cuestión.<sup>31</sup> Puede argüirse otro ejemplo, también de su comentario al *Fedón*, en el que Olimpiodoro puede proporcionarnos el verso original órfico — métricamente correcto— que Platón sólo ha podido parafrasear de pasada.<sup>32</sup> A la luz de todas estas pruebas, es ciertamente arbitrario no tomarse en serio las palabras de Damascio en torno a la deuda de Platón para con un poema de «Orfeo» a propósito de la disposición platónica de los ríos infernales.

Una cosa son las interpretaciones propuestas por Damascio, a menudo un tanto excéntricas, y otra muy distinta es acusarlo de mentiroso. Si Damascio afirma que la misma disposición de ríos infernales que encontramos en el *Fedón* aparece también en un poema de Orfeo, quiere ello decir que dicha disposición aparecía en un poema atribuido a Orfeo. La cuestión es, desde luego, establecer si los versos órficos eran realmente anteriores a Platón o si se trataba de creaciones posteriores para las que la geografía del mito del *Fedón* servía de modelo directo. Por un lado, la literatura de inspiración órfica posterior a Platón presta muy poca atención al filósofo. No existe prácticamente prueba alguna, más allá de comentarios esporádicos del propio Platón al respecto, de que poetas órficos posteriores al autor del *Fedón* mostraran algún interés por sus escritos o sus mitos. Su inspiración parece proceder de otra fuente. Por otra parte, el propio Platón, como ya hemos visto, conoció y empleó todo un cuerpo de literatura órfica que ya en sus días pecaba de antiguo. En las primeras páginas del *Fedón* alude Platón, además, a esta literatura de una manera que nos permite entender el empleo de fuentes órficas por parte del autor en el mito con que concluye la obra. A menudo es difícil pasar por alto la presencia de un original poético detrás de la prosa del mito del *Fedón*.<sup>33</sup> Asimismo, al tratar de los ríos infernales, Proclo cita unos versos de un poema órfico que guarda notable semejanza con los esquemas escatológicos esbozados por Platón pero que, al mismo tiempo, son indudablemente más simples: los préstamos no van de Platón a

un poeta órfico, sino al revés.<sup>34</sup> Finalmente, en lo que atañe a las palabras de Damascio a propósito de la «tradición órfica» acerca del Aqueronte, Cocito y Piriflegetonte, y de la interpretación alegórica de tales ríos como elementos, el papiro de Deverni es prueba gráfica de que incluso las reinterpretaciones alegóricas de la poesía órfica —y no digamos la propia poesía órfica original— constituían ya moneda de uso corriente antes de Platón.<sup>35</sup>

Estas consideraciones de carácter general bastarían ya para concluir que los poemas órficos a los que alude Damascio eran anteriores a Platón, si no fuera porque ya hemos llegado a la misma conclusión con motivo del *Fedón*. La convergencia es exacta. De las alusiones a yacer en el barro y a los ríos de barro resulta que el mundo subterráneo descrito en el mito del *Fedón* —léase la disposición de los ríos— se basa, casi sin duda alguna, en una obra de Orfeo. Damascio no hace sino confirmarlo. La verdad ya la reconoció Dietrich hace más de un siglo, pero las modas han impedido que se le preste la atención debida.<sup>36</sup>

Un pequeño detalle permite confirmar y aclarar las conclusiones a las que hemos llegado. Como hemos indicado anteriormente, Damascio establece una distinción explícita entre la mitología original de los ríos infernales atribuidos a Orfeo y las interpretaciones alegóricas —que relacionan cada río con un elemento determinado— de las que ha sido objeto dicha mitología. Nos da un ejemplo concreto con el que ilustra esta distinción: mientras que el Piriflegetonte era interpretado alegóricamente como el elemento del aire, Océano como el del agua y Estigio como el de la tierra, la identificación del Aqueronte con *aer* se basaba en el empleo, por parte del propio «Orfeo», de *aerios* para describir la laguna Aquerusiade.<sup>37</sup> Ello plantea una secuencia muy interesante. Claramente, el término *aerios*, aplicado al lago, significa no «como aire» o «en el aire», sino «brumoso». La imagen, simple aunque de gran efecto, de un lago brumoso posee un obvio paralelismo en el uso del término *aer* y de

sus derivados por parte de Homero, Hesíodo y Empédocles para describir la niebla que emerge de cuerpos de agua.<sup>38</sup> El significado original de la palabra cobra especial importancia si volvemos ahora al análisis de la historia del término *aer* que propusimos unas páginas más arriba. A lo largo de los siglos VI y V a.C., la palabra y sus derivados siguieron significando simplemente «niebla» o «bruma». Pero, por las mismas fechas, el término cobró un nuevo significado, mucho más amplio, que, ya antes de principios del siglo IV, había pasado a ser moneda de uso corriente en la lengua coloquial y en la literatura de la época. El sentido, ya caduco, de «niebla» se mantuvo durante un tiempo como reminiscencia literaria en la primera poesía alejandrina, pero acabó desapareciendo, con el resultado de que incluso los mejores comentaristas de Homero malentendieron y reinterpretaron la palabra cada vez que aparecía con su sentido original.<sup>39</sup> La importancia de dicha evolución para la historia de la literatura de inspiración órfica es evidente. La poesía órfica posterior, compuesta durante los períodos helenístico o posthelenístico, representa un amalgama de frases y de versos completos procedentes de textos órficos más antiguos (tal como revela el papiro de Derveni), todo ello combinado con material nuevo redactado en lenguaje y con estilo propios de la época. Conviene observar también que, incluso en el caso de pasajes adaptados con toda probabilidad de un modelo más antiguo, existen señales que muestran claramente que hubo intentos deliberados de sustitución de la dicción y terminología modernas.<sup>40</sup> Además, las generalizadas afinidades de estos textos órficos más tardíos —desde el punto de vista lingüístico y filosófico— son de carácter estoico.<sup>41</sup> Estas observaciones de tipo general quedan confirmadas cuando vemos la manera en que la palabra *aer* y sus derivados aparecen empleados en los textos de inspiración órfica que han llegado hasta nosotros. *Aer* es siempre, como lo es para los estoicos, el elemento del aire.<sup>42</sup> Por su parte, el adjetivo *aerios* (o *ēerios* en su forma épica) aparece repetidamente, pero no en el

sentido de «brumoso» o «nebuloso» sino —salvo en un solo caso— en el de «en el aire», «de aire» o «aéreo».43 La única excepción, donde la palabra aparece empleada en el sentido de «nebuloso», ocurre en un verso de un fragmento que es claramente anterior a Platón.44

En el caso que nos ocupa, dada la naturaleza del problema y las pruebas de que disponemos, resulta imposible ser categórico, pero pueden extraerse algunas conclusiones probables al respecto. La información que Damascio nos da a propósito de la descripción de Orfeo de la laguna Aquerusiade, *aerios* o envuelta en niebla, sugiere un poema de fecha pre-helenística, escrito no más tarde de finales del siglo v a.C. Por su parte, el posterior paso de un derivado de aer de su sentido original de «nebuloso» al de elemento del aire, constituye un ejemplo más del tipo de malentendido del que han sido frecuentemente objeto otros ejemplos de literatura de los siglos vi y v a.C.45 Lo cierto es que Damascio, sea cual sea el conocimiento que tenía del poema en el que la palabra aparecía, lo conoció a través de las *Rapsodias* órficas, de fecha mucho más tardía. Con dicho nombre se designa una vasta compilación poética, síntesis de poesía órfica anterior y de material más reciente, fuente además de la que dependieron los neoplatónicos.46 La consecuencia de todo ello es que Damascio no pudo haber conocido el título del poema en cuestión —y probablemente no tenía razón alguna para querer conocerlo—. De lo contrario, nos veríamos impelidos a concluir que, en términos generales, Damascio sabía de qué hablaba: que el poema órfico original que posteriormente fue objeto de interpretaciones alegóricas era anterior a Platón, incluía una de esas descripciones del Hades consideradas ya en época de Platón territorio de las literaturas órficas y pitagóricas,47 y presentaba una descripción de la geografía infernal que formaba la base del mito del final del *Fedón*.

De nuestras anteriores conclusiones no se desprende nada sorprendente en todo esto. Ya hemos visto que el mito

del *Fedón* procede de Occidente y es de origen pitagórico, y que para los pitagóricos occidentales era frecuente atribuir a Orfeo poemas que ellos mismos habían escrito, sobre todo poesía que trataba de temas escatológicos y relacionados con el mundo infernal. Ya hemos visto (en el capítulo séptimo) que la geografía de ríos infernales aporta la estructura fundamental para el mito en su conjunto. Quiere ello decir que mientras que la base física del mito del *Fedón* es sobre todo siciliana, su base mítica resulta ser de inspiración órfica. En resumen, el mito surgió de la tierra de Sicilia e Italia y adquirió la forma de un poema órfico escrito, empleado, interpretado y, finalmente, transmitido a Platón por los pitagóricos occidentales. La importancia de dicha serie resulta evidente. En primer lugar, con ella queda demostrada de manera muy clara la relación entre las categorías «órfico» y «pitagórico». Y, por otra parte, las malas costumbres persisten y, a pesar de las pruebas que el papiro de Deverni nos ofrece, resulta todavía normal encontrar interpretaciones de la alegorización de la poesía y mitología órficas como fenómeno fundamentalmente neoplatónico.<sup>48</sup> Sin embargo, en el caso que nos ocupa, la interpretación alegórica de la literatura órfica no sólo precede cronológicamente a Platón, sino que alimenta y crea los propios mitos platónicos.

Tras el barro y la niebla, existe un último detalle en el mito del *Fedón* que merece una breve explicación. El esbozo platónico de topografía infernal se inicia con una descripción de un enorme laberinto de simas, cráteres y canales de agua, todos ellos agrupados en torno a una sima determinada —la mayor de todas—. Aunque más arriba ya la hemos citado parcialmente, vale la pena reproducir dicha descripción en su totalidad:

Una de las simas de la tierra, aparte de ser la más grande, atraviesa de extremo a extremo toda la tierra. Es esa de que habla Homero cuando dice:

«Muy lejos, allí donde bajo tierra está el abismo más profundo...»;

y a la cual en otros pasajes él y otros muchos poetas han denominado Tártaro. En esta sima confluyen todos los ríos y de nuevo arrancan de ella, y cada uno adquiere su particular carácter de la tierra que recorre. Y la causa de que todas las corrientes tengan su punto de partida y de llegada ahí es que ese líquido no tiene ni fondo ni lecho. (111e-112b.)

Esta última expresión, «no tiene ni fondo ni lecho» (πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν), no parece tener especial importancia en el contexto de la descripción platónica, pero las apariencias pueden resultar engañosas. Un verso de poesía órfica citado y aludido muy a menudo por los neoplatónicos describe «la enorme y gigantesca sima» (μέγα χάσμα πελώριον) que se formó cuando se creó el mundo, en la que «no existían límites, ni fondo ni base alguna» (οὐδέ τι πείραρ ὑπήρ, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἔδρα).<sup>49</sup> El paralelismo entre este verso de inspiración órfica y el vocabulario empleado por Platón en el pasaje del *Fedón* en cuestión no ha recibido la atención que merece. Guthrie lo advirtió de paso, pero después dicho paralelismo parece haberse sumergido otra vez en el olvido del que surgió.<sup>50</sup> Y, sin embargo, incluso a nivel léxico, los paralelismos resultan sorprendentes: la misma palabra para designar «fondo» (πυθμήν), los dos sinónimos para una base fija (βάσις, ἔδρα), la misma doble construcción negativa. Los dos sinónimos son, de hecho, tan exactos que, en su comentario al pasaje del *Fedón*, Aristóteles reemplaza la palabra que se encuentra en el verso órfico (ἔδρα) por la palabra empleada por Platón (βάσις).<sup>51</sup> Las razones esgrimidas para afirmar que dichos paralelismos son producto del azar carecen de valor alguno cuando observamos que, en ambos casos, el objeto en cuestión es el mismo: «una enorme y gigantesca

sima» (μέγα χάσμα πελώριον) en el verso órfico y «la mayor de todas las simas» en el *Fedón* (ἐν τι τῶν χασμάτων μέγιστον).<sup>52</sup> Resulta obvio además que, en ambos casos, se relaciona la sima con el Tártaro. En el mito del *Fedón* (112a4-5) dicha alusión es explícita, mientras que en el verso órfico la idea de «una vasta sima» (μέγα χάσμα) evoca obviamente la famosa descripción hesiódica de «una vasta sima» (χάσμα μέγ') referida al Tártaro.<sup>53</sup> Obsérvese además que la insistencia con la que, tanto en Platón como en el verso órfico, se describe la sima «sin fondo» –y, en el caso del verso órfico, sin límites– no sólo evoca, sino que corrige y modifica la descripción de la sima hesiódica, que, a pesar de su enorme tamaño, posee límites concretos y fondo. Esta operación, consistente en «refinar» el material cosmológico hesiódico, no es propia de Platón, sino que constituye uno de los rasgos esenciales de la poesía cosmológica de inspiración órfica.<sup>54</sup> Estas ideas, además de acercar aún más el pasaje del *Fedón* y el verso de inspiración órfica, parecen confirmar la antigüedad del segundo con respecto del primero. Parece inevitable concluir que los dos pasajes están relacionados, cosa que confirman además las deudas del mito del *Fedón* para con la literatura órfica. Un pasaje de Plutarco, al que prestaremos atención más tarde, acabará por confirmar dicha relación.

Nos queda sólo aclarar el tipo de relación entre el pasaje de Platón y el verso de inspiración órfica. Hasta el momento, el balance de probabilidades se inclina claramente por una deuda de Platón con un texto órfico pero hay todavía una serie de factores que conviene tener en cuenta. En primer lugar, la existencia de una versificación órfica, de inspiración órfica, del mito del *Fedón* es altamente improbable. Por regla general, textos griegos en prosa eran objeto de versiones poéticas sólo si se trataba de *apophthegmata* o sentencias canónicas, o en aquellos casos en que el verso podía actuar como herramienta mnemotécnica. Recuérdese además que la poesía helenística y posthelenística demostró escaso interés

por los escritos de Platón; desde luego no el tipo de interés que les habría llevado a intentar versificar una sección de la narración del *Fedón*. Consideraciones generales aparte, un factor confirma claramente la prioridad del verso órfico. El final del verso —«ni base alguna» (οὐδέ τις ἔδρα)— es un calco del final de un verso de Hesíodo, en lo que constituye un claro ejemplo de la práctica general propia de la poesía órfica de adaptar partes de versos de Hesíodo y de conferirles «usos completamente nuevos».<sup>55</sup> En resumen, el modelo para el verso órfico no es Platón, sino Hesíodo, y la versión en prosa en el *Fedón* depende de él, y no al revés.

La versión órfica ha de ser, por tanto, anterior a Platón. No cuesta tampoco demasiado advertir cómo surgió la versión (casi idéntica) en prosa de éste. Los textos de Homero y Hesíodo constituyen un perfecto referente para evaluar la exactitud y el estilo de las paráfrasis y citas platónicas procedentes de textos anteriores. Para Platón, la exactitud a la hora de citar no era una cuestión de suma importancia. Al contrario, desarrolló una manera muy personal y sutil de cita, diríamos informal, alternando citas exactas con paráfrasis y modificando versos para adaptarlos así a su prosa, abreviándolos o manteniendo, en algunos casos, palabras del original y, en otros, sustituyéndolas por sinónimos.<sup>56</sup> Si comparamos las alusiones platónicas a Homero o Hesíodo con los propios poemas, advertimos que incluso los detalles más insignificantes en la manera platónica de aludir al verso órfico cuentan con paralelismos en otros lugares, y son típicos del estilo y proceder habitual de Platón.<sup>57</sup> En resumen, no sólo los paralelismos entre el pasaje del *Fedón* y el verso órfico resultan sumamente instructivos, sino que también lo son las divergencias.

Una vez más, la manera como los neoplatónicos citan el verso órfico no nos ayuda a reconstruir su contexto original. Si, como parece más probable, dieron con él en las *Rapsodias*, no hay modo de establecer en qué poema órfico apareció originariamente. Tal como hemos observado anteriormente,

los versos órficos se convirtieron enseguida en moneda de cambio. Pero una cosa de la que podemos estar seguros es que el verso apareció en un poema que era anterior a Platón. Aunque no es ésta la primera vez que Platón parafrasea material de inspiración órfica en el *Fedón*, lo que resulta sumamente interesante en este ejemplo es que nos lleva a los elementos centrales del mito final.

Incluso con las pocas pruebas de que disponemos, podemos ya advertir que Olimpiodoro sabía muy bien de qué hablaba cuando afirmó que «Platón parafrasea a Orfeo en todas partes».<sup>58</sup> Hoy en día, la creencia entre los neoplatónicos de que tanto ellos como el propio Platón no eran sino eslabones en la tradición órfica se ha convertido en el hazmerreír de la crítica. Se trata de una afirmación que se pasa por alto o se la menosprecia con soberbia como ejemplo de la tendencia «sincrética» propia de la Antigüedad tardía.<sup>59</sup> La crítica moderna ha creado, en cambio, su propio mito: el mito de Platón como una suerte de Prometeo o Palamedes al que cabe atribuir las ideas más importantes de la Antigüedad. Este mito posee una dimensión práctica que lo convierte en muy atractivo. A lo largo de los últimos sesenta años, el interés de la crítica se ha orientado paulatinamente hacia el estudio de la filosofía y religión de la Antigüedad tardía. De acuerdo con este cambio de orientación, Platón se ha convertido en un gancho muy útil en el que colgar ciertas ideas. Si un tema o idea puede retrotraerse a Platón, entonces es que deriva de Platón. Intentar retroceder más allá de Platón sería demasiado ambicioso, un ejemplo claro del error que supone intentar cruzar la línea divisoria entre las diferentes disciplinas y los diferentes períodos históricos. Pero las cosas no son tan sencillas. Como vimos en el capítulo anterior, existe una cierta relación simétrica entre las tradiciones neoplatónicas y preplatónicas, sobre todo por lo que respecta a ideas míticas y religiosas. En este sentido, Platón no es un punto de partida, sino un istmo que

separa dos tradiciones. Períodos históricos y producciones literarias posteriores no son trozos de material que podamos transportar de un lado a otro y estudiarlos a nuestro antojo. Todo está interrelacionado y si no advertimos estas complejas interrelaciones, los resultados serán siempre erróneos. Juzgamos mal la exactitud histórica de las afirmaciones neoplatónicas, malentendemos sus intenciones, y las criticamos o simplemente no les prestamos atención cuando deberíamos escucharlas más atentamente. En otras palabras, no podremos entender las pruebas neoplatónicas si no entendemos las verdaderas raíces de la tradición platónica; y, a la inversa, las pruebas neoplatónicas resultan fundamentales para poder entender la verdad acerca de esos orígenes. Hoy en día, tendemos a centrarnos en la manera como los neoplatónicos se desviaron de Platón y hasta qué punto difieren de él y le son infieles. Pero, dejando a un lado el carácter ilusorio de dichas diferencias y desviaciones, resulta obvio que, antes de pasar a estudiar la discontinuidad, hemos de intentar entender la continuidad subyacente, a riesgo incluso de dejar que algunas ideas preconcebidas se desvanezcan.<sup>60</sup> Cuando Olimpiodoro exclama, con un toque de humor, que «Platón parafrasea a Orfeo en todas partes», hemos de empezar por evaluar el grado de verdad que hay en lo que afirma. Cuando Proclo afirma que la fuente platónica de conocimiento por lo que respecta a cuestiones religiosas son «los escritos pitagóricos y órficos» (ἐκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων), podemos quizás estar en desacuerdo con algunos de los detalles que nos proporciona (por ejemplo, con su insistencia en la existencia de una transmisión puramente escrita), pero ello no justifica que pasemos por alto lo que resulta más importante: el reconocimiento de las deudas platónicas a la tradición órfica y pitagórica.<sup>61</sup> Y cuando Proclo afirma que en el *Fedón* «Platón tomó de Orfeo los detalles mitológicos» o cuando Juliano —un siglo más tarde— dice que Platón siguió el modelo de Orfeo en su descripción

de los infiernos, podemos poner reparos a su incapacidad para distinguir entre Orfeo y quienes escribieron bajo ese nombre, pero de todas formas, las pruebas demuestran que estaban en lo cierto.<sup>62</sup>

## NOTAS

1. Sobre estos vínculos, véase Bidez 110-124, Long 56-62, Burkert 133 con n. 72, 186 con n. 155, 220 con n. 12, 289 con n. 59, Zuntz 232-234, 264-266, Zhmud' 273-274; más abajo, capítulos 15-23.
2. Burnet 134, al que, con razón, cuestionó Hackforth (178 n. 1).
3. Más arriba, capítulo 4.
4. Pl. *Gorg.* 493a6-7; Olymp. *In Gorgiam* 157.15-17 Westerink. Téngase en cuenta que Olimpíodoro deseaba encontrar alusiones precisas a Empédocles en el *Gorgias* por la sencilla razón de que el diálogo toma su nombre de una persona que fue discípulo de Empédocles: cf., *ibid.* 8.1-3. 5. (1959), 297.
6. Así, por ejemplo, *Phd.* 613a-e4 (φιλοσοφίας ... μυθολογικός ... φιλόσοφος ... μυθολογεῖν). Cf. también *Sofista* 242d7-243a2 sobre la «Musa» empedoclea, y, para la relación entre canto, «música» y mito, *Phd.* 61a-b, *Rep.* 392b.
7. *Sofista*, *loc. cit.*
8. Zeller, *i/I.* 558 n. 2; Wilamowitz, ii. 89 («der Verfasser war also aus Italien, ein Pythagoreer»); Timocreón, fr. 6 Page (PMG § 732); más abajo, capítulo 12 n. 73.
9. Cf., por ejemplo, Burkert 112-113, con n. 21 *ad fin.*
10. Burkert 125-133; Graf (1974), 92-94, 148-149; West 7-15. Sobre lo inapropiado del término «falsificación» en este contexto, véase Kingsley (1993b), 23.
11. *OF tests.* 173-179; Nilsson, ii. 644; Burkert (1969), 17 y n. 37.
12. *OF test.* 176; Rohde 336 y 349 n. 7; Nilsson, *loc. cit.* Sobre la fundación de Camarina, véase Tucídides 6.5.3.
13. *OF test.* 178; Lobeck, i. 383-4.
14. Para la relación entre Siracusa y la literatura órfica, véase Loicq-Berger 61; Graf (1974), 143-144; F. di Bello en *OMG* 191, 193.
15. Richardson 77-85; Graf (1974); West 24.
16. West 79-83.
17. Burkert 130. Cf. también *ibid.* 248 n. 48; Guthrie (1952), 161-163, 190, 241-242.
18. La referencia en el *Gorgias* al castigo de ser obligado a transportar agua en una criba (φοροῖεν ὕδωρ τετραήμεναι κοσκίνωι, 493a5-c3) aparece de nuevo en la *República*, donde es atribuida a «otros» además de a Museo y Eumolpo (363c3-d8, κοσκίνωι ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν). En este caso los «otros» han de ser forzosamente autores órficos que reinterpretaron y adaptaron ideas tradicionales griegas (para la combinación de Museo y Orfeo, cf. *Apología* 41a, *Ión* 536b, *Protágoras* 316d, *OF tests.* 11, 15-18, 166-172, y *passim* y, para la reinterpretación de tradiciones anteriores, más abajo

nn. 54-5). Ello queda confirmado por la mención, inmediatamente después, de «ruido de libros de Museo y Orfeo» (βιβλων ὄμαδον Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, 364ε3).

19. Para el descubrimiento y datación del texto, véase West 75-82, Brisson, *RHR* 202 (1985), 397-398; para su relación con el *Gorgias*, Burkert (1968), 100 y n. 13.

20. Para la afirmación en 62b según la cual, «de acuerdo con una afirmación en los misterios», la vida en la tierra es una prisión, véase *Crat.* 400c, donde la misma doctrina es atribuida explícitamente a «Órficos» (οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία); cf. *OF* frs. 7-8 con otras referencias, L. J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism* (Chico, Calif., 1981), 62, West 21-22. Para la alusión en 69c a no iniciados «yaciendo en el barro», véase *Rep.* 363d6-8 con n. 18 más arriba, *OF* fr. 5, Graf (1974), 100-107; también *Olymp. Phd.* 8.7.1-2 y, en general, P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, ii (París, 1975), 502-519. Para la cita del verso que sigue (69c8), véanse los comentarios y la restauración métrica de Olimpiodoro, *Phd.* 7.10.10-12, 8.7.1-4 y 10.3.13-15 = *OF* fr. 235; *Dam. Phd.* 1.170.8-9.

21. Wilamowitz (1931-2), ii. 193-200, 251 n. 1; Thomas 51 n. 192, y *passim*.

22. Brisson, *ANRW* ii.36.4 (1990), 2915, 2920.

23. Cf. las observaciones de Boyancé, *REG* 87 (1974), 94; Burkert (1977), 1-3; Mansfeld, XIV. 290.

24. *Phd.* 69c3-d1 = *OF* fr. 5; cf. 63c6, 67c5-6, 70c5-6. *Crat.* 402b-c = *OF* fr. 15; para la idea de antigüedad, véase Mansfeld (1990), 46-51. *Phlb.* 66c = *OF* fr. 14; cf. West 118 y n. 8. *Leyes* 715e = *OF* fr. 21; cf. fr. 21a, *Pap. Derv.* cols. 17-19, Boyancé, *loc. cit.*, Mansfeld, XIV. 290 y n. 75, West 89 y n. 35.

25. 69c5-6 (más arriba, n. 20); 110a5-6, 111d5-e2, 113a6-b6, Frutiger 259 n. 2.

26. Aristófanes, *Ranas* 137, 145-150 con Graf (1974), 92-94; *Pl. Phd.* 113a5-b5, 113e6-114a8 (capítulo 9 con n. 17). Véase además *Pl. Rep.* 363d6-7 (cf. 533d1-2); *Virg. G.* 4.478-480; *Luc. Verdadera historia* 2.30-1 y *Alex.* 25; *Plot.* 1.6.6.3-5, 1.8.13.17-26. Compárese la descripción platónica de un «gran lago» formado por el Piriflegetonte, «ardiendo con fuego» e «hirviendo con agua y barro» (113a6-8), con el *Apocalipsis de Pedro*, con sus descripciones de pecadores en el infierno, atrapados en «un gran lago repleto de barro ardiendo» (Dieterich 4.50-51, 6, 81, 221). Las semejanzas entre estas imágenes y el *Fedón* resultan evidentes, y Dieterich consagró un libro a las deudas del *Apocalipsis* —un texto de inspiración cristiana del que se conserva sólo un fragmento hallado en Akhmīm, en el Alto Egipto, y una traducción en etíope— para con las tradiciones órficas y pitagóricas: cf. Dieterich, *passim*; Cumont 245-8; C. Maurer en E. Henecke, *New*

*Testament Apocrypha*, ii (Londres, 1965), 667.

27. 69c6-7 (ὁ δὲ κεκαθαυμένος ... μετὰ θεῶν οἰκήσει) ~ 111b6-11, 114b7-c2, 114b7-c2, 114d3. Para 69c6-7 κεκαθαυμένος τε καὶ τετελειωμένος y 114b8 ἐλευθερούμενοι, véase *Rep.* 364e5-365a3 («Orfeo y Museo»); y para 114b8-c1 cf. *Crat.* 400c7 (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα).

28. *Dam. Phd.* 1.497.3-5 y 541.1-6, 2.145.1-6 = *OF* frs. 123, 125. El *Fedón* altera la tradición homérica al convertir el Cocito en río y no un brazo del Estigio y rebajar éste de río a lago. A la lista de ríos infernales añade el nombre de Océano (pero véase *Od.* 10.508-11). Cf. Hackforth 182 n. 1; *OF* fr. 222; capítulo 9. Para la alusión de Damascio a la «tradición órfica», véase sobre todo *Procl. Tim.* iii. 161.3-4 y 168.9-18 = *OF* test. 250; iii. 170.15-16 y 250.17-18 = *OF* frs. 104, 217; también G. Casadio en *La tradizione: Forme e modi* (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 31; Roma, 1990), 190-197.

29. Así, por ejemplo, Wilamowitz (1931-2), ii, 193, 197, 198 n. 1; Dodds 148 y n. 90.

30. Cf., por ejemplo, West 116-118; KRS 19 n. 2, 22.

31. *Olymp. Phd.* 9.9.1-12 = Eupolis, fr. 386 Kassel-Austin; *Pl. Phd.* 70b10-c2. Los versos aparecen citados también, en general de manera menos exacta y sin atribución precisa, por *Ascl. Met.* 135.23-24 (cf. Westerink, i. 136 n.). El escrupuloso análisis de la alusión platónica propuesto por Olimpiodoro debe leerse con atención. Por otra parte, cuando Olimpiodoro se ve obligado a conjeturar acerca de las fuentes platónicas, el comentarista no resulta tan fiable (más arriba, n. 4).

32. *Phd.* 7.10.1-12, 8.7.1-4, 10.3.13-15 = *OF* fr. 235; *Pl. Phd.* 69c8-d1. A propósito del «deporte» intelectual consistente en identificar citas en autores procedentes de autores incluso más antiguos, véase Whittaker 66-67; también capítulo 4 con las referencias en n. 27.

33. Así, por ejemplo, en 113b3 (οὐ συμμειγνύμενος τῶι ὕδατι) Platón sigue, sin duda, un verso cuyo modelo es a su vez *Il.* 2.753 (οὐδ' ὃ γε Πηνηϊῶι συμμίσγεται ἀργυροδίνῃ ...); véase también más abajo, con nn. 50, 53-55, 57.

34. *Rep.* ii. 340.11-20 = *OF* fr. 222.

35. Véanse las referencias más arriba, n. 19; y más abajo, n. 41 *ad fin.* En sus objeciones a la interpretación alegórica de cada uno de los ríos órficos en cuanto representación de un elemento, Damascio discrepa abiertamente con su precedesor y fuente inmediata: Proclo (*Phd.* 2.145.2, 7-14; cf. también 1.541.5-6, y obsérvese que en 1.497.2-5 a «Orfeo» se le presenta haciendo distinción y no equiparando a ríos infernales y elementos). Pero carece de sentido atribuir esta interpretación alegórica simplemente a Proclo. Por su parte, Proclo cita la misma tradición «órfica» de interpretación de los ríos infernales en *Tim.* ii. 49.17-21; y de la extraordinaria masa de sutilezas y

torpes intentos de refinamiento —la inclusión del quinto elemento, etc.— en los cuales se ha visto inmersa la interpretación, queda claro que ya en época de Proclo ésta tenía una larga historia tras sí.

36. Dieterich 123-124; cf. también Eitrem, *RE* xx, 259.

37. *Dam. Phd.* 2.145.3-6 = *OF* fr. 125: ... τὸν Ἀχέροντα ... ἀέριον, διὸ καὶ Ὅρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ. Westerink interpreta ἀερίαν como un nombre propio «Lago Niebla» (ii. 363-364 n.), interpretación que no posee justificación alguna y resulta poco convincente. Por su parte, Norden pasó por alto la distinción damasciana entre el poema original y su posterior alegorización, con resultados desastrosos: *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* (Darmstadt, 4ª edición, 1957), 26.

38. *Il.* 23.744, *Od.* 20.64, *Hes. Op.* 549-550, *Emp.* B38.3; Kahn 151; más arriba, capítulo 3. Para *aerios* con este significado en el pasaje órfico en cuestión, véase Westerink, ii. 363-364 n. (más arriba, n. 37).

39. Más arriba, capítulos 2-3. Para ejemplos de la práctica, a este respecto, de la primera erudición alejandrina, véase Arato 349, Apolonio de Rodas 1.580.

40. Cf. West 225, y, para la reutilización y adaptación de material más antiguo, *ibid.* 34, 82-84, 89-90, 218, 229; *OF* pp. 93, 206; Mansfeld, XIV. 290 n. 75; F. Vian, *Les Argonautiques orphiques* (París, 1987), 8 y n. 1.

41. Dieterich (1891), 83-86; West 36, 58-61, 193-194, 219, 224-226; Brisson, *RHR* 202 (1985), 409-410; Kingsley (1994a) con nn. 28, 52. Las relaciones entre el estoicismo y el orfismo lo son más de afinidad que de dependencia de la literatura órfica con respecto de los textos de inspiración estoica, porque existen también indicios de influencia en dirección opuesta: cf., por ejemplo, *SVF* ii. 316.11-22, Guthrie (1952), 76-77, K. Ziegler, *RE* xviii/1.1201 y las observaciones de Boyancé, *REG* 87 (1974), 93-95, 108. En este sentido cabe afirmar que, ya en el papiro de Derveni, la poesía órfica se tiende a interpretar alegóricamente, estableciendo correlaciones entre cosas concretas —ríos inclusive— con el elemento del aire (col. 23.1-3).

42. *OF* frs. 168.25, 228b, 247.27; más arriba, capítulo 2 n. 9, capítulo 3 con nn. 9, 31, 44.

43. *Himnos órficos*, proemio 32, 11.16, 16.8 (cf. 6), 20.2, 21.1 (cf. 4), 59.17 (cf. 3), 69.9, 71.6, 81.6 (cf. 4). Véanse también *Oráculos caldeos*, frs. 61.5 y 10, 73.4, 91, 216.4, 219 Majercik; Lewy 139-144, 268 y n. 28, 271 a n. 41.

44. *OF* fr. 72, citado por Proclo directamente después de fr. 66, al que volveremos.

45. Más arriba, capítulo 3 (Empédocles); *ibid.*, n. 9 (Teágenes).

46. K. Ziegler, *RE* xviii/1. 1362; West 69; Brisson, *ANRW* ii. 36.4 (1990), 2886.

47. Epígenes, *ap.* Clem. *Str.* 1.21.131.3-5 = *OF* pp. 52 (test. 174), 63 (test. 222), 304-305; West 9, 12; Burkert 155-163. Cf. también Diod. 1.92.3,

1.96.4-6 = *OF* fr. 293; Servio en su comentario a Virgilio, *Aen.* 6.392, 565 = *OF* frs. 295-296; Juliano, *Discursos* 7.11.216d; Lobeck, ii. 810-813.

48. Así, por ejemplo, Brisson *ANRW* ii. 36.4 (1990), 2926-2927 («Interpretations allégoriques»). Parecidos malentendidos existen en torno a la cuestión, por otra parte relacionada, de la alegorización de los *akousmata* pitagóricos: una cuestión en la que Burkert erró al suponer que «tradición alegórica» es de alguna manera sinónimo de «tradición posterior» (229 n. 55). De hecho, tal como el propio Burkert señala (166, 174), la interpretación alegórica de *akousmata* puede fecharse sin problema alguno en la época de Filolao. Cf. también Richardson (1975), 74-76.

49. *OF* fr. 66; Lobeck, i. 472-474.

50. Guthrie (1952), 168-169, quien acertó al sugerir que Platón debía de estar en deuda con la tradición órfica. El pasaje del *Fedón* no aparece mencionado en *OF ad loc.* y el paralelismo órfico no figura en ediciones y traducciones del *Fedón*.

51. *Meteor.* 356<sup>a</sup>4 (οὐκ ἔχειν γὰρ ἔδραν).

52. Afirmar que las dos simas son diferentes porque la del *Fedón* existe ahora, mientras que la del verso órfico tal como es transmitida por los neoplatónicos se formó al crearse el mundo (*OF* fr. 66a), resultaría inútil. La sima órfica tal como es presentada en su contexto Neoplatónico fue creada junto con *aither*, y no existe razón alguna para pensar que el *aither* al principio de la creación difería del *aither* de nuestro universo hoy día. Toda la estructura del mito del *Fedón* no es sino una elaboración de este binomio sima-*aither*, con su descripción dualística del destino del alma al pasar a la sima inferior del Tártaro (109a9-b7, 109c1-110a7, 111c4-114b6) y al ascender a las regiones más altas del *aither* (109b7-c1, 110a8-111c3, 114b6-c6).

53. *Th.* 736-45. Cf. también Parm. B1.18 con Burkert (1969), 8-13, Pellikaan-Engel 8, 10, 25, 28, 53-54, 73; Eur. *Phoen.* 1605; Pl. *Rep.* 614c2 con Adam *ad loc.*, Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient* (Bruselas, 1945), 45-46; Plut. *Moralia* 565e, 590f. Para la sima del *Fedón* y la sima hesiódica, véase también Solmsen 244-245.

54. Cf. Hes. *Th.* 738 (límites), 741 (fondo), con Solmsen 242-243, 245-248, Pellikaan-Engel 25, 47. Para la modificación órfica de Hesíodo, cf. las observaciones de Guthrie (1952), 83; y para el interés general por «reescribir» a Hesíodo durante los siglos VI y V, Bollack, i. 283-286. Sobre la evidentemente insatisfactoria naturaleza de la descripción de la sima hesiódica «a los ojos de las más instruidas generaciones posteriores» pueden leerse las observaciones de Solmsen 246.

55. *OF* fr. 66b ~ Hes. *Th.* 386; Guthrie (1952), 83. Véase más arriba, capítulo 4, para el mismo principio de imitación y variación en Empédocles.

56. Véase, sobre todo, Labarbe, 257-360, 404-405, 420, y *passim*. Cf.

también Whittaker 67.

57. Inicios de verso que son omitidos: Labarbe 260-262. Modificación de caso gramatical para ajustar las palabras al contexto de la prosa: *Laches* 201b2-3 ~ *Od.* 17.347, *Protágoras* 309b1 ~ *Il.* 24.348, *Gorg.* 485d6 ~ *Il.* 9.441, Labarbe ~ 259-62 y *passim*. Citas más exactas al principio ( $\pi\upsilon\theta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  ~  $\pi\upsilon\theta\mu\acute{\eta}\nu$ ), seguidas por una transición hacia una paráfrasis ( $\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$  ~  $\xi\delta\rho\alpha$ ): *ibid.* 264-265. Sustitución de sinónimos: *ibid.* 332, 358, 420, Bluck 393. Respecto a la situación por parte de Platón, de  $\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  por  $\xi\delta\rho\alpha$  probablemente no es una coincidencia el hecho de que la palabra que él emplea aparece en Sófocles en un pasaje con distinto sentido, pero una construcción muy semejante, ( $\pi\upsilon\theta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$   $\sigma\upsilon\kappa$   $\xi\chi\epsilon\iota$   $\sigma\upsilon\delta\acute{\epsilon}$   $\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\upsilon\upsilon$ :  $\sigma\upsilon\kappa$   $\xi\chi\omega\nu$   $\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$   $\sigma\upsilon\delta\acute{\epsilon}$   $\tau\iota\nu$   $\acute{\epsilon}\gamma\chi\acute{\omega}\rho\omega\nu$   $\kappa\alpha\kappa\omicron\gamma\epsilon\iota\tau\omicron\nu\alpha$ , *Philoctetes* 691-2). Platón, de hecho, gustaba de combinar diferentes pasajes, de un mismo autor o de autores diferentes, citados de memoria: Labarbe 101-108, 189-192, 197-201, 342-343, 406-409, 420, West (1978), 181-182. Para el habitual método platónico de cita y paráfrasis, véanse también las observaciones de Olimpiodoro, *In Alcibiadem*, 104.3-6 Westerink.

58.  $\pi\alpha\rho\omega\iota\delta\epsilon\iota$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon$   $\tau\acute{\alpha}$   $\text{'}\text{Ο}\rho\phi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ , *Phd.* 7.10.10;  $\pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\acute{\omicron}$   $\text{Π}\acute{\lambda}\alpha\tau\omega\nu$   $\pi\alpha\rho\omega\iota\delta\epsilon\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\text{'}\text{Ο}\rho\phi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ , 10.3.13. Para Olimpiodoro el verbo  $\pi\alpha\rho\omega\iota\delta\epsilon\iota\nu$  significaba simplemente «parafrasear, aludir a». Cf. *Phd.* 7.10.5-6, 8.7.1, 9.9.9-12; *In Alcibiadem*, 94.12, 104.3-6 Westerink, etc.

59. Véase, por ejemplo, Brisson (1987), 43-53; más abajo, n. 62.

60. Véase más arriba capítulo 9 con nn. 19-20 y 27.

61. Procl. *Th. Pl.* 1.5; cf., por ejemplo, *Tim.* iii. 160.17-161.6, 168.8-20, *Eucl.* 22.9-16. Para las afirmaciones de Proclo a propósito de las deudas platónicas con las fuentes órficas y pitagóricas (*Th. Pl. loc. cit.*:  $\text{Π}\acute{\lambda}\alpha\tau\omega\nu\omicron\varsigma$   $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\epsilon\chi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$   $\tau\acute{\eta}\nu$   $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\eta}$   $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omega\nu$  [sc.  $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ ]  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\nu$  ...), véase *Menón* 81a5-11 con capítulo 12 más abajo.

62. Procl. *Rep.* II. 340.11-13, cf. también *ibid.* 21-22, 23-24 (*OF* fr. 222); Juliano, *Discursos* 7.11, 216d (fuera de contexto en *OF* p. 304). El pasaje de Juliano no aparece mencionado en Brisson (1987), 51, a lo largo de su intento de retrotraer a Jámblico la «teoría» de Proclo según la cual Platón estaría en deuda con la tradición órfica: Juliano no era en buena medida sino portavoz de las ideas de Jámblico (Finamore 159-160 con referencias). Para las ideas de Jámblico sobre Orfeo, cf. también Juliano, *Discursos* 7.12, 217b-c (no en *OF*), y J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (Leiden, 1973), 363.

## LA CRÁTERA

Además del *Descenso al Hades*, de Orfeo de Camarina, y de *Salvación*, obra de Timocles de Siracusa, existe otro poema órfico que merece ser mencionado en relación con el mito del *Fedón*, y ello por dos razones diferentes. Se trata del poema de nombre *Krater*: un término que designaba en un principio las cráteras para mezclar agua y vino, pero que posteriormente adquirió el sentido que le es ahora familiar al ser aplicado, de manera metafórica, a las cavidades de la tierra y a los «cráteres». Obsérvese que incluso en época romana todavía podía advertirse el significado original de la palabra, más allá de su acepción metafórica.<sup>1</sup> Hemos encontrado ya esta acepción en el mito del final del *Fedón*,<sup>2</sup> y no estarán de más algunos concisos comentarios al respecto.

En primer lugar, «cráteres» o cavidades en la tierra en forma de crátera aparecen mencionados por autores griegos y romanos, que señalan su existencia en varios lugares. Pero los cráteres más importantes y a los que más habitualmente se hace referencia se encontraban en dos regiones comparadas muy a menudo en la Antigüedad debido a las cualidades volcánicas que compartían y que, tal como hemos visto,

se creían unidas una a la otra a lo largo de una sola sima volcánica. Se trata, por un lado, del área en torno a la bahía de Nápoles en la Campania, y, por otro, de la parte oriental de Sicilia, entre Hiera y Estróngile (hoy Estrómboli), apenas a unas millas de la costa norte de la isla, hasta el Etna y —pasando por Hybla Geleatis (la moderna Paterno) en la ladera meridional del Etna— los lagos de Palici y Siracusa.<sup>1</sup> En segundo lugar, siempre que en el mundo antiguo se menciona la existencia de estos cráteres, se los describe como puntos de entrada y de descenso a los infiernos.<sup>4</sup> En tercer lugar, a través de este vínculo especial con el otro mundo, dichos cráteres acabaron siendo «lugares de poder»: emplazamientos de oráculos, lugares apropiados para los juramentos, sitios donde se revelaba la verdad y se exponía la mentira, lugares además relacionados con los sueños y su interpretación.<sup>5</sup> Y finalmente Sicilia en particular, aunque también Campania, era famosa no sólo por sus cráteres de fuego, sino también por sus cráteres de agua.<sup>6</sup>

En cuanto al *Krater* órfico, no nos ha llegado verso alguno del poema; su contenido ha continuado siendo un misterio a pesar del hecho —o, mejor dicho, debido a él— de que *krater* era un símbolo órfico importante.<sup>7</sup> Vuelve a aparecer como símbolo en otros lugares, pero tales casos no nos ayudan demasiado al respecto. Empédocles usa la imagen de la mezcla de vino y agua cuando describe la creación del universo al combinar el Amor los cuatro elementos para producir cosas mortales. *Krater* aparece en el *Timeo* de Platón como símbolo cósmico del navío en el que el dios creador mezcla y produce las diferentes clases de alma.<sup>8</sup> Existe también —y ello no debería sorprendernos, si tenemos en cuenta los vínculos entre el hermetismo y el pitagorismo— un texto hermético de nombre *Krater*; de la importancia del símbolo en este caso es prueba la inmensa influencia que ejerció posteriormente sobre la leyenda del santo Grial.<sup>9</sup> Pero, lejos de aclarar nada, el propio uso hermético del símbolo precisa ser aclarado. Se trata de una

compleja red de ideas, debida principalmente a la combinación de diversas tradiciones de misterios: el *krater* no es sólo la bebida que el iniciado debe ingerir, sino que es también algo a lo que éste debe lanzarse para convertirse en puro e inmortal, en un «hombre perfecto» capaz de ascender al cielo.<sup>10</sup> Esta segunda idea parece sugerir una forma de ritual pagano de iniciación; algunos comentaristas han identificado en ella, con razón, ideas de corte órfico y pitagórico, y se han referido a la leyenda según la cual el propio Empédocles se habría lanzado al *krater* del Etna, para conseguir precisamente los mismos resultados.<sup>11</sup>

Sin embargo, en el rompecabezas falta una pieza: un texto que asocie directamente el símbolo del *krater* al nombre de Orfeo y que, al hacerlo, arroje luz acerca del contenido y los motivos del *Krater* órfico que se ha perdido. Desde hace mucho tiempo se ha reconocido la existencia y el valor de dicha pieza, pero las consecuencias de tal existencia no han sido suficientemente advertidas.

En uno de sus mitos escatológicos, Plutarco ofrece una descripción de una visita al otro mundo durante la cual el personaje ficticio que ha emprendido el viaje llega a un «vasto *krater* en el que desembocan varios ríos». Al personaje en cuestión se le informa, de boca del espíritu que le hace de guía, que dicho punto es hasta donde Orfeo pudo llegar en su descenso a los infiernos en busca de su esposa; que perdió de pronto la memoria y que, como resultado de ello, al regresar a la tierra con las manos vacías, difundió una historia falsa, según la cual el oráculo de Delfos lo compartían Apolo y la Noche. El guía pasa a explicar que este *krater* es, de hecho, el emplazamiento de un oráculo que comparten la Noche y la Luna, y que constituye la fuente de los sueños.<sup>12</sup>

Este pasaje es un clásico ejemplo de cómo, con el transcurrir del tiempo, el mito se contamina y corrompe, se mezcla con otras tradiciones y llega a ser distorsionado por medio de malentendidos y polémicas. Pese a ello, hay en él,

sin duda, un auténtico núcleo órfico. El oráculo de la Noche, pronunciado desde su misterioso santuario o cueva, es un rasgo ya antiguo de la mitología órfica.<sup>13</sup> A ello podemos añadir un pasaje en Proclo —los detalles de éste indican claramente que Proclo no se basa en Plutarco para exponer lo que relata— que relaciona la Noche órfica tanto con la Luna como con un vasto *krater* cósmico.<sup>14</sup> Pero en época de Plutarco el material mítico original había sido objeto ya de profundas modificaciones debido a contactos con factores e intereses externos. Se ha parodiado obviamente la historia del descenso de Orfeo a los infiernos, a expensas del propio Orfeo y favoreciendo a Delfos. La misión de Orfeo queda abortada, su memoria le traiciona, asocia erróneamente a la Noche con Apolo en Delfos, y es tan estúpido que difunde sus mentiras y siembra la confusión entre los hombres. Posiblemente se trate en este caso de una alusión a una afirmación, por parte de Orfeo, a propósito de la manera en que el papel de la Noche en Delfos ha sido ignorado y suprimido. Es posible que propagandistas de Delfos se apropiaran de una afirmación general de Orfeo acerca de la primacía del papel de la Noche como poder oracular y lo usaran en su contra.<sup>15</sup> Pero en la comedia de los errores resultante dos ideas al menos resultan claras. En primer lugar, el *krater* al que llega Orfeo no tiene nada que ver con Delfos. Resulta lógico pensar que un oráculo de sueños que permitiera a los hombres conocer el futuro y volver al el pasado supondría una amenaza para los principios en los que se basaba el oráculo de Delfos.<sup>16</sup> De igual modo, Plutarco se esfuerza en aclarar que el oráculo en el *krater* y el oráculo de Delfos son dos cosas diferentes.<sup>17</sup> En segundo lugar, resulta también evidente que los errores y deslices no son rasgos del mito original, sino una parodia de éste, de acuerdo con la propaganda a favor de Delfos; que el propio Plutarco perteneciera al círculo de sacerdotes de Delfos no es, desde luego, en este sentido fortuito.<sup>18</sup> Por su parte, el intento frustrado de Orfeo de rescatar a su mujer del mundo

infernual es, muy probablemente, un reflejo aparente de una tendencia generalizada a reemplazar historias más antiguas en las que el descenso de Orfeo a los infiernos resultaba un éxito, por versiones moralmente más «aceptables» en las que su viaje sobrehumano le sobrepasaba.<sup>19</sup>

Por otra parte, detrás del remodelado y de las reelaboraciones, todavía se perciben rasgos del estrato anterior del mito. Llegamos así al aspecto más importante del pasaje de Plutarco citado más arriba. El vasto *krater* al que Orfeo llega en su descenso a los infiernos no es únicamente una crátera literal o metafórica, como siempre se ha pensado, sino un fenómeno natural determinado. Al igual que los «cráteres» geofísicos que hemos mencionado anteriormente, se trata de un punto de descenso y entrada en el mundo subterráneo. Al igual que aquéllos, se lo asocia con oráculos y sueños; y el énfasis en la pérdida de memoria por parte de Orfeo y su «falsa declaración» (λόγον κίβδηλον) no sólo apunta al motivo familiar de las aguas subterráneas de la Memoria y del Olvido, sino que sugiere también que el *krater* al que Orfeo llega era —como otros «cráteres»— un lugar de sufrimiento, donde la verdad y la mentira son reveladas.<sup>20</sup> Finalmente, cualquier duda que pueda quedar acerca de su aspecto geofísico se desvanece cuando comparamos la imagen plutarquea de «un vasto cráter en el que confluyen varios ríos» (κρατήρα μέγαν, εἰς δὲ τοῦτον ἐμβάλλοντα ὀρεύματα) con la imagen en el *Fedón* de los ríos de la tierra desembocando en simas «que se asemejan a cráteres», en particular a la vasta sima o *krater* que los sobrepasa en tamaño.<sup>21</sup>

Es éste un aspecto esencial que ha sido pasado por alto, pero existe otro detalle, quizá menos obvio, que también se ha descuidado. Plutarco describe la constitución del *krater* al que llega Orfeo con las siguientes palabras: «Se trata de un oráculo que la Noche y la Luna comparten. Carece de límite en la tierra y tampoco posee fondo, sino que anda errante por entre la humanidad a través de sueños y visiones». Todo

bastante claro, si exceptuamos que Plutarco, en este caso, se refiere al mismo verso órfico parafraseado por Platón en su *Fedón*. Incluso si no apareciera directamente tras la mención de Orfeo, como sucede, la referencia todavía estaría muy clara.<sup>22</sup> El sorprendente parecido apenas advertido entre el vasto *krater* plutarqueo con ríos que en él desembocan y el *krater* mayor de todos en el *Fedón* de Platón nos había sugerido que ambos estaban relacionados de alguna manera; ahora vemos que es así.

La relación entre los mitos de Plutarco y los de Platón es ciertamente interesante. Por un lado, existen inequívocos parecidos entre lo que encontramos en Platón y lo que encontramos en Plutarco —un aspecto que ha sido reconocido desde hace mucho tiempo—. De hecho, el alcance de dicha similitud ha sido minusvalorado, debido a la creencia de que la proyección plutarquea de la geografía infernal hacia el cosmos no es sino una reelaboración y alegorización de los mitos platónicos. La crítica ha atribuido el estadio decisivo en este proceso de reinterpretación o bien a Jenócrates, discípulo y continuador de Platón, o bien a Posidonio, que vivió siglos después de Platón.<sup>23</sup> Pero, como hemos visto, esta transposición de geografía infernal no está presente sólo en los propios mitos platónicos, sino que se había producido ya antes del propio Platón; autores posteriores no hacían sino prolongar una tradición bien establecida. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Pese al estrecho paralelismo existente entre los mitos plutarqueos y platónicos, Plutarco no derivó de modo alguno su material exclusivamente de Platón. Dieterich identificó la fuente general para este material adicional como una tradición que él denominó «órfico-pitagórica»<sup>24</sup> —una descripción que resulta correcta a la luz de las pruebas que acabamos de examinar—. Tanto Platón como Plutarco parafrasean el mismo verso órfico, pero lo hacen en términos diferentes: Platón omite o parafrasea palabras que Plutarco mantiene, y al revés.<sup>25</sup> Ello puede significar sólo una cosa: ambos dependen, aunque independientemente uno del

otro, de una misma fuente. Dicha fuente es claramente un poema órfico, y tanto Platón como Plutarco han heredado, además del poema, una tradición de interpretación alegórica que es de origen pitagórico.<sup>26</sup> Como cabe esperar, la tradición se ha mancillado antes incluso de llegar a Plutarco, casi quinientos años después de Platón. Pero ésta todavía sobrevive, cosa que no resulta en absoluto sorprendente si tenemos en cuenta que neoplatónicos más tardíos que de nuevo florecieron casi quinientos años después de Plutarco, tuvieron acceso a tradiciones órficas que no han llegado hasta nosotros. O para ser más exactos, el escaso material órfico que se ha conservado ha sobrevivido casi en su totalidad gracias a ellos.

La similitud entre el mito del *Fedón* y el pasaje en Plutarco —el trasfondo órfico en ambos casos, la misma preocupación por la geografía infernal, la misma imagen central de un enorme cráter en el que desembocan varios ríos, la alusión al mismo verso órfico— apunta a concluir que el mismo poema órfico está detrás de ambos textos. En el caso del pasaje plutarqueo, los trabajos de Dieterich permitieron suponer que el poema original era el *Krater* órfico, hoy perdido, y existe una serie de factores que parecen confirmar dicha teoría.<sup>27</sup> En este caso bastará añadir un pequeño dato que puede corroborar las conclusiones de Dieterich. El *Krater* órfico parece haber estado estrechamente relacionado con otros dos poemas órficos: la *Cuerda* y la *Red*, y ello por dos razones. En primer lugar, de acuerdo con una tradición antigua, estos tres textos son obra del mismo autor.<sup>28</sup> En segundo lugar, el objeto mencionado en el título de cada poema representaba claramente un diferente símbolo cósmico o terrestre. Cada uno de ellos parece representar precisamente una imagen que describe un rasgo sobresaliente de la estructura del cosmos o de la propia tierra y de la vida en su superficie.<sup>29</sup> No se trata de una cuestión de razonamiento o de argumentos abstractos, sino de una imagen visual inmediata, capaz de reflejar un principio cósmico en un solo símbolo: el peplo,

por ejemplo, alude casi sin duda a un vestido hecho de retazos «que simboliza la superficie de la tierra».<sup>30</sup>

Por su parte, la clave del simbolismo del *Krater* yace en la conclusión a la que ya hemos llegado a partir tanto de Plutarco como del *Fedón*: a saber, que la palabra denota en estos textos no sólo una crátera, sino un cráter geológico. Ello apunta, claro está, hacia el sur de Italia o Sicilia en cuanto lugar de origen del poema órfico en cuestión, cosa que no resulta en absoluto sorprendente si recordamos que precisamente estas zonas son importantes centros de difusión de la literatura órfica. Más concretamente, apunta a las dos regiones —una en torno a Cumas y la otra en el este de Sicilia— que sabemos sirvieron de marco para el poema órfico que está detrás del mito del *Fedón*. Pero la conclusión acerca de la naturaleza geofísica de las «cráteras» en Platón y Plutarco pone las cosas a otro nivel. Como hemos visto, el enorme cráter descrito por Plutarco, al cual van a parar diversos ríos, corresponde en el mito del *Fedón* a la sima del Tártaro, a la cual van a parar todos los ríos —separados al principio, y que después se juntan y se mezclan en una enorme crátera de tierra—.<sup>31</sup> En resumen, lo que nos ofrecen el mito del *Fedón* y el pasaje de Plutarco es una sorprendente imagen simbólica de toda una estructura interna de la tierra que puede ser perfectamente comparada (y se complementa perfectamente con ella) con la imagen de la superficie de la tierra como un enorme vestido terrestre. Los testimonios de Platón y Plutarco, además de los títulos de los poemas órficos, se arrojan luz unos a otros —con la clave de todo ello de nuevo en la geografía de Sicilia y de la Italia meridional.

Hasta aquí hemos examinado el *Krater* órfico desde el punto de vista del título. Pero hay otro aspecto del poema, completamente diferente, que nos ayudará a arrojar luz sobre el mito final del *Fedón*, y que tiene que ver con la cuestión de su autoría.

A menudo se ha advertido que la compleja descripción, en el mito del *Fedón*, del funcionamiento de la «crátera» terrestre, con su intrincado sistema de oscilaciones en vaivén y fuerzas en equilibrio, delata las maneras de un autor que poseía considerables conocimientos técnicos.<sup>32</sup> Basándose en la alusión platónica a Sicilia, se ha tendido a atribuir estos aspectos del mito a Empédocles —y, en el proceso, a comparar el famoso empleo por parte de éste de la clepsidra como modelo para describir el principio de la respiración—.<sup>33</sup> Sin embargo, como sucede con tantas tentativas de atribuir a Empédocles determinados rasgos del mito del *Fedón*, la cuestión no resulta tan simple como se suele pensar. En este caso concreto hay además toda una serie de consideraciones que se han pasado por alto. En primer lugar, es cierto que el sistema oscilante descrito en el *Fedón*, así como la imagen de la tierra que respira a través de canales subterráneos y «exhala» durante erupciones volcánicas, se basa, sin duda alguna, en una analogía entre el microcosmos y el macrocosmos: la tierra es una enorme criatura que respira.<sup>34</sup> De igual modo, es muy probable que Empédocles concibiera la analogía de la clepsidra como modelo no sólo para el proceso respiratorio en el cuerpo humano, sino también para la respiración del universo durante etapas alternativas del ciclo cósmico.<sup>35</sup> En otras palabras, tanto Empédocles como el mito del *Fedón* coinciden en exponer la idea general de procesos respiratorios de orden macrocósmico. Pero lo que resulta en este caso verdaderamente importante es, en primer lugar, que la idea de la respiración cósmica es un principio pitagórico básico cuya invención se podría atribuir a Empédocles con el mismo fundamento que se atribuiría a Platón;<sup>36</sup> y, en segundo lugar, que, cuando nos fijamos en aspectos más concretos, advertimos que ambos autores emplean modelos fundamentalmente diferentes para exponer esta idea básica: por un lado, el modelo de la clepsidra y, por otro, un modelo mecánico basado en un principio de vaivén u oscilación. En resumen, la similitud debe explicarse de la misma manera

que se justifica el interés de ambos filósofos por la geografía de Sicilia: como resultado del trasfondo pitagórico común a Empédocles y al autor del mito en el que se basa el *Fedón*. Por su parte, las diferencias entre ambos textos parecen negar cualquier tipo de deuda para con Empédocles en el mito del *Fedón*. Estamos, pues, en la misma situación que antes, cuando examinábamos la posibilidad de una autoría empedoclea para el estrato original del mito del *Fedón*. Empédocles no es el hombre que buscamos. Debemos buscar a otra persona, que firmaría con el nombre de Orfeo y que comparte en buena medida los intereses y el bagaje ideológico de Empédocles, alguien, en definitiva, capaz de articular en términos específicamente mecánicos el vasto sistema de ríos subterráneos.

Volvamos aquí de nuevo al *Krater* órfico. Las fuentes antiguas nos proporcionan un nombre para el autor de la obra: Zópiro de Heraclea.<sup>37</sup> El nombre del personaje y su lugar de origen plantean en particular dos cuestiones. En primer lugar, ¿se trata de la misma persona que Zópiro de Tarento, que aparece mencionado en la lista de pitagóricos elaborada por Aristóxeno? Y, en segundo lugar, ¿de qué Heraclea procede? La crítica ha tendido a responder a la primera pregunta de manera afirmativa,<sup>38</sup> y contestar, si lo ha hecho, de manera implícita a la segunda. De hecho, ambas cuestiones están íntimamente relacionadas. Identifiquemos primero la ciudad de procedencia: el hecho de que el historiador Herodoro de la Heraclea en el Mar Negro, sea conocido por haber escrito acerca de Orfeo, podría ser un indicio.<sup>39</sup> Sin embargo, los estrechos vínculos entre ciudades del Occidente griego —Metaponto, Crotona, Velia, Camarina, Siracusa— y la producción de literatura órfica<sup>40</sup> apuntan con mayor probabilidad a otras dos ciudades homónimas: una Heraclea en Sicilia y otra en el sur de Italia. De ambas, la Heraclea de la Italia meridional es la candidata mejor situada. Más conocida que la Heraclea siciliana, en la Antigüedad se la mencionaba con el nombre

de «Heraclea» sin más.<sup>41</sup> Pero el factor más decisivo para nosotros es que esta Heraclea italiana se hallaba situada en el golfo de Tarento. Fundada por Tarento y poblada por tarentinos, tras su fundación se convirtió en la mano derecha de Tarento y contribuyó poderosamente a la expansión política y territorial de la ciudad italiana.<sup>42</sup> El resultado de todo ello fue ciertamente paradójico: Heraclea fue capaz de conseguir lo que Tarento sola fue incapaz de hacer, pero su éxito y fama fueron atribuidos a la ciudad fundadora.<sup>43</sup> Aludir a Heraclea significaba automáticamente aludir a Tarento, y, pese a su importancia, la ciudad siguió siendo «la Heraclea tarentina» o «Heraclea en el territorio de Tarento».<sup>44</sup>

Estas consideraciones bastan para concluir que, con suma probabilidad, Zópiro de Heraclea y el Zópiro de Tarento de Aristóxeno eran la misma persona. Hay, sin embargo, otros factores que confirman dicha identificación. La Heraclea tarentina aparece mencionada repetidas veces en autores de la Antigüedad por sus vínculos con el pitagorismo. Livio nos informa que el propio Pitágoras estableció escuelas (*iuvenum aemulantium studia coetus*, «grupos de jóvenes que deseaban emular sus estudios») en Metaponto, Heraclea y Crotona. Se trata, lógicamente, de un anacronismo —Pitágoras falleció mucho tiempo antes de la fundación de Heraclea—, pero constituye un reconocimiento de la importancia de Heraclea, junto a Metaponto y Crotona, como centro del pitagorismo.<sup>45</sup> Una vez más, en su *Vida de Pitágoras*, Jámblico identifica Heraclea como lugar de residencia de Filolao y de otro pitagórico, Clinias.<sup>46</sup> El vínculo vuelve a aparecer por tercera vez en relación con otro pitagórico: Arquitas, conocido de Platón, quien, durante su etapa al frente del gobierno de Tarento, desempeñó el cargo de presidente de la Liga Itálica, cuyo centro estaba situado en la ciudad de Heraclea.<sup>47</sup> Existen, por tanto, dos poderosas razones —los lazos entre Heraclea y Tarento, así como los estrechos vínculos entre aquella y el pitagorismo— que nos llevan a concluir que Zópiro de Heraclea y el pitagórico

Zópiro de Tarento son la misma persona. La figura de Zópiro es, pues, testigo de los íntimos lazos entre el pitagorismo occidental y la producción de literatura de corte órfico.

Afortunadamente, hay toda una serie de detalles que acaban por zanjar la cuestión, pues confirman las conclusiones esbozadas y dejan escaso margen para la duda. Como hemos visto, en su *Vida de Pitágoras* Jámblico indica que Clinias residía en Heraclea. Pero unos párrafos antes el propio Jámblico alude a Clinias con el nombre de «tarentino» y cuando reproduce la lista de Aristóxeno, coloca a Clinias entre los pitagóricos de Tarento. De igual modo, como hemos ya mencionado, junto a Clinias, Jámblico cita a Filolao como originario de Heraclea; pero la lista de Aristóxeno que Jámblico reproduce a continuación agrupa a Filolao entre los pitagóricos de la región de Tarento, junto a Clinias y Zópiro.<sup>48</sup> En otras palabras, hubo toda una serie de autores en la Antigüedad que, por razones perfectamente lógicas desde el punto de vista político y geográfico, no establecieron distinción alguna entre Heraclea y Tarento, y amalgamaron la ciudad menos importante a la región en general y a la ciudad madre de Tarento. Uno de estos autores fue, aparentemente, el propio Aristóxeno, orgulloso habitante de Tarento, que tenía todos los motivos para querer glorificar el nombre de su ciudad natal a expensas de una de las ciudades satélite.<sup>49</sup>

Además de Aristóxeno y Jámblico, otro escritor antiguo menciona a Zópiro de Tarento —pero en un contexto tan marcadamente ajeno al ámbito filosófico que, desde el punto de vista de la historia del pitagorismo, el pasaje ha pasado casi completamente despercebido. Unos quinientos años después de Aristóxeno, Bitón (mediados del siglo III a.C.) culmina su obra sobre maquinaria de guerra con una sección dedicada a los diseños mecánicos e innovaciones de Zópiro de Tarento.<sup>50</sup> Fue Diels quien advirtió la importancia del pasaje y quien, en su *Antike Technik*, llegó a la inevitable conclusión. La nítida alusión por parte de Bitón a «Zópiro de Tarento» indicaría, por sí misma, que el hombre en cuestión es, casi con segu-

ciudad, el Zópiro de Tarento de la lista confeccionada por Aristóxeno. Pero Diels planteó dos cuestiones adicionales que vendrían a confirmar su suposición. En primer lugar, de manera muy general, las innovaciones más tempranas en el diseño de armas dependieron de la aplicación práctica de la ciencia matemática, y sabemos que los pitagóricos fueron pioneros en este campo. Diels insistió en que, a finales del siglo V y principios de la centuria siguiente, el sur de Italia y Siracusa —centros de pitagorismo en aquellos años— estaban en la vanguardia del diseño y producción de armas de guerra.<sup>51</sup> En segundo lugar, Diels advirtió que la única persona que durante este período estuvo más estrechamente relacionada con la matemática aplicada y, sobre todo, con avances en el campo de la mecánica no era otra que el famoso pitagórico de Tarento: Arquitas.<sup>52</sup> A ello podemos añadir que, de acuerdo con toda una serie de testimonios, los intereses de Arquitas por la mecánica eran compartidos por otros pitagóricos de Tarento.<sup>53</sup> De este modo, las alusiones de Bitón a los logros, en el campo de la mecánica, de Zópiro de Tarento apuntan de nuevo a la escuela del pitagorismo; e incluso si Aristóxeno no incluye a éste entre los pitagóricos, este detalle lo podemos deducir, con cierto grado de probabilidad, del testimonio de Bitón. Existe, sin embargo, otro aspecto al que Diels no prestó la debida atención y que zanja por completo la cuestión. Las fuentes antiguas relacionan la escuela pitagórica de Arquitas —a quien Tarento eligió siete veces como su general— no sólo con avances generales en ciencia mecánica, sino también con innovaciones en el arte de la guerra y en el diseño de armas.<sup>54</sup> Además, tal como Diels indicó en otro contexto, el importante pasaje de Vitruvio en el que se traza una analogía entre el papel de un comandante de artillería —que vela por la correcta tensión, tono y armonía de las catapultas— y el de un músico ha de remontarse, sin duda, a la escuela pitagórica de Tarento.<sup>55</sup> Según Heráclito, la guerra era armonía; según los pitagóricos, la guerra constituye una armonía si se conduce correctamente.

Cuando juntamos todos los indicios y pruebas de que disponemos, resulta que el supuesto autor del *Krater* órfico era Zópiro de Tarento: un pitagórico que era un diseñador e inventor de artefactos mecánicos. Está de más resaltar las consecuencias de todo ello con respecto al mito del *Fedón*. Hemos visto ya que el mito se basa en un texto órfico que correspondía al texto que en la Antigüedad era conocido con el nombre de *Krater*. Pero un aspecto sorprendente del mito es que el autor del poema en el que aquél se basa tenía un notable interés no sólo por la mitología, sino también por la mecánica. Tal interés no cabe atribuirlo tan sólo al propio Platón. En primer lugar, Platón no estaba más interesado por la mecánica que por la música, la astronomía o las matemáticas. Estaba interesado por todas estas disciplinas, pero cuando examinamos con atención su tratamiento de estas materias, nos quedamos con la impresión de que «se trata de un lego muy entusiasta interesado por la ciencia».<sup>56</sup> Y, en segundo lugar, hemos visto que la descripción de geografía subterránea en el mito del *Fedón* deriva no de Platón, sino de un texto pitagórico que llegó a Platón a través de la escuela de Arquitas —una escuela que destacaba por su reputación en el campo de la mecánica—. Que el autor del *Krater* órfico procediera de Tarento y perteneciera a esa extraña clase de especialista en el mundo antiguo —el ingeniero profesional y mecánico— no es en absoluto fortuito.<sup>57</sup> Las pruebas resultan consistentes, y confirman la conclusión a la que hemos llegado: que el poema que yace detrás del mito del *Fedón* fue obra de Zópiro de Heraclea, en Tarento.

## NOTAS

1. Cf. Lucr. 6.701-702 (mezclas de agua y fuego en el Etna), con sus comentaristas.

2. 111d5; capítulo 7, con n. 11.

3. Capítulo 9, con las referencias en n. 15. La bahía de Nápoles era conocida con el nombre de «*Krater*» en época romana: Estrabón 5.4.3 y 5.4.8, Cicerón, *Cartas a Ático* 2.8.2, J. H. D'Arms, *Romans on the Bay of Naples* (Cambridge, Mass., 1970), p. vii. Con el nombre se quiere designar claramente la intensa actividad volcánica en tierra firme y en las aguas de la bahía: cf. R. E. Paget, *In the Footsteps of Orpheus* (Londres, 1967), 27-28, 92; M. Guido, *Southern Italy* (Londres, 1972), 27-48, 64-67. Para los «cráteres» del Vesubio, cf. Estrabón 5.4.8, y para Sicilia véase Diod. 5.7.3-4, Estrabón 6.2.10 (Hiera y las islas vecinas); Lucr. 6. 701-2, Diod. 5.4.3, 5.7.3-4, Plin. *HN* 3.8.88, Luc. *DM* 6 (20). 4, *Diálogo de los muertos* 2, *Icaromenippus* 13, D. L. 8.69, 71, 75, etc. (Etna); más arriba, capítulo 7 n. 11 (Palici, Hybla Geleatis, Kyne).

4. Soph. OC 1593; cf. 1551-1591, schol. a 1593 (más arriba, capítulo 7, n. 14), R. C. Jebb sobre 1591 χαλκοῖς βᾶθροισι (citando correctamente *Il.* 8.15 y Hes. *Th.* 811-812), 1593 κοίλου... κρατήρος (citando Pl. *Phd.* 111d) y Θεησέως, y 1594 (citando escolios de Aristófanes, *Los Caballeros* 785). Pl. *Phd.* 111d2-113d4; Luc. y D. L., *loc. cit.*, con capítulo 6 y n. 10; Macr. *Sat.* 5.19.18 y 24 = Aesch. *Fr.* 6, Ciaceri 16-17, 23-26; Ov. *Met.* 5.424 (Kyane) con capítulo 9 más arriba. Para la región en torno a la bahía de Nápoles, cf. Burkert (1969), 17-18; McKay 1-2.

5. Para los oráculos véase sobre todo Macr. *Sat.* 5.19.22 y 30 = Jenágoras, *FGrH* 240 F21, Freeman, i. 524, Ciaceri 31-32, J. H. Croon, *Mnemosyne*, 5 (1952), 119, 122-123 (Palici), Ael. *VH* 12.46, Hesiquio, s.v. Γαλεοί, Esteban de Bizancio, s.v. Γαλεῶται, Freeman, i, 514-517, Ciaceri 15-22 (Hybla Geleatis), Lyd. *Mens.* 4.86 (135.12-13), Freeman, i. 528-529, Ciaceri 151-152, y para Campania, Burkert, *loc. cit.*, McKay 8-15, 130-132, Parke 92-93, 95 n. 5; el argumento, endeble pero ahora en boga, según el cual un emplazamiento oracular en el Lago Averno no es más que una invención literaria (Hardie 279-286, Clark 68-71) es menos verosímil que la alternativa de que un oráculo primitivo—probablemente no griego en sus orígenes—cerca del cráter cayó al final en desuso. Acerca de la verdad y la mentira, y la toma de juramentos, cf. sobre todo ps.-Arist. *Mirabilia* 834<sup>b</sup>7-17, Diod. 11.89, Sil. 14.219-20; Macr. *Sat.* 5.19.19-21 y 28-29 = Polemón, fr. 83 Preller, Freeman, i. 167, 520-525, Ciaceri 24-6, 30-31, Croon, *óp. cit.* 118, 120; sin duda alguna, la alusión a juramentos en Soph. OC 1593-4 debe ser entendida bajo esta óptica. Para sueños y su interpretación, cf. Cic., *Div.* 1.20.39 y Paus. 5.23.6 = Filisto, *FGrH* 556, Freeman, i. 160-162, 514-516, Ciaceri 15-16 (Hybla); Virg. *Aen.* 6.893-900.

6. Capítulo 7 n. 11; más arriba, n. 3.
7. Cf. las observaciones de Nilsson, iii. 334-335.
8. Emp. B.35.14-16: cf. *Il.* 9.202-3 con Gemelli Marciano 41-44, S. Eitrem, *SO* 5 (1927), 49. Pl. *Tim.* 35a-37a, 41d: cf. *Phlb.* 61b-c con Procl. *Tim.* iii. 250.17-22 = *OF* fr. 217, West 11.
9. *CH* 4; B. P. Copenhaver, *Hermetica* (Cambridge, 1992), 131. Para los vínculos entre hermetismo y pitagorismo, véase más abajo n. 11 y capítulos 20-21; para el pitagorismo y el *Krater* hermético en particular, Nilsson i. 56-57 n. 28. Para la fortuna del simbolismo del *krater* y su influencia en la leyenda del Grial, cf. H. y R. Kahane, *The Krater and the Grail* (Urbana, 1965).
10. *CH* 4. 4-6. Cf. Scott, ii. 140-2; Festugière (1967), 100-112; G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (Utrecht, 1955), 57-64.
11. L. Menard, *Hermès Trismégiste* (París, 1866), p. lxxviii; Scott, ii. 141-142; Van Moorsel, *op. cit.* 59. Para la continuidad entre pitagorismo, ideas empedocleas, hermetismo e ideas sobre la inmortalidad en el cristianismo primitivo, cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*<sup>2</sup> (Göttingen, 1921), 342-343; para observaciones sobre el trasfondo literario, Norden 130-133, 279; y para Empédocles y el Etna, más abajo, capítulos 16-18.
12. *De sera* 566a-c.
13. Como advirtió Dieterich 147. Cf. Pap. Derv. Col. 11.1-3; *OF* frs. 103-105, 144; *The Orphic Argonautica* 28; Burkert (1969), 17 y n. 37; West, 71, 72-73, 84-88, 99-100, 213, 236, 256.
14. *Tim.* iii. 169.15-170.16 = *OF* fr. 104. Existe también una estrecha relación entre la Luna y Museo —Pl. *Rep.* 364e = *OF* fr. 3; Roscher 101 y n. 412; West 47-8—, y las pruebas parecen indicar que Orfeo dirigió el poema *Krater* que nos ocupa a Museo (Servio a propósito de Virg. *Aen.* 6.667 = *OF* test. 167 y p. 308).
15. Para Delfos y la Noche, cf. Schol. *Pyth.* ii. 2.5-6 Drachmann, West 101 n. 58; también Eur. *IT* 1262-1267, 1277-1279. Hacer que el error de Orfeo fuera confundir el emplazamiento del *krater* por el emplazamiento del oráculo de Delfos podía ser otra manera de poner en ridículo a Orfeo aumentando la confusión generada por su relato.
16. Eur. *IT* 1247-83; H. W. Parke, *Greek Oracles* (Londres, 1967), 35.
17. Se trata de un oráculo de la Noche y de la Luna, a diferencia del oráculo de Delfos (566c); y, en contraste con el emplazamiento fijo del oráculo de Delfos (566d), «se mueve entre los hombres» (566c). Esta curiosa idea de un *krater* en movimiento resulta lógicamente adecuada para un relator de sueños, pero véase más abajo n. 22. Las alusiones a la Sibila, al Vesubio y a Dicearchia en 566d-e sugieren un emplazamiento original para el *krater* en Campania, por más que los datos mencionados por Plutarco se pueden fechar tan sólo en vida de éste: cf. P. H. de Lacy

y B. Finarson en la edición de Loeb (Cambridge, Mass., 1959), 173-174. La imagen primitiva del alma como un pájaro (565e-566a) es un alusión a los fenómenos volcánicos, y apunta sobre todo a Campania o a Sicilia: cf.

Macr. Sat. fr. 128, Timeo, *FGrH* 566 F57, Clark 67 y n. 88 (Averno); Austin *1960*, (Solfatara y Agnano); Lycos, *FGrH* 570 F11a (Leontini).

18. Para una introducción a los procedimientos de la propaganda delictiva, cf. J. Delfradas, *Les Thèmes de la propagande delphique* (París, 1972).

19. Nilsson, ii. 637-638; cf. también Wilamowitz (1931-2), ii. 195-6; Guthrie (1952), 31; Boyancé en *OMG* 180-1; Kingsley (1994d).

20. Más arriba, nn. 4-5; *De sera* 566c. Para las aguas de la Memoria y del Olvido, cf. e.g. Zuntz 358-383; Burkert (1977), 2 § 2.1.

21. ... εις γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συρρέουσι πάντες οἱ ποταμοὶ ... πορεύειν πάντα τὰ ῥεύματα (*Phd.* 111d2-112b2); *De sera* 566a-b.

22. *OF* fr. 66b οὐδέ τι πείραρ ὑπήν, οὐ πυθμὴν, οὐδέ τις ἔδρα; *De sera* 566c οὐδαμοῦ τῆς γῆς περαίνον οὐδ' ἔχον ἔδραν μίαν. Además del eco del πείραρ órfico en el περαίνον plutarqueo, la expresión γῆς περαίνον evoca también la idea de los «límites de la tierra», πείρατα γαίης: cf. *Il.* 8.478, 14.200 y 301, Solmsen 242 y n. 3, y para πείραρ-περαίνον, DK *1* 457.16, Onians 464-465, Burkert 250-259. La extraña idea en Plutarco de un *krater* que «anda errante por todas partes» (πάντηι πλανητόν) tiene toda la apariencia de una extrapolación cómica del verso órfico que describe la vasta sima que se extiende «por aquí y por allá» (ἔνθα καὶ ἔνθα, *OF* fr. 66a2). Para los vínculos entre la sima órfica y la Noche, cf. *OF* frs. 1, 65-67; West 70, 111, 117, 208.

23. Así, por ejemplo, Bousset 60-62, cf. más arriba, capítulo 9 n. 27.

24. Dieterich 144-149.

25. Platón omite πείραρ, mantiene πυθμὴν y parafrasea ἔδρα (βάσις); Plutarco parafrasea πείραρ (περαίνον), omite πυθμὴν y mantiene ἔδρα.

26. Para el emplazamiento plutarqueo del *krater* en los cielos (*De sera* 566a-b, d-e), cf. Macr. *Somn.* 1.12.7 = *OF* fr. 241, Kahane y Kahane (más arriba, n. 9), 15-17; para los colores de los ríos que desembocan en el *krater* —un blanco más blanco que la nieve, púrpura y otros colores de nombre no específico, «cada uno con un tono especial de color que brilla desde lejos» (*De sera* 566b)—, cf. Pl. *Phd.* 110b6-d3.

27. Dieterich 145-148.

28. *OF* test. 179 (Zópiro); véase también más abajo, capítulo 12 n. 40.

29. Lobeck, i. 379-382; West 10-11.

30. West, *loc. cit.*; cf. *OF* frs. 33, 192-3, Eisler, i. 115-120. Para el peplo terrestre de Ferécides, compárese Schibli 53-54, y para la relación entre Ferécides y la literatura órfica, *ibid.* 37, n. 69, 126 n. 46, y *passim*.

31. Plut. *De sera* 566b; Pl. *Phd.* 109b6, c2, 111d4-5, 112a5, 113b3, c5-7, 114a3-7, b3-4.

32. Cf., por ejemplo, E. Oder, *Ein angebliches Bruchstück Democrits über Entdeckung unterirdischer Quellen* (Leipzig, 1899), 49; Friedländer, i. 387 n. 7.
33. Así, por ejemplo, Burnet 127, 135; Dicks 97.
34. *Phd.* 112b-c, 113b; cf. Burnet 135; Zaslavsky 206 n. 22; Dorter 165-6 (estableciendo una comparación adecuada con *Tim.* 70a-d); Burger 198-199.
35. F. A. Wilford, *Phronesis*, 13 (1968), 108-118; cf. mi Introducción, n. 10.
36. Arist. fr. 201 y *Ph.* 213<sup>b</sup>22-27 con *Simpl. Ph.* 651.26-28, ps.-Plut. *Placita* 2.9.1 = Stob. i. 160.9-10 (*Dox.* 338), Sext. *Math.* 9.127; Olerud 43-57, Guthrie, i. 200, Philip 68-70, Burkert 35, 37, 271.
37. Clem. *Str.*, 1.21.131.3, *Suda.* s.v. Ὀρφεύς (iii. 565.4-5 Adler) = *OF* pp. 52 (test. 179), 63 (test. 222), 64 (test. 223d), 308. Para Zópiro, cf. también *OF* test. 189 con las observaciones de West, 248-251.
38. Así, por ejemplo, Rohde 349 n. 7, Kern en *OF* test. 179, West 10. Para la mención de Zópiro de Tarento en la lista de Aristóxeno, cf. *Iam. VP* 267 con Burkert 105 n. 40, Zhmud' 273-274.
39. *FGrH* 31 F 12, 42-43.
40. Capítulo 10 con nn. 11-14; cf. también O. Kern, *Orpheus* (Berlín, 1920), 2-4, Loicq-Berger 61.
41. Cf. las referencias en nn. 42, 45-47 más abajo. Para las denominaciones de Heraclea Minoa en Sicilia, véase la *Suda* s.v. Ἡράκλεια (ii. 580.34 Adler), K. Ziegler, *RE* viii 437-8, y sobre todo E. de Miro, *Kokalos*, 4 (1958), 77-78.
42. Diod. 12.36.4; Estrabón 6.3.4; E. L. Minar, *Early Pithagorean Politics* (Baltimore, 1942), 40, 87.
43. Véanse las observaciones de E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, ii<sup>2</sup> (Génova, 1940), 388.
44. Ἡράκλεια τῆς Ταρραντίνης; Estrabón, *loc. cit.*
45. Livio 1.18.2. Para la fecha de la fundación de Heraclea, véase capítulo 12 con nota n. 31.
46. *VP* 266. Clinias es mencionado por Aristóxeno (fr. 131 = DK 54 A2 = D. L. 9.40) como contemporáneo de Platón.
47. Cf. Estrabón 6.3.4 con la *Suda*, s.v. Ἀρχύτας (DK i. 422.6-7); Wuilleumier 62, 70, 85.
48. Clinias «un tarentino», *VP* 239 (también Diod. 10.4.1 = DK 54 A3); Clinias y Filolao de Heraclea, *VP* 266, y de Tarento, *ibid.* 267. Otras alusiones en autores clásicos a Filolao, en cuanto originario de Tarento, aparecen en Burkert, 228 n. 48 (añádanse Cic. *Or.* 3.34.139, Lyd. *Mens.* 2.12 = DK 44 B20a).
49. Para Aristóxeno y Tarento, cf. Wuilleumier 587-607; Kingsley (1990), 261.

50. Bitón, *Κατασκευαί*, ed. C. Wescher, *Poliorcétique des Grecs* (París, 1867), 61.2-67.3; ed. Marsden, ii. 74-76. Para la fecha de la obra de Bitón, cf. A. Rehm y E. Schramm, *Bitons Bau von Belagerungsmaschinen und Geschützen* (Múnich, 1929), 3; Marsden, i. 3,13, ii. 5-6; B.S. Hall, *Isis*, 64 (1913), 529-530.

51. Diels (1920), 19-24; cf. también Marsden, ii. 44 n. 2, 98 n. 52.

52. Diels (1920), 21-2. Para Arquitas y la mecánica, cf. Arist. *Política* 1340<sup>b</sup>26-28 (DK 47 A10), D. L. 8.83 (DK i. 421.36-37), Vitruv. 1.1.17 (DK 44 A6) y pref. 14 (DK i. 439.6-10), Gelio 10.12.9-10 (DK 47 A10a), Plut. *Qu. Conv.* 718e-f (47 A15) y *Marc.* 14.5-6, Teofilacto, *Cartas* 71 = PG cxxvi. 491a-b; Krafft, pp. x-xi, 3-5, 11, 144-154, y *passim*, Burkert (1989), 211; también D. L. 8.79 (DK i. 421.29-31) con Kingsley (1994c), § 1 y nn. 27-28.

53. Vitruv. 1.1.17 y Teofilacto, *loc. cit.* (Filolao y Arquitas), Plut. *Qu. Conv.* 718e («la escuela de Arquitas»).

54. En Plut. *Marc.* 14.3-6, la conexión entre la mecánica de Arquitas —despreciada durante largo tiempo por los filósofos, terminó siendo una «de las artes de la guerra»— y las armas se hace explícita. La referencia pluriéctica a ὄργανικὰς καὶ μηχανικὰς κατασκευάς en *Qu. conv.* 718e es una alusión a las armas (cf. Onasandro 423-424, Diod. 17.43.1), y el vínculo vuelve a aparecer en Teofilacto, *loc. cit.* (στρατιωτικὴ καὶ γεωμετρικὴ). Para Arquitas como jefe militar véase sobre todo D. L. 8.82 = Aristox. fr. 48 (DK 47A 1) con Iam. *VP* 197 = Aristox. fr. 30 (47 A7), D. L. 8.79 (47 A1), Ael. *VH* 7.14, *Suda* s.v. Ἀρχύτας (47 A2), Willeumier 67-74, 574, 581. Para el interés de Arquitas por la balística, véase la nota siguiente.

55. Vitruv. 1.1.8; Diels (1920), 24 n. 3. Ello arroja luz (ciertamente nueva) sobre el pasaje de Arquitas B1 (DK i. 434.5-8 = Bowen 80.26-29) que alude a proyectiles en un contexto de música, sonido y armonía. Esta parte al menos del fragmento es ciertamente auténtica (Burkert 380 n. 46); sobre la autenticidad del fragmento como un solo texto, véase también la nota siguiente.

56. De Santillana 197.

57. Vale la pena advertir que el principio en el que se basa el modelo de vaivén del mito del *Fedón* —el mantenimiento de equilibrio entre fuerzas iguales y opuestas— era también el principio general en el que se basaba el diseño de artillería y de armas de guerra en general: sobre los requisitos fundamentales de «contrapeso y un delicado balance», véase por ejemplo, Marsden, ii. 92. La innovación de Zópiro en sistemas mecánicos se basaba sobre todo en el dominio de las leyes de equilibrio y el «requisito de igual fuerza» (τὸ ἴσης δεῖσθαι βίας). Cf. Marsden, i. 14-15, ii. 74-77, 97-103 y, para la expresión, Herón, βελουικὰ 84.2 Wescher (Marsden, ii. 24).

## «SABIOS Y SABIAS»

Podemos datar la vida de Zópiro con bastante precisión. Bajo la influencia de Diels se ha tendido a fechar a Zópiro entre los años 400 y 350 a.C.<sup>1</sup> Estas fechas son demasiado tardías. Empecemos con Aristóxeno: una fecha tan tardía como la de 350 ha sido aceptada a partir de la conclusión general según la cual los nombres que aparecen en la lista de los pitagóricos, tal como se nos ha conservado por Jámblico, «nos llevan a la primera mitad del siglo IV».<sup>2</sup> Pero podemos ser más exactos. Según Aristóxeno, «los últimos» pitagóricos eran contemporáneos de Platón y Arquitas, y su actividad se desarrolló en torno al año 365.<sup>3</sup> Zópiro no aparece mencionado entre ellos, lo que nos lleva a suponer, casi con seguridad, que vivió incluso antes. En 365 algunos de esos «últimos» pitagóricos se encontraban en edad ya avanzada. Ejécrales era un joven en el año 399 y Jenófilo, posiblemente, era incluso mayor: según Aristóxeno, superaba los cien años de edad cuando falleció en Atenas, probablemente entre 340 y 320.<sup>4</sup> Si Zópiro hubiera pertenecido a una generación anterior a la de estos «últimos» pitagóricos, no habría vivido después de Filolao, quien —de nuevo según el testimonio de

Aristóxeno— era uno de sus maestros.<sup>5</sup> Ello nos sitúa antes del siglo IV, incluso en la segunda mitad del v.<sup>6</sup>

Resulta significativo —pues confirma que el pitagórico Zópiro de Tarento y Zópiro el diseñador de armas de artillería eran la misma persona— que la información que nos da Bitón apunte precisamente al mismo período. La artillería debutó en el mundo griego en Siracusa en el año 399 a.C. Dionisio I dirigió una notable escena al invitar a la ciudad a expertos en la materia, procedentes de Italia y de otras regiones, que transformaron Siracusa en un inmenso taller para la producción en masa de armas de guerra.<sup>7</sup> Diodoro Sículo, basándose probablemente en el testimonio ocular del historiador siciliano Filisto,<sup>8</sup> relata que «se construyeron catapultas de todo tipo, además de un número considerable de otros mecanismos para lanzar armas arrojadas»; entre dichas armas se incluiría el tipo de catapulta inventado por Zópiro y descrito por Bitón.<sup>9</sup> Dicho de otro modo, el tipo de «catapulta» diseñado por Zópiro —se trataba en realidad de una especie de ballesta con una cadena de retracción y una base— convirtió la artillería en un arma bélica de suma eficacia, y no cuesta mucho suponer que en ella se basó el éxito de Dionisio durante el sitio de Motya, en la Sicilia occidental, en el año 397.<sup>10</sup>

Todo ello nos inclinaría por sí solo a fechar la actividad de Zópiro en torno a los años 399-397 o anteriores, y no más tarde, incluso si no dispusiéramos, como disponemos, de información más concreta. Bitón menciona, entre las creaciones de Zópiro, un diseño concreto de catapulta producido en Mileto.<sup>11</sup> En este caso, prejuicios y vagas teorías generales acerca del desarrollo de la artillería en sus fases iniciales han de ceder paso a determinados hechos históricos. En el año 412 Mileto se liberó del dominio de Atenas. Bajo la protección de la flota llegada de Siracusa, empezó a armarse y durante los años 411 a 402 construyó sus propias defensas y fortificaciones. Más tarde, sin embargo, y como resultado de las negociaciones entre miembros de

la alianza antiateniense, Esparta cedió la ciudad a Persia. Durante unos setenta años, entre 401 y la no bienvenida llegada de Alejandro el Grande, Mileto permaneció, de manera voluntaria, bajo dominio persa. Separada del mundo griego, devino en emplazamiento de una guarnición persa y se dedicó casi exclusivamente a la producción de alfombras.<sup>12</sup> Antes de 412 debe descartarse completamente la posibilidad de un viaje de Zópiro de Tarento a Asia Menor con el propósito de ayudar a los habitantes de Mileto a armarse. Tarento y Atenas eran enemigas acérrimas y declaradas,<sup>13</sup> y cualquier intento de ayuda, por parte de Zópiro, para que los habitantes de Mileto se liberaran del yugo ateniense, estaba condenado al fracaso. Debe descartarse también la posibilidad de un viaje después de 402. Una vez bajo control persa, Mileto no necesitaba el apoyo de las ciudades del Occidente griego. Si Zópiro hubiera querido proveer a Mileto con armas, sus intenciones se habrían considerado vanas e incomprensibles y no habrían sido entendidas. Ello nos deja con el período de diez años entre 411 y 402 como fecha aceptable para datar el viaje de Zópiro a Mileto. Más aún: durante este período, un viaje así tiene pleno sentido. Mileto acababa de liberarse del viejo enemigo de Tarento. A renglón seguido parece que procede a armarse y fortificarse, y Zópiro era el tipo de profesional cuyos servicios habría solicitado cualquier ciudad en circunstancias semejantes. La última década del siglo V es también la fecha que habíamos convenido, basándonos en argumentos independientes, para datar el período de actividad de Zópiro.

El viaje de Zópiro a Mileto resulta revelador por varias razones. En primer lugar, se ha utilizado para demostrar que «Zópiro no dudó en ponerse en camino a la búsqueda de un empleo».<sup>14</sup> En este sentido, dicha idea está relacionada con un fenómeno bien conocido y común —por más que no valorado apropiadamente hasta fecha reciente— durante buena parte del primer milenio antes de Cristo: la existencia de expertos especializados y artesanos, tanto griegos como orientales,

cuya vida itinerante se desarrolló entre el Mediterráneo y el Próximo Oriente, desde Italia en Occidente a Jonia, Mesopotamia y Asia Central en Oriente.<sup>15</sup> En segundo lugar, muestra cuán inexacto es pensar que el pitagorismo rompió sus lazos con Oriente una vez que Pitágoras hubo emigrado de Samos al sur de Italia. Se trataba, en cualquier caso, de una suposición altamente improbable, dada la frecuencia y velocidad con que tanto las gentes como la información viajaban entre Italia y Sicilia, por un lado, y Asia, por otro.<sup>16</sup>

Pero si dejamos a un lado estas consideraciones, en este caso concreto entra en juego otro factor muy simple. Mileto no habría podido mantener su recién conseguida independencia de Atenas durante un año (o dos años) tras el verano de 412 sin la presencia y la ayuda de una flota de Siracusa. Los barcos habían llegado, bajo la dirección de Hermócrates, para proteger a los habitantes de Mileto y «contribuir a la destrucción, de una vez por todas, de los atenienses y de lo que de ellos quedaba».<sup>17</sup> Es ésta la segunda vez que Siracusa aparece citada en relación con Zópiro y sus innovaciones mecánicas, y sería muy difícil no sospechar relación alguna entre la presencia en Mileto de un hombre procedente de Tarento y, casi al mismo tiempo, la de una flota siciliana a pocas millas de la costa. De hecho, en este caso concreto, vínculos entre Zópiro de Tarento y las fuerzas de Siracusa no son sólo verosímiles, sino extremadamente posibles. Cuando, cincuenta años más tarde, hacia el 360, Platón estrechó los vínculos de amistad *-philia-* entre Dionisio II de Siracusa y los pitagóricos de Tarento, no estaba sino restableciendo, para una nueva generación de dirigentes, una relación de complicidad e interés mutuos entre Tarento y Siracusa que se prolongaba desde bastante tiempo atrás.<sup>18</sup> Aparte de la cuestión del papel desempeñado por Zópiro, existen buenas razones para pensar que entre los artesanos italianos invitados por Dionisio de Siracusa en el año 399, había sobre todo expertos procedentes de

Tarento.<sup>19</sup> A menudo se ha advertido que Tarento vino a ser la única ciudad que pudo mantener lazos de amistad con Dionisio durante las incursiones en Italia ordenadas por el tirano siracusano.<sup>20</sup> La flota siracusano-italiana que, bajo el mando de éste, zarpó de la ciudad contra los atenienses en el año 387 estaba formada, casi a ciencia cierta, por barcos procedentes de Tarento.<sup>21</sup> Pero, a medida que retrocedemos en el tiempo, hasta la época de Hermócrates, las pruebas de un vínculo entre Siracusa y Tarento se tornan más claras y sólidas. Cuando, no mucho antes de zarpar de Siracusa al frente de la flota en dirección a Mileto, Hermócrates solicitó ayuda contra la amenaza ateniense, volvió sus ojos hacia el sur de Italia y a Sicilia. Calificó a Tarento de «ciudad amiga» *-philia chōra-*, en la que se podía confiar, análisis que resultó acertado.<sup>22</sup> De nuevo, inmediatamente después de la expedición milesia, navíos de Tarento zarparon de Siracusa durante el verano de 411 en otra expedición contra los atenienses.<sup>23</sup> En resumen, nada más natural que encontrar a una persona de Tarento dispuesta a acompañar a la flota de Siracusa en su expedición a Mileto en el año 412 o a principios de 411. Además de la ayuda que nos proporciona a la hora de datar el viaje de Zópiro, dicho detalle confirma aún más los vínculos de éste con Siracusa, y sugiere que conocía Sicilia probablemente tan bien como la isla lo conocía a él.

Disponemos finalmente de otros medios para fechar a Zópiro. Además de su actividad en Mileto, sabemos por Bitón que diseñó un artefacto especial de artillería de montaña en la Cumas italiana.<sup>24</sup> Marsden sugirió que Zópiro diseñó esta arma para la ciudad de Cumas a mediados del siglo cuarto antes de Cristo;<sup>25</sup> todo ello carece de sentido. En 421 Cumas fue víctima de un largo sitio a manos de las tribus itálicas circundantes, los sabelios. Sometida y despoblada, acabó convirtiéndose en colonia osca hasta que pasó a manos romanas. Quienes sobrevivieron al sitio huyeron a la vecina Nápoles, donde al cabo de un tiempo Tarento les ofreció ayuda y protección. Por su parte, Cumas había dejado de

ser una ciudad griega ya en el año 420. Ningún rastro de su herencia griega quedaba en la ciudad, a excepción de unos pocos restos de sus antiguas costumbres y cultura: «la ciudad había dejado de tener cultura propia».<sup>26</sup> Hasta el mismo momento de su paso a control romano hacia el 335, cualquier griego occidental que hubiera intentado proveer de armas a los nuevos señores de Cumas no habría hecho sino suicidarse —sobre todo, si esa persona procedía de Tarento, ciudad que por aquel entonces estaba envuelta en guerras con las tribus sabelicas.<sup>27</sup>

Así que, para la actividad de Zópiro en Cumas, hemos de volver al período anterior, y no posterior, a los años finales de la década de 420. La situación en este caso es muy diferente. En el año 474 a.C. Cumas se hallaba amenazada por los etruscos y pidió ayuda a Siracusa, que respondió inmediatamente a la demanda. Los etruscos fueron derrotados, a lo que siguió una estrecha y larga colaboración entre Siracusa y Cumas que habría de durar más de cincuenta años.<sup>28</sup> Durante la segunda mitad del siglo V Cumas se vio obligada a construir sus defensas contra los sabelios, y la tensión llegó a su clímax hacia el 425 al avanzar los sabelios desde las montañas en dirección hacia la vulnerable llanura de Campania.<sup>29</sup> Durante los últimos años de su existencia como ciudad griega, Cumas fue haciendo acopio de razones para encargar un diseño especial de artillería a sus aliados en Occidente, para uso en terreno montañoso y poder transportar sus líneas de defensa y de ataque desde la llanura de Campania a las regiones montañosas que contenían las plazas fuertes sabelicas.<sup>30</sup> En este estado de cosas se advierte, una vez más, la conexión con Siracusa, que motiva buena parte de las actividades de Zópiro. Y a lo que ya hemos advertido a propósito de los estrechos vínculos con Sicilia, debemos añadir los vínculos de Zópiro con Cumas: dos relaciones que, como hemos señalado ya, hacen de él el autor ideal del *Krater* órfico.

Desde el punto de vista histórico, la información a nues-

tro alcance acerca de Zópiro es ciertamente coherente. Los datos de que disponemos a propósito de sus invenciones, además de lo que podemos deducir a partir de los testimonios de Jámblico y Aristóxeno, apuntan al período entre 430 y fines del siglo v para enmarcar su actividad. Por otra parte, debemos descartar cualquier fecha más temprana por la simple razón de que la fundación de Heraclea por Tarento no tuvo lugar hasta el año 432 a.C.<sup>31</sup> Si juntamos todas las piezas, la imagen del rompecabezas es la de un hombre que vivió durante el último tercio del siglo v a.C.

El proceso de restauración que hemos propuesto tiene consecuencias importantes. Desde el punto de vista de la historia del armamento, nos ofrece material para un nuevo primer capítulo sobre el desarrollo de la artillería en Occidente. Un aspecto que merece ser advertido es que las luchas a las que Zópiro contribuyó iban dirigidas no sólo contra Cartago y las tribus itálicas, sino también contra el poder de Atenas. Ello puede parecer insignificante, pero la situación resulta sumamente simbólica. No existe ninguna duda de que la manera en que se ha tratado con tanto descuido (cuando al menos se trató) toda la información acerca de Zópiro, tiene mucho que ver con que el estudio de la Grecia antigua es fundamentalmente atenocéntrico. El ejemplo de Zópiro nos recuerda que, incluso en el cénit del poder de Atenas, existían otros centros de cultura en el mundo griego que tenían casi tanta importancia por sí mismos, y que debieron de observar acontecimientos y eventos desde una perspectiva muy distinta a la que hemos estado acostumbrados.

En segundo lugar, el ejemplo de Zópiro nos acerca de una manera diferente a la historia de la mecánica y al tipo de intereses y tradiciones propios de los pitagóricos heredados por Arquitas. Como era previsible, Arquitas ha tendido a acaparar la atención de todo aquel interesado por el estudio de la mecánica antigua, y ello por dos razones: por su relación

directa con Platón y por la manera arbitraria en que se suele escribir la historia.<sup>32</sup> Los griegos podían ser tan simplistas a la hora de nominar pioneros e inventores como lo eran a la hora de reconstruir la historia y la cronología en general.<sup>33</sup> A menudo cometían burdos anacronismos al proyectar, por ejemplo, descubrimientos hacia una fecha demasiado remota en el tiempo, o al identificar como inventores a personas que se habían limitado a difundir descubrimientos realizados o, como mínimo, esbozados por otros. Idénticos errores son propios de historiadores de nuestros días, sobre todo a la hora de intentar reconstruir la evolución de la primera filosofía o ciencia griegas. En estos casos, la crítica exagera la ingenuidad de los griegos. Resulta muy tentador representar la historia de las ideas como un elegante vaivén de dialéctica hegeliana, o como una pieza de teatro escrita para un reparto de un puñado de actores. Pero el ejemplo de Zópiro nos advierte contra la tendencia a idealizar los logros de unos cuantos personajes y olvidar a personas que permanecen detrás del escenario y llevan a cabo la mayor parte del trabajo de tramoya.<sup>34</sup>

En tercer lugar, desde el punto de vista de la política, se nos ofrece una nueva perspectiva sobre la historia de las relaciones entre Tarento y Siracusa. En especial, las actividades de Zópiro presentan un trasfondo, extrañamente familiar, al itinerario seguido por Platón durante su viaje de Tarento a Sicilia. Resulta claro también que la «amistad» o alianza (φιλία) entre Arquitas de Tarento y Dionisio II de Siracusa, auspiciada por Platón, contaba ya con un precedente importante.<sup>35</sup>

En cuarto lugar, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, se nos ofrece un cuadro muy diferente de los pitagóricos anteriores a Platón. Dejan de ser –tal como han sido presentados de manera estereotipada– soñadores faltos de cualquier pragmatismo, individuos de mente nebulosa y obsesionados con el misticismo de los números, incapaces de «entender el valor de la investigación empírica» porque lo

único que les interesaba era el descubrimiento de principios metafísicos.<sup>36</sup> La imagen que se nos da de Arquitas es, por ejemplo, la de un viejo excéntrico que pasaba casi todo su tiempo inventando juguetes para niños. La de Eúrito —otro pitagórico procedente de Tarento— es la de un caballero chapado a la antigua que disfrutaba «ordenando guijarros a la manera de estéticos jefes de estación de nuestra época».<sup>37</sup> Pero el ejemplo de Zópiro sugiere que los pitagóricos podían ser hombres mucho más pragmáticos de lo que normalmente se ha pensado. Su pragmatismo era a veces mortal. El ejemplo sugiere también que, para ellos, ideas y principios eran algo que cabía aplicar en cualquier nivel, desde lo cosmológico y universal hasta lo más mundano —el diseño de armas incluido—. Para Platón este énfasis en lo práctico resultaba muy atractivo. Sin embargo, ideales aparte, en el fondo chocaba con su manera de ser, sus capacidades y con las condiciones del tiempo en que vivió. Con él y con Aristóteles, la vida filosófica, en cuanto combinación integrada de praxis y percepción, se desmoronó y fue remplazada por un nuevo ideal: «un nuevo tipo de hombre, el estudiante y sabio retirado y apartado del mundo».<sup>38</sup> Desde luego, en el mundo griego hubo ya precedentes para este nuevo ideal, que no cristalizó, sin embargo, hasta la aparición de Platón y Aristóteles, y que acabó siendo la característica que mejor define la más duradera contribución de Atenas a la historia de las ideas: de amor por la sabiduría, la filosofía pasó a ser el amor por hablar del amor por la sabiduría.

Aparte de estas consideraciones más generales, se pueden extraer también conclusiones más concretas a propósito de Empédocles y Platón. En lo que concierne al primero, ya desde el siglo IV a.C. —y sobre todo en los últimos cien años— sus multifacéticos intereses han sido tachados de contradictorios y excéntricos. Su capacidad para combinar misticismo y preocupaciones más pragmáticas y científicas, pasión y observación, se ha explicado siempre a la luz de su carácter casi *freak*, «el último ejemplo, ya tardío, de una

especie que en Grecia se extinguió con su muerte».39 Pero el ejemplo de Zópiro indica que, por más que Empédocles –incluso en el siglo v en el que vivió– pudiera haber pertenecido a una raza aparte, había otros caballos en el mismo establo. Aunque no de la pluma de este filósofo, el texto original que yace detrás del mito del *Fedón* delata huellas cosmológicas, científicas y mitológicas de aquél, así como de la influencia del país en el que vivió. La figura de Zópiro nos ayuda a entender a Empédocles, tanto como éste nos ayuda a entender a Zópiro.

En lo que concierne a Platón, la importancia de Zópiro radica en su capacidad para arrojar luz a propósito de los mitos platónicos. Cuando se ha escrito y especulado tanto acerca de la «originalidad» de Platón como creador de mitos, es muy importante no sólo poder hablar en términos generales de un «trasfondo pitagórico», sino también poder dar nombres concretos. Está claro que la importancia de Zópiro respecto a Platón no se limita sólo al *Fedón*. Como antes apuntamos, a él se deben –según las fuentes antiguas– el *Krater* y un poema órfico de nombre *Red*.40 Pecan de exagerado escepticismo quienes no advierten relación alguna entre ambos textos y la presencia continuada a lo largo del *Timeo* de la imagen de un cráter e imágenes asociadas a la fabricación y estructura de una red. Ello sin olvidar que ambas imágenes aparecen una detrás de la otra, al final del pasaje acerca de los dioses, que sin duda alguna tiene que ver con la teología órfica.41

Pese a su importancia, Zópiro –como Platón– no es alguien cuya contribución pueda juzgarse correctamente fuera de contexto o aisladamente. Como vimos más arriba, el poema órfico en el que se basa el *Fedón* fue objeto de numerosos cambios –amplificaciones, interpretaciones, alegorización– antes de llegar a Platón. En el caso del *Timeo*, conviene notar la acusada transformación sufrida por la imagen del *krater* a través de sofisticadas elaboraciones y complejidades técnicas. La tentación en este caso es atribuir

este cambio al propio Platón, pero idénticas transformaciones en el mito del *Fedón* parecen sugerir que —también en este caso— la parte decisiva no correspondió a Platón sino a sus fuentes pitagóricas. Desde luego el *Fedón* deja claro que, a la hora de considerar la influencia de Zópiro sobre Platón, debemos tener en cuenta la generación que vivió entre ambos pensadores, así como la contribución de los informadores de Platón: Arquitas o su discípulo siciliano Arquedemo.<sup>42</sup> Se mire como se mire, más de una persona estuvo involucrada. Ello nos permite entender y considerar un aspecto que se ha intuido pero nunca analizado en detalle: la complejidad, intensidad y mutabilidad de la tradición pitagórica de fines del siglo v y principios del iv. No resulta demasiado difícil comprender que el término «tradición» no designa aquí algo rígido o fijo, sino fluido y fácil de asimilar: una especie de receptáculo que es capaz de absorber recursos individuales, de manera que las nuevas contribuciones puedan transformar las antiguas y a su vez ser transformadas en el proceso.

Este aspecto de interacción individual dentro de un grupo, de individuos que preservan sus propios rasgos dentro de un contexto más amplio, aparece claramente reflejado en un pasaje de Platón que ha sido objeto de frecuente discusión aunque no siempre con la claridad que merece. En el *Menón*, Platón (por medio de Sócrates) presenta la doctrina de la reencarnación con las siguientes palabras: «yo mismo la he escuchado de boca de hombres y mujeres sabios, muy versados en cuestiones divinas».<sup>43</sup> Durante largo tiempo se ha discutido sobre la identidad «órfica» o «pitagórica» de los sabios y sabias en cuestión, y se ha tendido a concluir que se trataba de órficos y no de pitagóricos.<sup>44</sup> Pero dicha conclusión es errónea por una serie de razones. En primer lugar, los duros ataques de Wilamowitz a la idea moderna de una Iglesia o movimiento órfico unificado nos impiden hablar de «órficos» en abstracto. Desde un punto de vista teórico es válido afirmar que todas las ideas, creencias y

prácticas que diferentes pueblos de la Antigüedad tuvieron o realizaron bajo el patronazgo de Orfeo poseían, casi de manera automática, unos rasgos espirituales comunes. Sin embargo, debemos ser más concretos. Cuando hablamos de «órficos», nos debemos preguntar siempre quiénes son los Órficos en cuestión.<sup>45</sup> En lo que concierne a Platón, resulta diáfano que los sabios y sabias mencionados en el *Menón* no son los famosos sacerdotes órficos errantes de los que aquél se burla en la *República*: da la impresión que se trata de gentes que Platón desea evitar a toda costa y de las que no quiere aprender nada directamente (ni que Sócrates aprenda nada «de oídas».<sup>46</sup> Más importante resulta incluso la alusión de Platón a sabios y a *sabias*. A un lector del siglo XXI dicho detalle le pasaría prácticamente inadvertido. Precisamente por ello resulta muy peligroso dejar de advertir la importancia de esta frase en el contexto de una cultura donde la discriminación y sobre todo la segregación por género constituían la regla y no la excepción. Por su parte, todo apunta a que los sacerdotes órficos errantes (y aquí Platón sólo alude a hombres), aunque no necesariamente célibes, sí eran altamente misóginos.<sup>47</sup> Se ha pensado que esta conclusión general debía ser modificada a la luz de un pasaje en el que Plutarco menciona ritos «órficos» a los que se admitía también a mujeres.<sup>48</sup> Pero ello supone no entender la información correctamente. Otro pasaje plutarqueo indica que los ritos en cuestión estaban abiertos *sólo* a mujeres.<sup>49</sup> En otras palabras, contamos con otra prueba de la polarización e inestabilidad que parecen caracterizar de manera tan marcada buena parte de los fenómenos «órficos».

Todo intento de identificar a los sabios y sabias aludidos en el *Menón* siguiendo este tipo de pistas resulta totalmente infructuoso. Por otra parte, todo parece cuadrar cuando recordamos que intentar distinguir entre «órficos» y «pitagóricos» supone crear una falsa dicotomía. Como ya hemos visto, para poder entender correctamente el origen de ideas y de textos que cabe designar con el adjetivo «órfico», nos

vemos obligados a recurrir a los círculos pitagóricos del Occidente griego.<sup>50</sup> De hecho, no hay duda alguna de que los sabios y las sabias mencionados en el *Menón* eran en realidad seguidores de Pitágoras. Uno de los rasgos más sorprendentes (de acuerdo con los criterios del mundo antiguo) del pitagorismo era, precisamente, «la igualdad entre mujeres y hombres»: «que hubiera pitagóricos y pitagóricas es un rasgo en el que las fuentes suelen insistir».<sup>51</sup> Aquí, claramente, radica la alusión de Platón a ambos sexos.

A la misma conclusión podríamos haber llegado siguiendo un camino diferente. Los sabios y sabias de los que Sócrates-Platón reciben sus lecciones acerca del otro mundo «oralmente» (ἀκούειν) se asemejan al informador pitagórico, «un sabio», del que Platón recibe lecciones y conocimientos en otros pasajes y de manera análoga.<sup>52</sup> Pero, mientras que en éstos Platón se centra en el individuo y no en aquellos que comparten su sabiduría, en el pasaje del *Menón* la atención va dirigida al grupo al que aquel individuo pertenece. Ello nos ayuda a entender por qué, en el *Fedón* y en otros pasajes de los diálogos platónicos, Sócrates no revela el nombre de su fuente. En parte se trataba, sin duda, de un rasgo literario, una manera cómoda de evitar el anacronismo que habría supuesto hacer que Sócrates recibiera nociones y conocimientos de gentes de las que el propio Platón recibió información años después de la muerte de Sócrates. Recordemos, sin embargo, que Platón disponía de otras eficaces opciones, más allá de simplemente dejar su fuente en el anonimato, y que, en otras ocasiones, supo solventar el problema. Sin duda, la falta de un nombre propio confiere también a la conversación un halo de misterio. Y, sin embargo, el anonimato sirve para recordarnos que los pitagóricos se veían a sí mismos como partes y portavoces de una tradición mayor, que iba más allá de la identidad de determinados individuos. En la práctica, parecen haber decidido preservar su anonimato como señal de disciplina espiritual, como acto de modestia, y atribuir

así logros específicos e individuales al espíritu fundador de la tradición a la que pertenecían.<sup>53</sup> Era prudente y sabio omitir el nombre de la divinidad, el nombre de Pitágoras y el nombre de los pitagóricos —y cada cosa por razones diversas aunque relacionadas.

Tras mencionar a los sabios y sabias en el *Menón*, Platón pasa a describirlos de manera detallada: se trata de «sacerdotes y sacerdotisas, cuya tarea es explicar lo que hacen».<sup>54</sup> Dicha descripción es importante por dos razones. En primer lugar, la alusión a sacerdotes y a su actividad ritual siempre se ha creído incompatible con «miembros de sociedades pitagóricas», prueba además de que se trataba de órficos y no de pitagóricos.<sup>55</sup> Dicha afirmación demuestra escasa atención al trasfondo ritual del pitagorismo. Demuestra incluso menor conocimiento de las pruebas que indican el importante papel desempeñado por las sacerdotisas en los misterios pitagóricos —sobre todo, misterios asociados con Deméter y Perséfone, donde los celebrantes eran mayormente mujeres—.<sup>56</sup> Si abordamos la cuestión desde un punto de vista diferente, resulta difícil pensar que, durante su período de prominencia y dominio en Tarento, Arquitas no presidiera las ceremonias de los misterios de Perséfone, del mismo modo que se esperaba que los gobernantes de Siracusa celebraran en su ciudad las ceremonias y misterios asociados con la diosa.<sup>57</sup>

En segundo lugar, Platón insiste en la necesidad de que los sacerdotes y sacerdotisas «expliquen» sus actividades. Si lo entendemos en el sentido estrictamente socrático de la sabiduría en cuanto capacidad de ofrecer una definición filosófica de la esencia de la actividad de una persona, el retrato platónico resulta claramente ahistórico y cabría rechazarlo como una simple ficción literaria. Pero, tal como el papiro de Derveni nos ha mostrado, la cuestión es mucho más compleja. De manera sumamente crítica, el autor del papiro ataca a los sacerdotes órficos errantes —su caracterización muestra a las claras que se trata de los

sacerdotes ridiculizados por Platón en la *República*— por negociar y ganar dinero celebrando sus rituales sin poder ni siquiera explicarse a sí mismos, o a los demás, qué es lo que realmente hacen.<sup>58</sup> Lo que resulta interesante en este caso es que aquello que el autor del papiro entiende por «dar una explicación» es en realidad la capacidad de interpretar, de manera alegórica, la literatura órfica a propósito de los misterios.<sup>59</sup> Aplicado al pasaje del *Menón*, todo ello resulta sencillo, evidente y pleno de significado. Los sabios y sabias se nos presentan haciendo precisamente lo que el informador oral de Sócrates ha hecho en el mito del *Fedón*: tomar un texto órfico acerca de la reencarnación y el otro mundo e interpretarlo alegóricamente.

Con estos hombres y mujeres «sabios» acerca de lo que hacen volvemos otra vez al «sabio» en el fragmento de mito en el *Gorgias*, que es sabio en cuanto destaca por su habilidad para explicar de manera alegórica el significado real de la información de que dispone acerca del otro mundo.<sup>60</sup> De nuevo resulta sorprendente la manera en que todo cuadra. Sin embargo, la abundancia de detalles al respecto, diseminados además por diferentes diálogos, requiere por nuestra parte algunas observaciones finales sobre la actitud de Platón hacia el mito y su interpretación alegórica.

A lo largo del siglo XIX y buena parte de la pasada centuria, el mito platónico gozó de una reputación más bien baja. Pero, aunque la idea de que los famosos ataques contra los mitos homéricos lanzados por Platón en su *República* no eran sino ataques contra el mito en general sea tentadora, se trata de una idea fundamentalmente errónea. Investigaciones recientes han contribuido a rehabilitar el mito platónico y a elevarlo a una categoría superior.<sup>61</sup> Es imposible insistir demasiado en la importancia del hecho de que, después de atacar una y otra vez en la *República* la degeneración moral de los mitos tradicionales griegos, Platón ponga punto final a su obra de manera tan dramática, describiendo un mito

—espiritualmente tan edificante— acerca del otro mundo.<sup>62</sup> Y si aludimos a otra manera de analizar el tema, los paralelismos sugeridos por Platón entre el papel del creador de mitos y el del creador del universo resultan sumamente esclarecedores.<sup>63</sup> Además, tal como ya hemos visto, aunque Platón suele establecer una distinción entre mito y ciencia, en cuanto categorías aparentemente opuestas, al final desmonta dicha dicotomía. La crítica más reciente ha demostrado que la distinción radical que antes se pensaba que existía en Platón entre mito y argumento no es ni remotamente tan diáfana como parecía; en su lugar, los estudiosos insisten cada vez con mayor frecuencia en la necesidad de explicar la manera, ciertamente sutil pero muy significativa, en que aspectos míticos y no míticos se entrecruzan y relacionan en los diálogos platónicos.<sup>64</sup> La esencia de esta «nueva» tendencia ya había sido formulada de manera clara por Juliano en el siglo IV d.C.: «Los pasajes de los mitos han sido entremezclados [en el relato] no de pasada, sino con armonía».<sup>65</sup> En otras palabras, no puede haber distinción más clara entre la actitud de Platón hacia el mito y su actitud hacia el discurso filosófico; cualquier conclusión acerca de los mitos platónicos influye inevitablemente en la manera como entendemos toda su obra.

Lo mismo pasa con la interpretación alegorizante del mito. Se tiende todavía a creer que Platón era completamente contrario a la alegoría en cuanto método de explicación del texto literario.<sup>66</sup> Sin embargo, su actitud al respecto resulta tan ambigua y compleja como su actitud hacia el mito. La *República* nos muestra a un Platón despiadadamente opuesto a las interpretaciones de cuño alegórico cuando son empleadas únicamente para distraer la atención del lector del sentido literal más obvio obligándole a buscar verdades «más altas» en mitos que no son sino perjudiciales, dañinos y blasfemos. Como el *Fedro* nos muestra, Platón se oponía a cualquier forma de alegorización —y de su hermana, la etimología— si terminaba por disolver el sentido de un mito

en fragmentos de hechos interesantes pero inútiles, que pudieran apartar al lector de la búsqueda de la verdad.<sup>67</sup> Y, pese a ello, los ataques a la alegorización en la *República* platónica no constituyen ataques al método, sino a su uso en determinadas circunstancias. Al mismo tiempo, el *Fedro* nos muestra también que la alegoría mítica, cuando se practica con prudencia y sabiduría, puede indicarnos el camino de la verdad tanto como puede apartarnos de ella.<sup>68</sup>

Toda consideración acerca de la actitud de Platón hacia el mito y la alegoría, así como hacia sus predecesores en este campo, resulta incompleta sin unas palabras sobre su sentido del humor. En un trabajo, publicado en 1991, dedicado al mismo pasaje del *Gorgias* sobre el que hemos vuelto una y otra vez, D. Blank entendió la distinción platónica entre un creador de mitos original y el posterior intérprete alegórico del mito en clave de doble actitud por parte de Platón: según Blank, mientras que nuestro filósofo vería con buenos ojos las afirmaciones del intérprete alegórico, rechazaría las palabras del creador de mitos.<sup>69</sup> Dicho análisis es completamente erróneo, por más que aborde un aspecto que posee importantes consecuencias.

Blank empieza invocando el fantasma del punto de vista según el cual para Platón el mito era, por definición, inferior a la dialéctica. Sobre dicho tema, baste lo que ya hemos dicho.<sup>70</sup> El autor pasa a continuación a afirmar que la descripción platónica del autor del mito en cuanto «ingenioso contador de mitos» (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ) debe entenderse en clave crítica. He aquí el quid de la cuestión. En primer lugar, aunque la palabra «ingenioso» (κομψός) carece de connotación alguna y es susceptible de ser empleada por Platón en sentido positivo y aun elogioso, también es cierto que Platón la emplea de manera sarcástica. En este caso resulta difícil no detectar un toque de ironía.<sup>71</sup> En segundo lugar, Blank ha pasado completamente por alto un aspecto señalado ya por Zeller y Wilamowitz hace tiempo: al hacer que sea Sócrates quien se refiera al autor

como a «un ingenioso contador de mitos, probablemente un siciliano o un italiano», Platón no está sino parafraseando un verso del poeta Timocreón a propósito de un «siciliano ingenioso».72 Desde luego, tal como hemos visto, ya en tiempo de Platón este tipo de préstamo y variación literaria era juzgado positivamente, como una ingeniosa habilidad; el propio Platón era todo un maestro en esta forma de alusión, que empleó varias veces en el *Gorgias* con gran resultado.73 En otras palabras, el simple acto de aludir al contador de mitos con la palabra «ingenioso» constituye un ejemplo de ingenio literario. Suavemente pero, sin duda, de manera muy deliberada, Platón ha ligado –con suma ironía– a Sócrates con la persona de la que éste parecía estar burlándose. Sólo podremos aceptar que Platón estaba condenando las palabras del contador de mitos si aceptamos que el autor del *Gorgias* estaba criticando a Sócrates y se estaba criticando a sí mismo.

Esto podría parecer demasiado efímero y paradójico para tener alguna transcendencia, pero es precisamente lo que Platón pasa a hacer en las palabras inmediatamente siguientes. Después de calificar de «ingenioso» al contador de mitos, nos lo presenta avanzando (παράγων) a través de sus mitos, empleando procedimientos etimológicos para explicar los significados de las palabras.74 Blank acierta al señalar que en labios de Platón el verbo posee el significado de «desviar» o «engañar».75 Lo que no dice es que el verbo en cuestión posee también el sentido casi técnico de «derivar» una palabra de otra por medio del empleo de la etimología.76 Dejando a un lado todas las demás connotaciones, éste es sin duda el significado de la palabra en este caso. Además, cuando examinamos el pasaje en su totalidad, queda claro también que el procedimiento etimológico al que se hace referencia aquí constituye la base de la interpretación alegórica del relato del contador de mitos.77 En otras palabras, aunque la explicación alegórica y etimológica se *atribuya* al «ingenioso» contador de mitos, en realidad no corresponde a éste,

sino al «sabio» que interpreta el mito. Puede ello parecer extraño, pero se trata de un procedimiento muy normal en contextos alegorizantes. Con suma generosidad, el intérprete atribuye su propia interpretación no a sí mismo, sino al autor cuya obra está interpretando: «Toda esta explicación es bastante extravagante; sin embargo, hace comprender lo que quiero darte a conocer».<sup>78</sup> Más importante que el hecho de que este proceso interpretativo sea obra no de un contador de mitos sino de un «sabio» que está explicando el mito, es que, en otros pasajes del corpus platónico, Platón emplee el mismo procedimiento etimológico –e incluso el mismo ejemplo etimológico– que parece estar tachando de «engañoso».<sup>79</sup> De nuevo participa Platón de manera activa en la red de su propia ironía. Por más que parece alejarse tanto del contador de mitos como del intérprete alegórico, a otro nivel se acaba identificando con ellos.

No es éste el Platón al que estamos acostumbrados: la imagen de un filósofo serio que se burla de los poetas, deseoso de limpiar el estado y el alma de toda ambigüedad. No se nos escapa la ironía de la situación: cuanto más intentamos desenredarnos, más acabamos desenredando a Platón de sí mismo. La complejidad resultante tendió a comprenderse mejor en el Renacimiento, cuando las artes del humor se entendían mejor y los filósofos «habían aprendido (gracias a Platón) que como mejor se habla de las cosas más profundas es con un tono de ironía».<sup>80</sup> Y lo que aprendieron de Platón no era sólo aquello que imaginaban haber aprendido: Platón deja muy claro que para él tanto el relato de un mito como la dialéctica no son sino juegos –cosa que no resulta en absoluto sorprendente si tenemos en cuenta las veces que, en sus escritos, ambos se solapan–.<sup>81</sup> O, tal como él mismo afirmó al final de su vida, la única cosa que merece ser tratada con seriedad es Dios:

Por lo que respecta al hombre, es creado cual si fuera un juguete de Dios, y aquí radica su valor. Así pues, hombres y mujeres deben

vivo de acuerdo con este aspecto y pasar sus vidas jugando de la mejor manera posible, pensando exactamente lo contrario de lo que hacen ahora.<sup>82</sup>

Ya hemos hablado demasiado sobre Platón y el mito del *Fedón*. Wilamowitz lo tachó, en un momento determinado, de «poco convincente» en comparación con otros mitos platónicos. Calificó su larga descripción de la geografía infernal de «prolija» y no pudo dar con una «explicación satisfactoria» para la masa de detalles aparentemente insignificantes que contenía.<sup>83</sup> Pero, como la proverbial piedra angular rechazada, hemos visto que el mito del *Fedón* nos permite reconstruir toda una prehistoria del mito platónico. A nosotros nos ha ayudado sobre todo para salvar la distancia entre, por un lado, Empédocles y el pitagorismo preplatónico, y, por otro, entre Platón y la tradición platónica. Todavía hay mucho que decir acerca del nivel literal del mito y su grado de transposición simbólica –pero nada que nos pueda ayudar en la tarea que se avecina, la de comprender los factores que yacen detrás de la identificación empedoclea de Hades con el fuego.

## NOTAS

1. Diels (1920), 23, 97; Kern en *OF test.* 179; Marsden, i. 13, 78, ii. 47 n. 15, 98 n. 52.
2. Burkert 105 n. 40.
3. D. L. 8.46 = Aristox. fr. 19; Iam. *VP* 251 = Aristox. fr. 18; Diod. 15.76.4; Burkert 198, 200.
4. Para Echecrates, véase Burnet 1, 82; Frank, *AJP* 64 (1943), 222 n. 4; Burkert 92 y n. 40. Para Jenófilo, véase Aristox. fr. 20 (también frs. 1, 18, 19, 25, 43), y Kingsley (1990), 261 n. 98.
5. Aristox. fr. 19; Burkert 198, 228.
6. Wilamowitz, ii. 86; KRS 323.
7. Diod. 14.41.2-43.4, 47.1; Diels (1920), 20-21, Marsden, i. 48.
8. *FG7H* 556 F28; Marsden, *loc. cit.*, Caven 89, 93-95.
9. Diod. 14.43.3; Kingsley (1995b).
10. Para el papel de la catapulta en Motya, cf. Diod. 14.49.3, 50.4, 51.1; Kingsley (1995b), con n. 17. Diels (1920), 22-23 advirtió la conexión entre los logros de Zópiro y el éxito militar de Dioniso, pero no llegó a ninguna conclusión a propósito de las fechas de Zópiro.
11. Κατασκευαί 61.4-62.1 Wescher, ii. 75: ὁ γαστραφέτης ὄν ἤρχιτεκτόνευσε Ζώπιρος ὁ Ταραντινός ἐν Μιλήτῳ.
12. Para el dominio ateniense hasta el año 412, véase A. G. Dunham, *The History of Miletus* (Londres, 1915), 103-111, 137-138. Revuelta y luchas contra Atenas: Tucídides 8.17, 24.1, 25-39, 57.1, 60.3-63.2, 75.3, 78-80, 83-85, 99, Jenofonte, *Hellenica* 1.1.31, 1.2.2-3, 1.5.1, 1.6.2 y 7-12, Dunham 111-113. Para la fecha de las fortificaciones de Mileto, véase también S. Hornblower, *Mausolus* (Oxford, 1982), 331. Transferida a Persia, *Anábasis* 1.1.6-8, 1.2.2-3, Dunham 115-120. Guarnición persa y resistencia a Alejandro: Arriano, *Anábasis* 1.18-19, Dunham 119-120. Fabricación de alfombras: Dunham 107, 117.
13. Wuilleumier 43, 59-63 con refs. Para la guarnición ateniense establecida en Mileto antes de mediados del siglo quinto, cf. Dunham, *op. cit.* 104, 137-138.
14. Marsden, i. 78 n. 1.
15. Burkert (1983), (1992); C. Nylander, *Ionians in Pasargadae* (Uppsala, 1970), n. 328 y *passim*; T.F.R.G. Braun, *Cambridge Ancient History*, iii/3<sup>2</sup> (1982), 22-24; S. Dalley, *Iraq*, 47 (1985), 31-48; Grottanelli 649-670, esp. 664.
16. Así, Hdt. 3.131-137 (Crotona a Samos y a Susa, y de vuelta a Crotona haciendo escala en Sidón y Talento), 6.22 (Sicilia a Jonia), 6.23 (Jonia a Sicilia), 6.24 (Sicilia a Susa, y de vuelta a Sicilia y de vuelta a Susa). Tarento era una parada obligada para quien viajaba a Sicilia o Italia, fuera

fuera su punto de partida.

17. Ξυνεπιλαβέσθαι καὶ τῆς ὑπολοίπου Ἀθηναίων καταλύσεως, Tucídides 8.26; cf. 8.28.2, 29.2, 35.1, 45.3, 61.2, 78, 84-5, Jenofonte, *Hellenica* 1.1.1-31.

18. *Cartas* 7.338c-d (Ξενίαν καὶ φίλιαν ποιήσας). Cf. también Plut. *Phon* 18.2, Willeumier 71-72.

19. Diod. 14.41.3; Diels (1920), 21; Willeumier 192, 581.

20. Harvard 10, 16; Caven, 136, 196.

21. Jenofonte, *Hellenica* 5.1.26; cf. Tucídides 8.91.2, con Willeumier 65.

22. Tucídides 6.34.1 y 4-5 (ἐκ φιλίας χώρας ... ὑποδέχεται γὰρ ἡμᾶς Τarentos); 6.44.2 y 104; Diod. 13.3.4. Para las relaciones entre Siracusa y Tarento en época de Hermócrates, cf. Loicq-Berger 200, 215.

23. Tucídides 8.91.2.

24. Κατασκευαὶ 64.4-65.2 Wescher, ii. 76 Marsden: τὸν ὄρεινοβάτην γαιτραφέτην ... οἶον ἡρχιτεκτόνευσε Ζώπυρος ὁ Ταραντίνος ἐν Κύμητι κατ' Ἰταλίαν. Para comentarios sobre el arma, véase Marsden, ii. 101 n. 66.

25. i. 78; Diels parecía desconocer también los factores cronológicos al respecto (1920), 23.

26. Diod. 12.76.4, Estrabón 5.4.4, Livio 4.44.12, Dionisio de Halicarnaso, *Antiquit. Romanae* 15.6.4, Veleyo 1.4.2; Beloch 150-151 (de donde procede la cita, p. 151), E.T. Salmon, *Samnium and the Samnites* (Cambridge, 1967), 39. La cita es de Beloch, 151.

27. Debemos descartar cualquier tipo de colaboración entre Tarento y los sabelios hasta la caída de Cumas en manos romanas (Willeumier 88-9, Salmon, *op. cit.* 121, 212); cf. también las observaciones de L. Paretti, *Storia di Roma*, i (Turín, 1952), 584 y n. 7.

28. L. Homo, *Primitive Italy* (Londres, 1927), 155 y n. 1 con refs.; M. Napoli, *Napoli greco-romana* (Nápoles, 1959), 16, McKay 144-146. Para las relaciones entre Cumas y Siracusa antes de 474, cf. Loicq-Berger 199-202.

29. McKay 151; Napoli, *op. cit.* 17. Para una breve descripción de la geografía —Cumas, llanura de Campania, «montañas de los samnitas y de los oscos» (ὄρη τὰ τε τῶν Σαυνιτῶν καὶ τὰ τῶν Ὀσκῶν)— cf. Estrabón 5.4.3-4.

30. Este tipo de estrategia era, sin duda alguna, una táctica conocida por Zópiro. Al menos uno de los motivos que llevaron a la fundación de Heraclea hacia el 430 era la necesidad de establecer un sistema de vigilancia y defensa contra cualquier ataque procedente del campo sabelico desde el interior (Willeumier 62; Salmon, *op. cit.* 37).

31. Diod. 12.36.4.

32. Así, por ejemplo, Plut. *Marc.* 14.5 (τὴν ὄργανικὴν ἤρξαντο κινεῖν οἱ περὶ Εὐδοξὸν καὶ Ἀρχύταν); D. L. 8.83=DK 47 A1 (οὗτος πρῶτος ...).

Para las deudas del propio Arquitas con la «sabiduría de sus predecesores», cf. DK 47 B1 con Bowen 83-84, Fuman, CQ 35 (1985), 346-347.

33. Kingsley (1995b); (1990), 259-64.

34. Compárense las observaciones, a las que se sigue prestando escasa atención, de West acerca de «la exageración de los logros y la influencia de determinados individuos» en la historia de la filosofía y ciencia más antiguas, y acerca de «la idea de que nadie, a excepción de aquellos cuyos escritos han llegado hasta nosotros, contribuyó al desarrollo del pensamiento»: (1971), 218-219.

35. *Cartas* 7.338c, Tucídides 6.34.4; más arriba, nn. 18, 22. Para el primer viaje de Platón a Sicilia, véase más arriba, capítulo 8.

36. Lloyd (1979), 146. Cf. también G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), 216 («interesados tan sólo de manera tangencial en aspectos materiales del mundo»), M. M. Sassi en *Un secolo di ricerche in Magna Grecia* (Atti del ventottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarento, 1989), 232-241. Aspectos de esta crítica se remontan a Aristóteles (*Cael.* 293<sup>a</sup>20-27), aunque en realidad la crítica de éste no se refiere aquí a la ignorancia por parte de los pitagóricos del mundo a través de los sentidos, sino a su rechazo a basar sus propias conclusiones únicamente en la percepción sensorial, llegando a concluir, para horror de Aristóteles, que la tierra no estaba en el centro del universo. En otros pasajes de su obra, éste reconoce que los pitagóricos «observan con cuidado» (διατηροῦσι) la interrelación entre partes del universo, y se hace eco de la acusación, por parte de Platón, de la escasa atención prestada por los pitagóricos a cosas materiales: cf. *Rep.* 529a-531c con *Plut. Marc.* 14.6, *Qu. conv.* 718e-f; *Arist. Met.* 989<sup>b</sup>33-990<sup>a</sup>5, Kingsley (1990), 250 n. 30. En cualquier caso, en el nuevo escenario de la especialización, los pitagóricos habrían de perder definitivamente la batalla.

37. De Santillana 112.

38. Jaeger 426. La recomendación de Jaeger (428-429) de no proyectar este ideal del filósofo teórico hacia atrás (hacia los presocráticos) es ignorada, en el caso de Empédocles, por G. Müller, *MH* 17 (1960), 121-124. Véase más abajo, capítulos 15, 21.

39. Dodds 145. Cf. las observaciones de Guthrie, ii. 123-127.

40. *Suda*, s.v. Ὀρφεύς (iii. 565.7-8 Adler) = *OF* tests. 179, 223d; capítulo 11 con nn. 28-30. Para la atribución a Brontino, véase Eisler, i. 115 n. 1. Adviértase que Brontino no tardó en adquirir el papel de una figura casi legendaria, a quien era natural atribuir escritos de corte pitagórico—Thesleff (1965), pp. iv, 54-56; Burkert 114—y que nuestra probable autoridad en este caso para la atribución a Brontino (Epígenes) no parece haber destacado precisamente por su capacidad para distinguir entre leyenda y realidad: para Epígenes, a propósito de Cercops, véase Burkert 114, 130 n. 60.

41. Imágenes relacionadas con el cráter: *Tim.* 41d, cf. también 35a-36b, 17n. Imágenes relacionadas con coser y con la estructura de una red: 78b-79d, cf. 36e, 41c-d. Para la yuxtaposición de imágenes, cf. 41c-d, y para la alusión órfica en 40d-41a, F. Adorno en *OMG* 17-18, West 117. El hecho de que la imagen en 78d-79d se cite para explicar el proceso de respiración, con términos casi idénticos a los que encontramos en el pasaje a propósito de la respiración en el *Fedón*, no es en absoluto fortuito: véase Taylor 557 acerca de 78e7 διαωρούμενον con capítulo 11 más arriba. Véanse las observaciones de Olerud (101-14) a propósito de las relaciones entre la literatura órfica y el *Timeo*.

42. Más arriba, capítulo 8. Para el papel de Arquitas como fuente inmediata para el material del *Timeo*, cf. Lloyd 169 n. 18, y también Burkert 117 n. 95 *ad fin.* Sobre D. L. 5.25 Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων (Aristóteles).

43. 81a, ἀκήκοα ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πύργματα.

44. Así, por ejemplo, Boyancé 85 n. 4; Bluck 274-276.

45. Cf. Kingsley (1993b), 23; West 2-3.

46. *Rep.* 363e-365a. Para el trasfondo de la descripción platónica de dichos sacerdotes como mendicantes errantes, cf. E. Fraenkel, *Aeschylus: Agamemnon* (Oxford, 1950), iii. 590-591; Burkert (1982), 4-12.

47. Burkert (1985), 302 y n. 13. Cf. también Pl. *Rep.* 620a = *OF* test. 119; *OF* tests. 76, 115, fr. 234; Guthrie (1952), 49-50; M. Detienne en *OMG* 55, 70-79.

48. Plut. *Alexander* 2 (*OF* test. 206); Guthrie (1952), 50. Cf. Demóstenes, *De falsa legatione* 281.

49. Plut. *Caesar* 9; cf. Linforth 244.

50. Capítulos 10-11. A la luz de estas pruebas, la insistencia de Burkert (229 n. 55) en afirmar que «Filolao» y «orfismo» se excluyen mutuamente no se sostiene históricamente. La relación entre lo que podemos describir como fenómenos religiosos «órficos» o «báquicos» y el pitagorismo era mucho más estrecha de lo que se ha pensado normalmente. Para Arquitas, véase más abajo n. 57; y para la interrelación en Tarento entre Orfeo, Dioniso y los misterios báquicos, West 24-26. Por otra parte, que a Filolao se le atribuyera una obra demoninada *Bacchae*, que casi con certeza contenía material auténtico –DK 44 B17-19; Burkert 268-269; Huffman 16 y 418 con Kingsley (1994f)–, ha hecho que más de uno se sonrojara. Burkert sugirió que el nombre era un «sustituto tardío y romántico» del título original, *Sobre la naturaleza* (269 n. 148), pero, incluso si anduviera en lo cierto, resta la cuestión sobre el contenido de la obra original o sobre la naturaleza de la tradición de Filolao que justificaría un título así. A nadie se le ha pasado por la cabeza rebautizar la *Física* aristotélica con el nombre

de *Bacchae*. De hecho, no hay duda alguna de que debemos considerar muy seriamente la relación entre el elemento filolaico y el elemento báquico: véase G. Pugliese Carratelli, *PP* 29 (1974), 143, Feyerabend 21, y, para los misterios báquicos y el pitagorismo, capítulo 17 más abajo.

51. Burkert (1982), 17-18, con refs. Cf. también C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Assen, 1966), 238 y n. 2; Dodds 165 n. 59. Para entender la relevancia de este trasfondo social respecto al pasaje del *Menón*, cf., por ejemplo, K. Ziegler, *RE* xviii/1. 1381 n. 1; Long 69.

52. «Como yo mismo he oído decir de boca de un sabio» (*Gorg.* 493a), «como recuerdo haber escuchado de boca de cierto sabio» (*Rep.* 583b); capítulo 9 nn. 23, 36. Para la fecha del *Menón* en relación con el primer viaje de Platón a Italia y Sicilia, véase R. W. Sharples, *Plato: Meno* (Warminster, 1985), 3. La identidad pitagórica de los hombres y mujeres puede deducirse a partir del contexto inmediato del propio *Menón* (Cameron 69-76).

53. Cf. sobre todo *Iam.* *VP* 88 y 198, con Burkert 90-91, 135.

54. 81a, εἰσὶ τῶν ἱερῶν τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὄσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷος τ' εἶναι διδόναι.

55. Así, por ejemplo, W. J. Verdenius, *Mnemosyne*, 10 (1957), 294.

56. *Menón* 81b-c = *Pi.* fr. 133. Para pitagóricos, sacerdocio y ritual, cf., por ejemplo, *Hdt.* 2.81; Isócrates, *Busiris* 28; Eudoxo, fr. 325 Lasserre; *D. L.* 8.33 *ad fin*; *Iam.* *VP* 85; *Hipp. Ref.* 1.2.18; Boyancé 136-137; Burkert 127-131, 153-161, 174 y (1969), 23-24. Para las sacerdotisas de Perséfone, cf., por ejemplo, Zuntz 96 y n. 14. De acuerdo con el reciente interés por los misterios báquicos, se ha tendido a tachar de «báquicos» a los sacerdotes y sacerdotisas platónicos —así Feyerabend 17, en comparación con Henrichs, *ZPE* 4 (1969), 237-238; Graf 97-98. Primero, no obstante, es importante definir exactamente la manera en que debe entenderse el término: para el ala «escatológica» de la religión báquica, que se centraba en la relación entre Dioniso y Perséfone, véase *TGL* 3-16 (con las refs., *ibid.* 12, al *Fedón* platónico), y para la presencia de pitagóricos en este aspecto de la religiosidad báquica, más arriba, n. 50, más abajo, n. 57, capítulo 17.

57. *Pi.* *Ol.* 6.93-5, *Hdt.* 7.153, Griffith 172. Nótese que también Arquitas alude casi de pasada (pero demostrando su conocimiento del tema) a los misterios dionisiacos en fr. 1 (*DK* I, 35.2-5 = Bowen 80.38-40: para la autenticidad del pasaje, véase capítulo 11 n. 55); cf. también A.D. Trendall en *OMG* 175, Bowen 91 y más arriba, n. 50. Para el gobierno de Arquitas en Tarento y su intervención en todas las facetas de la vida de la ciudad, véase Willeumier 70; para los misterios de Perséfone y Dioniso en Tarento, *ibid.* 496-501, 502-511.

58. *Pap.* *Derv.* cols. 18.3-20.12 (cf. *Pl. Rep.* 364b-c); Burkert (1982), 5 («... invectiva contra aquellos que hacen de los ritos sagrados un arte, que se limitan a quedarse con el dinero de sus clientes y no les dan explicación

«...mientras dicen revelarles las cosas divinas»).

59. Cf. sobre todo Pap. Derv. cols. 18.3-19.7, 23.1-3 para el papel de la literatura a propósito de los rituales órficos, Burkert (1982), 8-9, (1983), 110, 119.

60. *Gorg.* 493a1-c3. Para «sabiduría» en cuanto capacidad para explicar imágenes (alegorización) y palabras (etimología) extrayendo su verdadero significado, cf., por ejemplo, *Crat.* 396c-e (σοφία), *Rep.* 509d (σοφίζεσθαι), *Ion.* VP 86 (ἐπισοφίζεσθαι; Burkert 174). Para el amplio espectro de significados y connotaciones que Platón quiso dar a los terminos *sophos*, *sophia* y sus derivados, cf. las observaciones de Ferrari, 234-235 n. 12. Ya en el tiempo de Platón alegoría y etimología eran de hecho inseparables: véase Woodhead 44-51; Buffière 60-65; Brisson 157-158; T. M. S. Baxter, *The Cratylus* (Leiden, 1992), 115-116.

61. Cf., por ejemplo, K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico* (Nápoles, 1984), 125-152.

62. S. Halliwell, *Plato: Republic* 10 (Warminster, 1988), 2-3. Para la *República* como mito, cf. 376d9-10 y 501e4 con Zaslavsky.

63. Cf. L. Brisson en *Le texte et ses représentations* (Études de littérature ancienne, 3; París, 1987), 121-128. Ello nos ayuda a explicar por qué resulta imposible mantener en el *Timeo*—texto que trata de la creación del universo— las distinciones teóricas entre mito, ciencia y argumento. Véase también *Tim.* 92c y *Crit.* 106a con las observaciones de W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias* (Leiden, 1977), 58-59.

64. Así, por ejemplo, Annas 119-122; H. R. Scodel, *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman* (Göttingen, 1987), esp. 165-5; F. Ferrari, 113-139 y 155; Sedley. Véase también más arriba, capítulos 7, 10; y más abajo, n. 70.

65. *Discursos* 7.11, 217a, οὐ παρέργως ἀλλὰ μετὰ τινος ἐμμελείας ἢ τῶν μύθων ἐγκαταμέμικται γραφή.

66. Así, por ejemplo, Brisson 152-159 («Refus de toute interpretation allégorique»).

67. *Rep.* 378d3-e3; *Phdr.* 229b4-230a6. Para la relación entre alegoría y etimología, véase más arriba, n. 60.

68. *Rep. loc. cit.*; Ferrari 11-12, 235 nn. 14-15.

69. *Hermes*, 119 (1991), 22-36.

70. *Ibid.* 24, 35. Blank se equivoca al afirmar que Sócrates considera el mito final del diálogo «como *logos* y no *mythos*» (cf. *Gorg.* 23a1-3; análogamente, Zaslavsky 195), pues, a su nivel más básico, la historia sí que es un mito: Platón se limita a decir que la historia no es tan sólo un mito. El efecto de todo ello no es el de reforzar la diferencia entre mito y lógica, sino de debilitarla—tal como Platón hace repetidas veces en otros lugares—. Cf. las observaciones de Dodds (1959), 376-377.

71. Blank, *óp. cit.* 24-5, con refs.
72. Zeller, *i/1*, 558 n. 2; Wilamowitz, *ii*, 89; Timocreón, fr. 6 Page (*PMG* §732); más arriba, capítulo 10 con n. 8.
73. Cf. *Gorg.* 449a7-8, 513c2 y 516c3, con las observaciones de Labarbe, 310-11 («... nuance d'ironie», «il lui a fallu ruser avec le poète...»). Para el estilo de cita y paráfrasis poética en Platón, véase capítulo 10 con nn. 56-57; para el préstamo y la variación literaria en general, capítulo 4 con nn. 25, 27. Dodds (1959), 301, defendió que el contexto de la frase original de Timocreón era muy diferente y Platón no tenía por qué referirse necesariamente a él. Pero, en primer lugar, la frase es casi idéntica y no puede tratarse de un error (cf. Page *ap. PMG* § 732) y, en segundo lugar, el efecto que producen las alusiones platónicas a Homero en otros pasajes del *Gorgias* depende precisamente de la incongruencia entre el contexto original y el contexto platónico (Labarbe, *loc. cit.*). La incongruencia es un rasgo habitual en muestras de ingenio de este tipo: cf. Bollack, *i*, 284-286.
74. 493a6-7, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον...
75. *Óp. cit.* 25-26, con refs. Cf. también Burkert (1968), 100. Véase además *Phdr.* 262d, con las observaciones de Ferrari a propósito de la ironía del pasaje (45-59).
76. Cf. Pap. Derv. Col. 23.1; *Crat.* 398c-d, 400c, 407c, 416b; LJS s.vv. παράγω II. 5, παραγωγή III.1, παραγωγός II.2a; Burkert (1968), 95 n. 4. La afirmación de Blank (*óp. cit.* 25) según la cual el verbo significa tan sólo «cambiar ligeramente» es sólo en parte cierta.
77. *Gorg.* 493a6-7.
78. Para idéntica atribución de un significado oculto por parte de un comentarista a un poeta cuya obra aquél está interpretando alegóricamente, expresada empleando exactamente el mismo verbo, cf. Pap. Derv. Col. 23.1-3 (τοῦτο τὸ ἔπος παραγωγὸν πεπότηται, καὶ τοῖς μὲν πολλοῖς ἀδηλόν ἐστιν τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδηλον ὅτι...). Para conocer la importancia del papiro de Derveni en relación con los mitos de Platón —y su interpretación—, véase capítulo 10 con las refs. en nn. 19, 23, 41.
79. Después de emplear la etimología para explicar el significado alegórico de la «jarra» mítica que no puede contener agua alguna (más arriba, n. 74), Platón hace uso del mismo procedimiento con la palabra «Hades» (τῶν ἐν Αἰδοῦ, τὸ αἰδῆς δὴ λέγων, 493b4-5) —como lo hace en *Phd.* 81c10-11; cf. también *Crat.* 403a5-7—. Para el uso de la etimología por parte de Platón, véase el análisis de Woodhead, 49-73.
80. Wind 236, citando, por ejemplo, a Ficino, *Op.* *ii*, 1137.38-41, 1425.50-51. Para Sócrates y «bromas serias», véase ya Cic. *Or.* 2.67.269-270; Vlastos 28-29.
81. Para el relato de un mito como juego: *Phdr.* 276e, Zaslavsky 183 n.

50. Para la dialéctica como juego: Parménides 137b, Fic. *Op.* ii. 1137-41, y cf. también Gorgias, *Helen* 21 (DK ii. 294.19-20), Huizinga 148-151.

82. *Leyes* 803c; comentarios y referencias en Huizinga 18-19, 26-27, 48, 145, 211-212.

83. i. 329 y n. 1.

## FUEGO CENTRAL

Nuestro análisis del mito del *Fedón* ha revelado por lo menos una cosa: la idea de enormes fuegos en las entrañas de la tierra aparece no sólo en los escritos de Empédocles, sino también en los pitagóricos occidentales que vivieron en el siglo V a.C. Esta conclusión nos obliga, a su vez, a abordar una de las cuestiones más enojosas de la historia de la filosofía griega, a saber, el problema del «fuego central» de los pitagóricos.

La más temprana alusión a la idea de un fuego central aparece en Aristóteles, en el que el concepto se atribuye vagamente a «italianos» o «pitagóricos».<sup>1</sup> Sin embargo, referencias posteriores –sin duda, a partir del testimonio de Teofrasto– relacionan la idea más concretamente con el nombre de Filolao, y no hay razón alguna para pensar que dicha atribución sea incorrecta.<sup>2</sup>

Los esbozos de la doctrina del fuego central, según se nos ha preservado en los escritos de Aristóteles y según se ha atribuido a Filolao en referencias posteriores, son muy precisos. Mientras que cosmologías más tempranas habían situado, por rutina, la tierra en el centro del universo, el

sistema en cuestión otorga el lugar central a un «hogar o chimenea» de fuego, rodeado por una serie de cuerpos que giran en torno a él en órbitas circulares a diferente distancia. Uno de estos cuerpos rotatorios es la tierra. El cuerpo más cercano al fuego central es la «contra-tierra» (*antichthōn*). Éste, como el propio fuego central, permanece siempre invisible a los habitantes de la tierra en que vivimos. El cuerpo inmediatamente siguiente es la tierra. Respecto al nombre «contra-tierra», se debe a la presencia de este cuerpo celestial misterioso «enfrente de» o «contra» (*anti-*) nuestra tierra mientras gira en su propia órbita más pequeña, manteniéndose siempre al mismo nivel que la tierra, entre nosotros y el fuego central.<sup>3</sup> Alejados de la tierra, en dirección opuesta, se situarían la luna, los cinco planetas y, finalmente, la esfera de las estrellas fijas.

Desde nuestro punto de vista, lo que resulta más sorprendente de este esquema es, lógicamente, que desplace la tierra de su posición central. En este sentido, dicho esquema parece anunciar la teoría heliocéntrica moderna. El propio Copérnico incluyó a Filolao entre sus predecesores. El sistema de Filolao ha merecido elogios recientemente («atrevido salto hacia delante de la imaginación científica»)<sup>4</sup> Sin embargo, si lo analizamos con más cautela, advertimos que el esquema carecía de pretensiones científicas en el sentido moderno del término. Filolao (y la doctrina astrológica a él asociada en las fuentes antiguas) debía su conocimiento de los cinco planetas a Babilonia.<sup>5</sup> Pero no existe una idea en la cosmología babilónica que equivalga a la contra-tierra o fuego central de Filolao. Nada parece haber que justifique la existencia de uno u otro en primer lugar; que ambos nos resulten además tan remotos tiende a relegarlos —junto a todo este aspecto de la teoría cosmológica de Filolao— al territorio del «misterio» y del «mito».<sup>6</sup> Calificar la teoría de científica no sólo es erróneo, sino que es engañarse a uno mismo, porque la cuestión fundamental es plantearse cómo y por qué este aspecto de la teoría pasó a ser formulado.

Desde la Antigüedad se ha intentado repetidas veces, de manera más o menos seria, contestar a esta pregunta. Lo que resulta más sorprendente de dichos intentos es su falta de entusiasmo y su incapacidad de evaluar las pruebas al respecto con el cuidado y atención que merecen. Aristóteles intentó, ya en su *Metafísica*, explicar la falta de cualquier justificación de carácter empírico para postular la existencia de una contra-tierra o de un fuego central, sugiriendo que dichas entidades sólo servirían para redondear, en el místico número diez, la cifra de cuerpos celestiales en movimiento. A simple vista la sugerencia aristotélica no parece tan descabellada. Pero un análisis más detallado demuestra que este autor no está sino empleando su habitual tono burlesco para con los presocráticos, y que en sus palabras no hay voluntad alguna de entender el sistema por ellos esbozado.<sup>7</sup> Además, incluso si no fuera así, resultaría obvio que la explicación aristotélica no nos aclara nada. El sistema de Filolao presenta un total de once cuerpos celestiales (incluyendo la esfera de las estrellas fijas), no diez. Teniendo en cuenta, además, la importancia de los números nueve y diez para los pitagóricos, desde el punto de vista del simbolismo místico tendría mucho más sentido incluir nueve cuerpos en movimiento en torno a un décimo que está fijo, que diez cuerpos giratorios alrededor de un undécimo cuerpo también en movimiento.<sup>8</sup> En otras palabras, el criterio numérico-simbólico serviría para explicar la existencia de un sistema planetario que incluyera la contra-tierra o el fuego central, pero resulta totalmente inútil para explicar la de un sistema que incluyera los dos.

Se ha encontrado otro indicio de la peculiar estructura del esquema en una afirmación de Aristóteles en otro lugar de su obra. En el *De caelo* aborda la cuestión del emplazamiento de la tierra en el universo, y cita el punto de vista de «italianos» o «pitagóricos», para quienes el punto central del cosmos no lo ocuparía la tierra, sino un fuego central. Pasa a continuación a ofrecer la siguiente argumentación en defensa de su punto de vista: el centro es un lugar honorable,

«aquello que ocupa un lugar honorable es digno de honor, el fuego es más honorable que la tierra, de manera que el fuego –y no la tierra– debe ocupar el centro del universo. Este tipo de argumento ha sido aceptado con seriedad por toda una serie de críticos modernos que han visto en él tanto expresión de ideas pitagóricas como el motivo que dio lugar a la formulación del sistema de Filolao tal como lo conocemos actualmente. Sin embargo, de las palabras del propio Aristóteles hay una cosa que está perfectamente clara: nuestro filósofo atribuye la creencia en la honorabilidad del centro no a los pitagóricos, sino a «otros», a los que, de manera nítida, distingue de aquéllos. De este modo, tras esbozar los principios básicos del esquema pitagórico de contra-tierra y fuego central, lo que pasa a decir es:

Hay muchas otras personas (πολλοῖς ἑτέροις) que quizá estén de acuerdo en que no es correcto atribuir a la tierra la región central –se trata de personas que pretenden probar los argumentos teóricos, más que los fenómenos. *Pues creen* que al ser más honorable cabe atribuirle la posición más honorable. El fuego es más honorable que la tierra, una posición limitante es más honorable que una posición intermedia, y el extremo y el centro son ambos límites. De todo ello concluyen que el fuego, y no la tierra, está situado en el dentro del universo esférico. *Por su parte, los pitagóricos afirman que...* (ἔτι δ' οἱ γε Πυθαγόρειοι...)<sup>9</sup>

No hay duda alguna de que lo que aquí tenemos es un claro paréntesis en el que Aristóteles deja brevemente a un lado a los pitagóricos e introduce ideas sostenidas por otros filósofos. Al iniciar y acabar la digresión, Aristóteles indica claramente en qué momento deja de hablar de los pitagóricos y en qué momento vuelve a ellos.<sup>10</sup> No hay afirmación alguna en la cita aristotélica que nos explique la teoría pitagórica –tan sólo podemos deducir que los detalles mencionados en el paréntesis *no* representan ideas que Aristóteles consideraba pitagóricas.<sup>11</sup>

¿Quiénes son, pues, esos «muchos otros»? Ya en la Antigüedad esta pregunta sonrojó a más de uno. Los comentaristas de Aristóteles no conocían a nadie, salvo Pitágoras, que fuera capaz, antes de Aristóteles, de concebir que la tierra pudiera ser desplazada del centro del cosmos. Como resultado de ello, algunos propusieron que los «otros» mencionados por Aristóteles ni siquiera existían, y que la cuestión carecía de sentido: éste se había limitado a formular ciertas proposiciones que atribuyó a otros —a excepción de Pitágoras— basándose en conjeturas e hipótesis. La misma idea ha sido resucitada, con ardor, por Cherniss.<sup>12</sup> Sin embargo, mientras que la afirmación inicial de Aristóteles («hay muchas otras personas que *quizás* estén de acuerdo») no deja de ser hipotética, nada hay de hipotético en las afirmaciones que siguen a propósito de aquellos que creen que lo que es más digno de honor merece el lugar más honorable. No puede negarse que en este pasaje Aristóteles se esté refiriendo a personas determinadas.<sup>13</sup> Por otra parte, debemos ser cautos a la hora de examinar las afirmaciones de Aristóteles a propósito de los puntos de vista de filósofos anteriores a él. Con demasiada frecuencia el Estagirita se deja llevar por su costumbre de atribuir a sus predecesores actitudes y puntos de vista dogmáticos que aquéllos no mantenían, simplemente mediante un procedimiento de extrapolación a partir de puntos de vista a los que los predecesores de Aristóteles sí que se adherían con mayor o menor firmeza.<sup>14</sup> En estos casos, esta peculiar mezcla de hipótesis y aseveración empleada por éste resulta instructiva y nos permite delimitar aquello que podemos deducir con seguridad acerca de las personas en cuestión. Los «muchos otros» creían —como artículo de fe— que aquello que es más digno de honor merece el lugar más honorable. Y, sin embargo, lo único que podemos agregar es que quizá jugaron con la posibilidad de que dicho principio requiriera desplazar la tierra de su posición tradicional en el centro del universo, pero sin que ello supusiera postular un punto de vista no geocéntrico.

En realidad, adivinar la identidad de dichas personas no resulta en absoluto difícil. Una y otra vez, a lo largo de su obra, Aristóteles empareja a los pitagóricos con los seguidores de Platón. Lo hace precisamente en el pasaje de *De caelo* inmediatamente posterior a los que venimos analizando.<sup>15</sup> No se trataba de un procedimiento arbitrario, sino que reflejaba hasta qué punto Aristóteles creía que el platonismo estaba históricamente en deuda con el pitagorismo.<sup>16</sup> Más concretamente, Aristóteles combina alusiones a puntos de vista pitagóricos con una rápida referencia a Espeusipo—quien, en cuanto sobrino y sucesor de Platón, gozaba de mucho prestigio en el seno de la Academia—.<sup>17</sup> No hay tampoco nada arbitrario en dicho proceder. Espeusipo tenía contacto regular con los pitagóricos. Escribió además un texto sobre numerología pitagórica que lo sitúa en una tradición que lo une estrechamente a Filolao. En el seno de la Academia desempeñó además un papel muy destacado en la transformación y modernización de la doctrina pitagórica, casándola con el platonismo de su tiempo.<sup>18</sup>

Otras indicaciones apuntan exactamente en la misma dirección. Ni que decir tiene que la referencia aristotélica a «personas que se basan para ello no tanto en los hechos que han observado cuanto en sus propios razonamientos» a quien mejor corresponde es a los seguidores de Platón.<sup>19</sup> Contamos también con dos referencias, en Plutarco, sobre la Academia platónica. Según una de ellas, para la que éste se basa en la autoridad de Teofrasto, hacia el final de su vida Platón llegó a arrepentirse por haber situado la tierra en el centro del universo, porque pensaba que no merecía ocupar dicho lugar (ὡς οὐ προσήκουσαν τῆι γῆι τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός). La segunda referencia, relacionada a su vez con la primera, repite la información transmitida en la referencia anterior, añadiendo que Platón se mostraba reacio a situar la tierra en el centro porque no estaba entre las partes «más honorables» del universo (οὐ τῶν τιμωτάτων τοῦ κόσμου μορίων ὑπάρχειν).<sup>20</sup> Ambas referencias han sido motivo de

polémica durante largo tiempo, y la crítica se ha esforzado por minusvalorarlas atribuyendo la responsabilidad a Plutarco o a Teofrasto, o a ambos, por haberse equivocado.<sup>21</sup> Sin embargo, no nos podemos deshacer de las pruebas con tanta facilidad. Plutarco no era estúpido y conocía a fondo los textos de Teofrasto.<sup>22</sup> Por su parte, éste sabía más de lo que nos podemos imaginar acerca de cambios de bando y otras tramas en el seno de la Academia. Los escépticos tienen razón en una cosa: debemos tener en cuenta los doce años transcurridos entre la muerte de Platón y la llegada de Teofrasto a Atenas.<sup>23</sup> Durante este período de tiempo, la reinterpretación de Platón a cargo de sus seguidores había crecido rápidamente, cosa que, inevitablemente, creó dificultades de diverso tipo. Por obvias razones, la Academia —especialmente Espeusipo— parece aprovechar cualquier oportunidad para citar la autoridad de Platón en defensa de sus nuevas ideas, que, por sí mismas, muestran una marcada tendencia a armonizar los textos platónicos y la tradición pitagórica.<sup>24</sup> Todo ello resulta fundamental para ayudarnos a determinar hasta qué punto las referencias de Plutarco reflejan una verdad histórica. Mientras que dichas referencias podrían indicar que, hacia el final de su vida, Platón expresó sus dudas acerca del punto de vista geocéntrico tradicional en el seno de debates orales que tuvieron lugar en su escuela, lo que de aquéllas podemos deducir con cierto grado de seguridad es que el esquema de Filolao contaba con abogados más o menos serios en el seno de la Academia de fines de la década de 340 y principios de la década de 330.<sup>25</sup> Todo ello tiene, por supuesto, una relación directa con los «otros» aristotélicos. Incluso ahora resulta fácil entender la sorpresa de los comentaristas aristotélicos a propósito de la identidad de las personas en cuestión: es bien conocida la dificultad con que accedieron a las ideas que se discutían en el seno de la primera Academia —y en particular a la filosofía de Espeusipo.<sup>26</sup>

La cuestión no queda, sin embargo, zanjada. Contamos con testimonios que confirman la identidad de las personas

en las que piensa Aristóteles en la sección del *De caelo* citada más arriba. En primer lugar, al final del *Critias*, el propio Platón describe el centro del universo como el lugar «más honorable»: precisamente el punto de vista expuesto en el paréntesis de Aristóteles.<sup>27</sup> En segundo lugar (y ello resulta más significativo), contamos con otro pasaje que ya no supone —como en el caso del *Critias*— que el centro del universo es un lugar de especial honor, sino que hace de esta teoría un artículo de doctrina. El autor en este caso no es Platón, sino Espeusipo; la autoridad acerca de lo que dice Espeusipo, Teofrasto. El paralelismo con el pasaje del *De caelo* aristotélico, incluso de manera literal, resulta inequívoco.<sup>28</sup> «¿Cómo es que una doctrina que Aristóteles atribuye a los pitagóricos..., Teofrasto la atribuye a Espeusipo?»<sup>29</sup> La respuesta no es sino lo que ya vimos al principio: Aristóteles no atribuye la doctrina a los pitagóricos. La atribuye a «otros» que pudieron haber sido seguidores de Platón —en primer lugar, al propio Espeusipo, autoridad platónica y reintérprete de la doctrina pitagórica.<sup>30</sup>

Hasta aquí hemos aprendido algunas cosas acerca de las ideas e interpretaciones que circulaban entre los primeros seguidores de Platón. Sobre los motivos que llevaron a la formulación del sistema de Filolao, sabemos, en cambio, muy poco. Existe, sin embargo, otra línea de investigación que promete mejores resultados —por más que, tal como veremos, pronto se desvanece por falta de pruebas sólidas.

Este acercamiento se inicia con la siguiente observación: el esquema cosmológico de un fuego central en el centro del universo resulta mucho más fácil de entender tan pronto como postulamos la existencia de un sistema geocéntrico anterior, un sistema donde el fuego central sigue ocupando el centro del universo pero está al mismo tiempo contenido dentro de la propia tierra. Se han encontrado argumentos a favor de la existencia de esta cosmología precedente en Empédocles. Tal como sabemos, fue este filósofo quien

postuló la existencia de fuego en el centro de la tierra. Mantuvo también estrecho contacto con los pitagóricos de Occidente anteriores a Filolao. Si dicha referencia a Empédocles fuera correcta, ello significaría que podríamos rastrear la idea –pitagórica y empedoclea– de un fuego central en las raíces de los fenómenos volcánicos de Sicilia y de la Italia meridional.<sup>31</sup> Siguiendo dicha línea de investigación llegamos a la posibilidad de que una teoría cosmológica precedente de un fuego central dentro de la tierra fuera reformulada por alguien –con certeza, el propio Filolao– que proyectó este fuego fuera de la tierra y a los cielos circundantes, de igual modo que en el pitagorismo anterior y posterior a Platón nos encontramos con rasgos tradicionales del mundo subterráneo que han sido proyectados desde su emplazamiento original a su nuevo dominio en el cielo.<sup>32</sup> De hecho, tal como veremos después, la comparación entre el fuego central y el mundo subterráneo resulta ser más que una analogía.

La idea de que el fuego central que encontramos en el sistema de Filolao estaba situado primero en las entrañas de la tierra cuenta con probabilidades. Se ha cuestionado que los pitagóricos llegaran a coincidir con Empédocles en postular la existencia de fuego dentro de la tierra.<sup>33</sup> Sin embargo, nuestro análisis del mito del *Fedón* ha demostrado que la idea de vastos fuegos en el centro de la tierra se encontraba no sólo en Empédocles, sino también en los pitagóricos de Occidente de fines del siglo v a.C.<sup>34</sup> No podemos ir más allá. Pero no olvidemos la información que nos proporciona un pasaje de uno de nuestros cuatro comentaristas de Aristóteles: Simplicio. En ese pasaje, inmediatamente después de citar la descripción aristotélica del sistema de Filolao, Simplicio pasa a afirmar que «los más auténticos» pitagóricos defendieron la idea, con análoga terminología, de un fuego central, y al mismo tiempo sostuvieron puntos de vista geocéntricos en los que el fuego central ocupaba el centro de la tierra. También Proclo y

Damascio hablan del fuego central pitagórico que arde en el centro de la tierra.<sup>35</sup> Sin embargo, Burkert señala que el sintagma «los más auténticos» empleado por Simplicio, no se basa en la autoridad de Aristóteles, sino que constituye una expresión plenamente consciente por parte de Simplicio, quien modifica así de manera deliberada el esquema de Filolao descrito por el propio Aristóteles. Burkert llama también la atención sobre la actitud de autores como Proclo o Damascio, que, de manera interesada, tienden a modificar ideas pitagóricas precedentes para armonizarlas con sus propios puntos de vista acerca de un universo geocéntrico. Burkert concluye que la versión geocéntrica de la teoría del fuego central no puede ser anterior al esquema de Filolao, sino posterior a Aristóteles.<sup>36</sup> Pero ello es también especular e ir más allá de las pruebas de que disponemos. A la hora de tratar de la cronología de las ideas pitagóricas relativas al cosmos es esencial tener en cuenta que no parece que haya habido una postura ortodoxa a la cual todos los pitagóricos se adhirieran. Sobre todo durante el siglo V a.C., la regla parece haber sido una pluralidad de interpretaciones diferentes —que a menudo se excluían mutuamente— de determinados aspectos o temas cosmológicos fundamentales: interpretaciones que, pese a sus diferencias, coexistían unas con otras.<sup>37</sup> Todo ello hace muy difícil hablar de una clara genealogía de ideas pitagóricas «más antiguas» y «más recientes». En el caso de las referencias de Simplicio, de Proclo o de Damascio, no hay razón para pensar que lo que afirman no deba ser una reformulación postaristotélica de ideas que preceden a Aristóteles, Platón y Filolao. Negarlo sería ofrecer una visión excesivamente simplista de la historia del pitagorismo. Además, tal como hemos advertido varias veces en los capítulos precedentes, las ideas pitagóricas citadas por los neoplatónicos y a menudo tachadas de «tardías» resultan ser, si las examinamos con atención, mucho más antiguas de lo que se ha pensado. En resumen, lo más probable es que, al principio, el fuego central de los pitagóricos sí que

estuviera en el centro de la tierra. Sin embargo, las pruebas de que disponemos nos impiden ser más concretos y no son lo suficientemente consistentes como para permitirnos aventurar las razones por las que este fuego central pudo ser proyectado fuera de la tierra, hacia los cielos. La esencia del esquema de Filolao sigue siendo un misterio.

He aquí, por tanto, hasta dónde han llegado las discusiones y el análisis del sistema de Filolao: a ninguna parte. La escasez de resultados, pese a la ingente literatura sobre la materia, además del carácter prácticamente insuperable de los problemas que el sistema conlleva, resulta tan chocante que, hace unas décadas, se llegó a afirmar que «quizás haya que temer más las nuevas perspectivas que esperar algo bueno de ellas».<sup>38</sup> De hecho, la respuesta ha estado mirándonos a los ojos todo el tiempo. Simplemente no hemos dirigido la vista en la dirección correcta.

Activo en la Alejandría del siglo III d.C., Anatolio inicia su obra sobre las propiedades simbólicas de los números 1 a 10 con una serie de observaciones sobre la propiedad de la mónada o número uno. Señala Anatolio que, en términos espaciales, para los pitagóricos la mónada equivalía al centro, mientras que, en términos temporales, equivalía al momento presente. A continuación añade:

Afirmaban también que en el centro de los cuatro elementos yace un determinado cubo ígneo unitario, y que Homero también conocía su emplazamiento central cuando dijo:

«Su profundidad desde el Hades es como del cielo a la tierra».

Con los pitagóricos parecen haber coincidido en este punto Empédocles, Parménides y la mayoría de los sabios antiguos, pues todos señalan que la naturaleza monádica ocupa el emplazamiento central (como si se tratara de un hogar o de una chimenea) y mantiene el mismo lugar gracias a su equilibrio (*διὰ τὸ ἰσόρροπον*).

Y también Eurípides, hablando en calidad de discípulo de Anaxágoras, alude a la tierra de la siguiente manera:

«Aquellos que son sabios entre los mortales te consideran su hogar».<sup>39</sup>

La secuencia de ideas de este pasaje puede parecernos quizá demasiado confusa. Anatolio pasa sin solución de continuidad de una teoría pitagórica acerca de la posición central del fuego en el cosmos, a través de Empédocles y Parménides, a las ideas de Eurípides sobre la tierra como centro del universo. Pero resulta esencial entender la naturaleza y finalidad del texto de Anatolio y no juzgarlo por lo que no es. Éste no estaba escribiendo un texto continuo, compuesto de argumentos consistentes desde el punto de vista lógico, sino presentando una antología de teorías filosóficas sobre cada uno de los números de los que trata. A nosotros nos corresponde extraer de lo que afirma la información que puede resultarnos útil. Tachar su tratamiento de «superficial y confuso» es malinterpretar el género en que escribía.<sup>40</sup> Y este malentendido deviene especialmente peligroso cuando tiene como resultado la imposición de coherencia en las pruebas de Anatolio, coherencia de la que simplemente carece. Una y otra vez se ha cometido el error de suponer que los pitagóricos, Empédocles, Parménides y Eurípides aparecen citados todos juntos porque comparten la creencia en una tierra con un núcleo de fuego que ocupa el centro del universo.<sup>41</sup> De hecho, las palabras de Anatolio dejan a las claras que para los pitagóricos la sustancia central es el fuego («en el centro de los cuatro elementos»), no la tierra, mientras que «para la mayoría de los sabios antiguos» la sustancia central es la tierra y no el fuego: aquello que, según esos sabios, «mantiene el mismo lugar gracias a su equilibrio es claramente la tierra central»<sup>42</sup> y no un fuego en ella encerrado —fuego que podría ser mantenido en el mismo lugar gracias a la tierra que lo contiene, y no gracias

a fuerzas de equilibrio—. Estas discrepancias en cuanto a la doctrina no preocupaban a Anatolio, cuyo interés era precisamente citar cuantos más puntos de vista acerca de la existencia de una única sustancia en el centro de la tierra, fuera cual fuera ésta, tierra o fuego. En pocas palabras, nada impide concluir que, junto al punto de vista tradicional de un universo geocéntrico, Anatolio ha introducido también la teoría típicamente pitagórica de un fuego central que reemplazaría la tierra en el centro del cosmos.

Ello significa lógicamente que las ideas de Empédocles, Parménides y Eurípides no nos ayudan en nada a entender el esquema no geocéntrico al que Anatolio se refiere con tanta brevedad. Pero hay un dato que sí puede ayudarnos: la cita de Homero. Pese a los límites del género que practicaba, Anatolio no pudo haber conferido a dicha cita mayor prominencia o importancia, al afirmar que «los pitagóricos» citaban el verso homérico para explicar y defender su teoría. Sin embargo, ningún estudioso moderno se ha planteado qué finalidad cumple aquí esta cita y qué significa su presencia en este pasaje.<sup>43</sup> Basta tan sólo plantearse la pregunta, y la respuesta surge enseguida. «Su profundidad desde el Hades es como del cielo a la tierra»; es la manera que tiene Homero de situar y describir el Tártaro.<sup>44</sup> Por tanto, si estas palabras se aplican —como sucede en el pasaje de Anatolio— al fuego central de los pitagóricos, la consecuencia inevitable es que este fuego central *está siendo identificado con el Tártaro*. Ambos son intercambiables: el Tártaro es el fuego central, y el fuego central es el Tártaro.

Hagamos ya una observación al respecto: la identificación del Tártaro y del fuego central que debe deducirse del pasaje de Anatolio es algo más que una suposición absurda o arbitraria. Como hemos visto muchas veces, los griegos de Occidente asociaban el Tártaro con el fuego —el fuego en las entrañas de la tierra—. Encontramos dicha asociación en Píndaro, en el contexto de la geografía de Campania y Sicilia, y también en el *Fedón* platónico en relación con el

Étna; a partir del testimonio del *Fedón*, podemos concluir que los pitagóricos del Occidente griego anteriores a Platón la conocían bien. La única diferencia en el pasaje de Anatolio, que constituye también la diferencia en el esquema cosmológico de Filolao, es que el fuego central ya no arde dentro de la tierra, sino, solo, en el centro del universo. Es ésta la diferencia, por lo demás crucial, que queda por explicar. Y, como veremos, el pasaje de Anatolio nos permite entenderla.

Según la cita de Homero reproducida por Anatolio, la profundidad del Tártaro es «como del cielo a la tierra». Ello implica la siguiente disposición cósmica, de arriba abajo: el cielo, la tierra, el Hades y, finalmente, el Tártaro. Cuando aplicamos esta disposición al esquema de Filolao, aparece toda una interesante serie de correspondencias. La correspondencia entre el cielo y la tierra homéricos con el cielo y la tierra de Filolao es obvia. Por su parte, el Tártaro homérico, como hemos visto, corresponde claramente al fuego central. El Hades de Homero, encima del Tártaro pero debajo de la tierra, sólo puede corresponder a una cosa: la contra-tierra de Filolao, sobre el fuego central pero debajo de la tierra. La correspondencia entre el fuego central y el Tártaro, tal como hemos observado, tiene pleno sentido, si bien puede que parezca menos fácil explicar la correspondencia que nos queda, entre la contra-tierra y el Hades. Sin embargo, no existe en realidad dificultad alguna al respecto. En primer lugar, se advertirá que el rasgo más prominente de la contra-tierra de Filolao es su invisibilidad — rasgo que comparte con el Hades—. <sup>45</sup> En segundo lugar, como el Hades, la contra-tierra se distingue también por albergar habitantes a los que no podemos ver desde nuestra propia tierra. <sup>46</sup> Y, en tercer lugar, el propio nombre «contra-tierra», *antichthōn*, nos arrastra hacia el mundo de las ideas míticas que yacen detrás de la fachada aparentemente «científica» del sistema filolaico. Contrariamente a lo que se suele pensar, dicho nombre no puede haber sido acuñado para describir un

cuerpo planetario que actúa como contrapeso a nuestra tierra, por la sencilla razón de que el cuerpo en cuestión no realiza dicha función dentro del esquema de Filolao.<sup>47</sup> El nombre lo podemos explicar a partir de un pormenor al que hemos hecho referencia más arriba: que la «contra-tierra» haya mantenido su posición enfrente de nuestra tierra durante su órbita alrededor del fuego central. Pero dicha explicación no nos ayuda a entender el origen del nombre o de la idea. Por otra parte, en su sentido literal de «contra-tierra», el término también evoca la idea de una tierra a la inversa, una especie de tierra alternativa, una tierra reflejada o espejo que representa el Otro Mundo: el mundo de los muertos. Burkert ha advertido la connotación del término, rastreando en la mitología griega el motivo de un mundo «alternativo» y estableciendo interesantes comparaciones que arrojan luz sobre la contra-tierra de Filolao. No es el primero al que ha sorprendido la correspondencia, por lo demás obvia, entre algunos rasgos de la contra-tierra y el concepto tradicional griego del Hades.<sup>48</sup> A estas observaciones podemos añadir otro pormenor. Una variante pitagórica del esquema de Filolao, que conocemos desde época alejandrina, postulaba una visión geocéntrica del universo que identifica la contra-tierra no con un cuerpo invisible, sino con la luna. Pero las mismas fuentes que dan cuenta de esta variante también explican que a la contra-tierra lunar se la identificaba con el Hades.<sup>49</sup> Es posible que la contra-tierra fuera transpuesta, pero, adonde quiera que se moviera, el Hades mítico también se movía.

Una vez más, como en el caso de la correspondencia entre Tártaro y el fuego central, la cita homérica de Anatolio apunta en la dirección acertada y, al mismo tiempo, nos revela toda una nueva dimensión para nuestro conocimiento del sistema de Filolao. Sin embargo, puede parecer que la explicación de un fuego central que correspondería al Tártaro y de una contra-tierra que correspondería al Hades es demasiado perfecta. Así que, antes de pasar a otras cosas,

quizá convenga una confirmación definitiva al respecto. Para ello hemos de volver a Aristóteles.

Del cotejo de nuestras fuentes —en este caso, testimonios del propio Aristóteles o información por él filtrada— resulta claro que, en el sistema de Filolao que venimos examinando, el fuego en el centro del universo se denominaba de dos maneras. Por un lado, «prisión de Zeus» o «centinela de Zeus» (Διὸς φυλακή); por otro, «torre de defensa de Zeus» (Ζανὸς πύργος).<sup>50</sup> Empecemos con «prisión de Zeus» o «centinela de Zeus»: parece que nadie se ha planteado nunca el verdadero significado de dicho título. La razón es, en realidad, muy sencilla. La idea «centinela de Zeus» no expresa nada, pero en la mitología griega la prisión o cárcel de Zeus (Διὸς φυλακή) es el Tártaro. En su *Teogonía*, Hesíodo insiste en el papel crucial del Tártaro, en cuanto prisión bien guardada en la que Zeus arroja a sus enemigos tradicionales, los Titanes.<sup>51</sup> En la *Teogonía*, a los guardianes de la prisión se los menciona por su nombre, y la expresión hesiódica «centinelas de Zeus» (φύλακες Διός) corresponde exactamente a la expresión pitagórica «prisión de Zeus» (φυλακή Διός).<sup>52</sup> Ferécides ofrece otra versión, en la que diversos seres mitológicos vigilan la prisión de Zeus. Pero la prisión es, también en este caso, el Tártaro, y la raíz del verbo empleado por Ferécides en este contexto para denotar «guardar» o «vigilar la prisión» (φυλάσσοσι) es la misma que la de los sustantivos que encontramos en los contextos pitagórico y hesiódico.<sup>53</sup> Sea cual sea el relato mitológico que sigamos, no hay duda del significado que, para un pitagórico del siglo V inmerso en el imaginario de la tradición mitológica griega, pudo haber tenido la idea de «prisión de Zeus».

Examinemos la otra expresión, «torre de defensa de Zeus». Dicha estructura (πύργος) debe ser entendida en cuanto parte de una muralla o pared de defensa; la palabra griega en cuestión se usa a menudo como sinónimo de los términos que habitualmente designan las paredes defensivas

de una fortificación (τείχος, ἔρκος).<sup>54</sup> De nuevo no existe duda alguna acerca del significado de la alusión pitagórica a la muralla fortificada de Zeus. El propio pasaje de la *Teogonía* recién mencionado describe de manera detallada la pared defensiva y las famosas puertas que encierran la prisión de Zeus: el área conocida con el nombre de Tártaro.<sup>55</sup> Cada una de las expresiones empleadas por los pitagóricos no es sino una manera alternativa de aludir a la misma región mítica. Y, para juntar todas las piezas del rompecabezas, advirtamos que el verso homérico citado por Anatolio por su interés para el fuego central pitagórico constituye la culminación del famoso discurso de Zeus en el que el padre de los dioses se jacta de poder enviar a la prisión del Tártaro a todo aquel del que él desee deshacerse.<sup>56</sup> En resumen, la cita de Anatolio ya no sigue siendo un mero testimonio único de las ideas que conforman el sistema de Filolao, sino que se empareja perfectamente con los nombres empleados para designar el fuego central, que nos han llegado a través de Aristóteles. Las dos fuentes —Aristóteles y Anatolio— se corroboran, confirman y aclaran mutuamente. Sea cual sea el punto de partida, llegamos a la misma conclusión: el fuego central de Filolao no es sino el Tártaro de la mitología griega.

Es hora de analizar las consecuencias de lo que hemos ido viendo. La capacidad esclarecedora del verso homérico citado con tanto juicio por Anatolio no es algo fortuito. Al contrario, el verso constituye la clave para la interpretación del trasfondo mítico del sistema de Filolao, así como de su origen. Quiere ello decir que la referencia a Homero no puede ser simplemente el producto de una mente poética ocupada en la interpretación del sistema original, sino que tuvo que haber desempeñado un papel fundamental en la evolución del propio esquema. Puede parecer una conclusión sorprendente, pero no lo es en absoluto cuando reconstruimos la génesis del sistema a partir de las pruebas de que disponemos.

Para una conciencia lo suficientemente influida —como lo estaba Filolao— por el alud de información acerca del conocimiento de los planetas en la cultura babilónica como para advertir la necesidad de revisar, de manera radical, ideas griegas tradicionales sobre la cosmología,<sup>57</sup> y para una conciencia dispuesta a ver los poemas homéricos como textos que contienen pasajes capaces de revelar un significado profundo si se los interpreta con cuidado y respeto, la descripción del Tártaro que leemos en la *Iliada* constituía un testimonio muy significativo. Las palabras de Zeus a propósito del Tártaro («su profundidad desde el Hades es como del cielo a la tierra») bastaban para inspirar —y autorizar— una nueva visión del universo: una «planetarización» del cosmos que ni siquiera se detuvo en la propia tierra. Es importante advertir que no había necesidad de interpretar de manera imaginativa el pasaje en cuestión. Al contrario, como en los ejemplos más sorprendentes de interpretación alegórica y metafísica de textos de las Escrituras —griegos, judíos, cristianos o islámicos—, se trataba tan sólo de interpretar las palabras del texto de manera literal. El Tártaro aparece representado yaciendo a una enorme distancia debajo de Hades, mientras que en la poesía griega el Hades tiende a aparecer no en la tierra, sino debajo de ésta.<sup>58</sup> La enorme distancia entre la tierra y el Tártaro según la representación de Homero y Hesíodo dio lugar, inevitablemente, a intentos de explicar tamaños espacios recurriendo a un modelo planetario. Concluir que los fuegos del Tártaro —tan conocidos por los pitagóricos de Occidente— ardían no sólo bajo la superficie de la tierra, sino en el interior de ésta, a una distancia considerable de la superficie, difícilmente podía ser más lógico, o más fiel a las palabras de los poetas. Y, claro está, cuanto más alejamos la tierra del Tártaro, más difícil (por no decir imposible) resulta situar a los dos en el centro del universo. Mantener la tierra en el centro ya no era posible. Ello requeriría, lógicamente, la existencia de un Tártaro giratorio, pero que girara siempre en órbita alrededor de la tierra suponía que ya no podía per-

manecer «debajo» de nosotros —como los poetas dicen que hace—.<sup>59</sup> Requeriría también un Tártaro giratorio que, por la misma razón, debería ser visible, pero nunca lo es. Por otra parte, trasladar los fuegos del centro de la tierra a una nueva posición, aislados en el centro del universo, suponía preservarles su papel fundamental de hogar invisible y central —fuentes no sólo de destrucción, sino también de vida y creación—.<sup>60</sup> E, inevitablemente, cuanto más se aleja la tierra de ese fuego central, terrible pero capaz de generar vida, más queda reducida su importancia a un mero planeta orbital.

El razonamiento es despiadadamente simple, y la visión que lo inspiró, aún más simple. Visto desde esta perspectiva, el sistema de Filolao puede definirse como un producto del proceso de «orientalización» de Homero, toda vez que un pasaje de la *Iliada* permite forzar, hasta los límites de la lógica, una conciencia planetaria heredada de Babilonia. La primera muestra del desplazamiento de la tierra desde su posición en el centro del universo se debió a influencias de corte oriental. Pero fue el resultado de la modificación de influencias orientales por maneras occidentales de pensamiento. De manera más concreta, fue el resultado de un proceso de animación de influencias orientales por parte de una imaginación visionaria, que tuvo su punto de partida no en una teoría abstracta, sino en un verso de Homero.

Baste con lo expuesto hasta aquí a propósito de los aspectos más imaginativos del sistema de Filolao. La contribución oriental empieza a entenderse mejor a medida que nos vamos haciendo una idea más clara de la influencia babilónica sobre la astronomía y cosmología griegas de fines del siglo v y de la centuria siguiente.<sup>61</sup> Pero el papel desempeñado por la poesía homérica a este respecto merece unas observaciones adicionales. No es exagerado afirmar que el verso de la *Iliada* constituye el factor más importante en la génesis del esquema. Ello puede parecer sorprendente: encontrar a un filósofo que no acude a la autoridad de Homero para confirmar una idea determinada, sino que extrae un aspecto

mayor de su sistema cosmológico a partir de un pasaje de la *Iliada*. Pero dicho detalle nos confirma la seriedad con la que actuaban muchos escritores de la Antigüedad —antes y después de Filolao— cuando afirmaban que, en el seno de la sociedad griega, Homero era la autoridad «de la que todos los hombres han aprendido desde el principio». <sup>62</sup> Hemos visto ya, a partir del ejemplo de Empédocles, el papel que los poemas homéricos desempeñaron a la hora de conformar no ya el medio, sino el mensaje de otros filósofos del siglo v. En cuanto a los pitagóricos, el punto de vista, manifestado en ocasiones en el pasado, de que eran completamente hostiles a Homero y rechazaron de pleno la posibilidad de interpretar siquiera sus poemas se ha vuelto indefendible. Las pruebas del interés, por parte de los pitagóricos preplatónicos, por la interpretación de los textos homéricos están ahí, por más que, por la propia naturaleza de nuestras fuentes, resulte endeble. <sup>63</sup>

Podemos ser aún más específicos. El mito al final del *Fedón* apela, en un contexto cosmológico, al mismo pasaje de la *Iliada* citado por Anatolio. Como vimos más arriba, el mito del *Fedón* deriva en su integridad, incluso hasta sus últimos detalles, de una fuente pitagórica. <sup>64</sup> Que el sistema de Filolao y el *Fedón* ofrezcan dos interpretaciones diferentes del mismo pasaje de Homero no hace sino confirmar que el pitagorismo preplatónico no es en absoluto rígido. Muestra además hasta qué punto los pitagóricos eran libres de hacer caso a sus instintos y desarrollar sus propios sistemas de conocimiento —sobre todo, cuando se trataba de interpretar textos poéticos—. Y llegamos finalmente al propio Filolao. Desde hace tiempo afloran las sospechas de que nuestro hombre había estado comprometido en la interpretación alegórica de Homero; <sup>65</sup> en fecha más reciente las pocas pruebas de que disponíamos al respecto han servido para defender la idea de que, aunque el «uso de la mitología por parte de Filolao como base de una cosmología física» no requeriría específicamente «la reinterpretación de Ho-

mero», sí que creó «un trasfondo apropiado para dicha interpretación».<sup>66</sup> Podemos aventurar más incluso: el uso de la mitología por parte de Filolao como base de una cosmología física requería claramente la interpretación de Homero, hasta el punto de que sin el texto de Homero la cosmología jamás habría sido lo que ahora es. La prueba de Filolao hace que todo cuadre y, por vez primera, asienta nuestro conocimiento del uso textual de Homero en círculos pitagóricos anteriores a Platón.

Aunque la interpretación de Filolao es ya notable por sí misma, arroja luz también acerca del estadio de ideas más temprano del que partió su proceso de reinterpretación. Subyacente al esquema de Filolao se encuentra la idea básica del Tártaro como una masa enorme de fuego. Pero esta asociación del Tártaro con el fuego no se halla en Homero, y, lejos de ser un tópico en la literatura clásica, apunta a una parte muy concreta del mundo griego. Antes de Filolao, se asocia al Tártaro con el fuego en Píndaro y posteriormente en Platón —en ambos casos en el contexto de la geografía mítica de Sicilia y del sur de Italia—. Si tenemos en cuenta que, según los griegos del siglo v a.C., toda distinción entre el Tártaro y el Hades era más o menos opcional, el trasfondo siciliano a la asociación empedoclea de fuego y Hades apunta en la misma dirección.<sup>67</sup> Siglos después de Filolao, la idea de un infierno de fuego o Gehena contó con una presencia más acusada en las literaturas judaica, cristiana e islámica —hasta cierto punto como consecuencia de la influencia ejercida por el pitagorismo italiano y siciliano—.<sup>68</sup> En tiempos de Filolao todavía no existía, sin embargo, una base literaria tan amplia. En pocas palabras, el trasfondo original o el punto de partida inicial para la interpretación filolaica del Tártaro como el fuego central en torno al cual gira nuestra tierra, lo constituían sin duda los fuegos volcánicos de su región en el sur de Italia.<sup>69</sup> Cuando Proclo y Damascio insisten en interpretar el fuego central pitagórico como un nombre para designar los fuegos del Tártaro que arden en las entrañas

de la tierra, no hacen sino devolver la imagen del esquema de Filolao a su contexto original. Y cuando Simplicio insiste en llamar a los partidarios de ese mismo punto de vista los pitagóricos «más auténticos», acierta, toda vez que de lo punto de vista constituye el punto de partida de la ingeniosa reinterpretación de Filolao.<sup>70</sup> Quienes defendían una cosmología geocéntrica anterior a la de Filolao estaban en lo cierto. Con la clave mítica en la mano, entender las secuencias cronológicas resultantes no podía ser más fácil.

## NOTAS

1. *Cael.* 293<sup>a</sup>20-<sup>b</sup>21; cf. *Met.* 985<sup>b</sup>23, 986<sup>a</sup>8-12. Para la naturaleza alusiva de la atribución, véase Burkert 236-237; también más arriba, capítulo 12 con las refs. en n. 53.

2. *Stob.* i. 186.24-27 = Filolao A17b; i. 196.18-25 = A16; ps.-Plut. *Placita* 3.11.3 = A17a; 3.13.2 = A21; *Stob.* i. 189.16-18 = Filolao B7. Cf. Guthrie, i. 287 y n. 1, 289-90; Burkert 337-342; Philip 112-116, 118-122; Huffman 242-243.

3. *Arist. Cael.* 293<sup>a</sup>23-4,<sup>b</sup>19-21; cf. *Alex. Met.* 40.31-41.1; *Simpl. Cael.* 511.28-30 y 511.33-512-1. En sus análisis del sistema, varios críticos y estudiosos —por ejemplo, Buffière 569-570 y fig. 11; G.B. Burch, *Osiris*, 11 (1954), 267-294— entienden que el nombre «contra-tierra» vendría a denominar un cuerpo que gira a la misma distancia del fuego central que la tierra, y en la misma órbita que ésta, al tiempo que permanecería diamétricamente enfrente de ella. Sin embargo, nuestras fuentes insisten en que cada uno de los cuerpos giratorios ocupa una órbita diferente y que la órbita de la contra-tierra está más cerca del fuego central que la de nuestra propia tierra. Cf. *Simpl. Cael.* 511.26-30 = *Arist. fr.* 204; *Stob.* i. 196.18-25 = Filolao A16; ps.-Plut. *Placita* 3.11.3 = A17a; *Alex. Met.* 39.1-3; A. Boeckh, *Kleine Schriften*, iii (Leipzig, 1866), 276-283, 320-336. Para el sentido del término «contra-tierra», véase también Dicks 67, además del diagrama en p. 69; Zeller, i/1.528 n.; Burkert 348 n. 58; y más abajo, con n. 48.

4. Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, ed. A. Koyré (Turín, 1975), 18.8-24, 54.28-56.3; Guthrie, i. 282.

5. Conocimiento de los planetas: Burkert 300-301 con las referencias en n. 9, 310, 313; Lloyd (1979), 177; M. L. West, *JHS* 100 (1980), 208; y cf. también Kuhrt 150. En *Epinomis* (986d-987d) se deja claro el origen oriental de la doctrina planetaria que nuestras fuentes atribuyen a Filolao; cf. también *Arist. Cael.* 292<sup>a</sup>7-9, *Cic. Div.* 1.1.2, 1.42.92-93. Para las referencias en el *Epinomis* a «Siria» (es decir, Asiria; 987a2, b4), cf. Tarán (1975), 304, 384, y A. Kuhrt en H.W.A.M. Sancisi-Weerdenburg y Kuhrt (eds.), *Achaemenid History*, iv (Leiden, 1990), 177; para su mención de Egipto (987a2), Burkert 299 n. 3 y Kingsley (1995c). Para Filolao y la astrología babilónica, véase Kingsley (1994a), con n. 30; (1994); capítulo 18 y n. 33.

6. Burkert 337-348; Von Fritz (1973), 471; Philip 114-116. Huffman (247) no hace justicia a este tipo de escritores al afirmar que para ellos el sistema de Filolao no era sino «un mito»; véase también más arriba, capítulo 7 con n. 1, capítulo 8 con n. 11.

7. *Arist. Met.* 986<sup>a</sup>8-12; Burnet (1930), 305, Cherniss (1935), 45.

8. Cf., por ejemplo, Speus. fr. 28, *Arist. Met.* 1092<sup>b</sup>26-30, 1093<sup>a</sup>28-<sup>b</sup>1 = DK 58 B27, *Cael.* 268<sup>a</sup>10-13 = DK 58 B17, ps.-*Arist. Problemas* 910<sup>b</sup>31-8

(DK 58 B16); Eudemo, fr. 142 Wehrli = DK 58 B18, Sext. *Math.* 7.94-95 y ps. Plut. *Placita* 1.3.7 = DK 58 B15; Boyancé 254-255, Burkert 309, 467-468, 474-475, KRS 233-234. Para el cielo «en movimiento» de las estrellas *ἄστροις* en Filolao, cf. Burkert 340-342 con n. 11.

9. *Cael.* 293<sup>a</sup>27-<sup>b</sup>1.

10. Para el valor de δὲ ... γὰρ después de una digresión, véase J. D. Denniston, *The Greek Particles*<sup>2</sup> (Oxford, 1954), 154; y para un ejemplo de idéntica construcción, Procl. *Eucl.* 90.11-14 (ἄλλοι δὲ λόγοι λέγουσιν ... οἱ δὲ γὰρ Πυθαγόρειοι). Si leemos el texto de manera neutral, queda claro que el sujeto de οἶονται en 293<sup>a</sup>30 y de ἀναλογιζόμενοι y οἶονται en <sup>a</sup>33 es el mismo sujeto que el de ἀθροῦσιν en <sup>a</sup>29 —el cual se refiere, claro está, al πολλοῖς ἑτέροις de <sup>a</sup>27-28—. La introducción, por parte de Philip, de «los pitagóricos» como sujeto de οἶονται en <sup>a</sup>30 (112) no es sólo innecesaria, sino también incorrecta.

11. Para la tendencia a sacar conclusiones del pasaje traduciéndolo incorrectamente o interpolándolo, cf. Philip 112, 114, con la nota anterior. Los intentos de convertir el «muchos otros» de Aristóteles en «muchos otros pitagóricos» —véase, al respecto, F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (Londres, 1937), 126— son también innecesarios. Si así pensaba Aristóteles, así lo habría expresado.

12. *Simpl. Cael.* 513.8-13; Cherniss (1935), 394-395 y (1944), 560-561, seguido por Tarán (1975), 106-107 y (1981), 445. El comentario de Temistio al pasaje (*De caelo* 83.1-3 en el texto hebreo de Landauer, 124.3-7 en su traducción latina) es sólo una paráfrasis del texto de Aristóteles y —pese a lo que afirma Cherniss (1944), 560— no intenta solucionar el problema relativo a los versos mencionados por Simplicio.

13. Correctamente, Heath 187; Burkert 327 n. 16 *ad fin.*

14. Véase, por ejemplo, Kingsley (1990), 250 n. 30; (1995a), § IV.

15. *Cael.* 293<sup>b</sup>18 ὅσοι μὲν (=Pitagóricos)... <sup>b</sup>30 ἔνιοι δὲ (intérpretes del *Timeo*). Cf., sobre todo, *Ph.* 203<sup>a</sup>4-16, *Met.* 996<sup>a</sup>6, 1001<sup>a</sup>9-10, 1053<sup>b</sup>12-13; también *Met.* 987<sup>a</sup>29-988<sup>a</sup>1, 989<sup>b</sup>29-993<sup>a</sup>10, 1083<sup>a</sup>20-<sup>b</sup>19, 1090<sup>a</sup>2-31, Burkert 30-31.

16. Véase más arriba capítulo 9 con n. 39.

17. Arist. *Ethica Nicomachea* 1096<sup>b</sup>5-8, *Met.* 1072<sup>b</sup>31, 1080<sup>b</sup>14-21, 1083<sup>a</sup>20-<sup>b</sup>19, 1090<sup>a</sup>2-1091<sup>b</sup>22; Zeller, ii/1. 999 nn. 1 y 3, Burkert 52 y n. 118, Tarán (1981), 309, 316-317, 335-336, 348-350.

18. Burkert 47, 63-64, 69, 93 n. 43, 95 n. 52. Cf. Von Fritz (1973), 464-465; M. Isnardi Parente, *Speusippo: Frammenti* (Nápoles, 1980), 369-376; Tarán (1981), 259-265; Huffman 23-24. La duda de Huffman (362) a propósito de la «autenticidad del título del libro de Espeusipo», *Sobre los números pitagóricos*, carece de fundamento; para Filolao y teoría numérica, cf. Kingsley (1994f).

19. Cf. las observaciones de G. E. R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge, 1968), 46-47, 54-57, 65-67, 205-206, 286.

20. Plut. *Qu. Plat.* 1006c = FHSG i. 432-3 § 243; *Numa* 11. Las dudas de Tarán (1975), 106 y n. 477, a propósito de la autoría teofrástica de la segunda referencia son exageradas. La atribución a Teofrasto puede confirmarse por su uso de expresiones prácticamente idénticas (*Met.* 11<sup>a</sup>10-12, 22-24).

21. Así, por ejemplo, Cherniss (1944), 561-564; Tarán (1975), 105.7; otras referencias en Burkert 327 n. 16.

22. No menos de 69 entradas en la última edición de los fragmentos y testimonios de Teofrasto derivan de Plutarco (FHSG ii. 683-686).

23. Para los pormenores cronológicos, cf. Jaeger 115 n. 1., 311-313.

24. Cf., por ejemplo, Burkert 63-66.

25. Así, por ejemplo, Heath 186-187; Burkert 327 n. 16.

26. Tarán (1981), pp. xxii, 3, 225-226, 406-408.

27. *Crit.* 121c2-3. En el pasaje no se indica con claridad qué es lo que ocupa el espacio central; pero Cherniss (1944), 564, acierta al concluir que la perspectiva platónica era geocéntrica. Véase más abajo capítulo 14 con n. 17.

28. *Teophr. Met.* 11<sup>a</sup>22-24 (cf. 11<sup>a</sup>12) = *Speus.* fr. 83. El paralelismo con el *De caelo* fue advertido por Philip, 118 n. 4. Compárese especialmente el τὴν τοῦ μέσου χώραν de Teofrasto, *Met.* 11<sup>a</sup>24, con *De caelo* 293<sup>a</sup>28, y cf. también Plut. *Qu. Plat.* 1006c τὴν μέσῃν χώραν τοῦ παντός. El término para «honorable» (τίμος) es idéntico tanto en Aristóteles y Espeusipo como en el *Critias* de Platón, y vuelve a aparecer en Plut. *Numa* 11 (más arriba, n. 20). El punto de vista de Cherniss -(1944), 559; Tarán (1981), 447-449-, según el cual el fragmento de Espeusipo no se refiere a temas cosmológicos sino a la doctrina ética de lo «mezquino», lo invalidan no sólo los paralelismos en el *De caelo* y Plutarco, sino también el contexto en Teofrasto: οἱ περὶ τῆς ὅλης οὐσίας λέγοντες (*Met.* 11<sup>a</sup>22-23) puede significar únicamente: «quienes hablan acerca de la naturaleza del universo». M. Van Raalte, *Theophrastus: Metaphysics* (Leiden, 1993), 560-561, advierte este último aspecto, pero su análisis no es especialmente útil.

29. Philip, *loc. cit.*

30. El pasaje de Aristóteles lo entiende correctamente, por ejemplo, H. Bonitz en el *Index Aristotelicus* de Berlín, 599<sup>b</sup>48-49 («Platonici»), Heath 186-187; Burkert 70 n. 115 («Platonists»).

31. Así, por ejemplo, C. Plésent, *Le Culex* (París, 1910), 158 y n. 2; H. Richardson, *CQ* 20 (1926), 120; Guthrie, i. 292.

32. Cumont 189-218 y (1942), 182-188; Buffière 117-122, 446-467, 490-499 Kingsley (1994a) con nn. 21, 46, 51; más arriba, capítulo 4.

33. En un memorable pasaje, W. Wiersma llegó incluso a dudar de la

existencia de fuego dentro de la tierra según Empédocles: *Mnemosyne*, 10 (1942), 32.

34. Capítulos 7-9. La importancia de la escatología del *Fedón* con respecto a las ideas pitagóricas acerca de un fuego central fue ya insinuada por Cumont, 225 con nn. 2-3.

35. Simpl. *Cael.* 512.9-20; Procl. *Tim.* iii. 143.24-144.8, Dam. *Phd.* 1.534-1.536.

36. Burkert 232-233; cf. también Zeller, i/1. 529 y n. 3.

37. Véase más arriba, capítulo 8, con las referencias en n. 15; y el propio Burkert, 321-322.

38. Philip 114.

39. Anatolio, *De decade*, ed. J.-L. Heiberg, *Anatolius sur les dix premiers nombres* (Mâcon, 1901), 6.3-13 = *Theologumena arithmeticae*, 6.11-20 de Falco.

40. Guthrie, i. 292.

41. Así, por ejemplo, Richardson, CQ 20 (1926), 121; Guthrie, i. 293; Burkert 268 n. 139 («el punto de vista es geocéntrico»).

42. Cf. ps.-Plut. *Placita* 3.15.7 = Parm. A44b; Arist. *Cael.* 295<sup>a</sup>13-21 = Emp. A67, con Filón, *Prov.* 2.60, 86.26-30 = Kingsley (1993a), 53-55; Pl. *Phd.* 108e4-109a6; Furley 23-26.

43. Delatte, en su capítulo sobre la exégesis pitagórica de Homero, se limitó a señalar de pasada la alusión de Anatolio, pero no extrajo conclusión alguna al respecto: (1915), 123. Guthrie, i. 292-293, omite la cita homérica al traducir el pasaje de Anatolio, al considerarla únicamente un adorno poético.

44. *Il.* 8. 13-16.

45. Invisibilidad de la contra-tierra: Arist. *Cael.* 293<sup>a</sup>23-5, <sup>b</sup>22-3; Alex. *Met.* 40.28-41.1 = Arist. fr. 203; ps.-Plut. *Placita* 3.11.3 = Filolao A17a; Simpl. *Cael.* 511.33-512.1. Invisibilidad del Hades: capítulo 4 con n. 43, capítulo 12 n. 79.

46. Ps.-Plut., *loc. cit.*; Burkert, 348.

47. Burkert 348 n. 58; más arriba, n. 3.

48. Burkert 347-348; cf., por ejemplo, Buffière 570. Para el tema del mundo de los muertos como inversión de este mundo, añádase a la referencia de Burkert el trabajo de Harva 347-349 (mundo de los muertos como «otro mundo» u «otra tierra»: cf. capítulo 8 con n. 12); véanse también capítulo 6 con n. 27, y las observaciones de J. Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion* (Cambridge, Mass., 1986), 180-185. Para el punto de vista erróneo de Huffman, véase más arriba, n. 6 con refs.; Kingsley (1994f).

49. Cf. sobre todo Plut. *De fac.* 944c (la contra-tierra lunar de Perséfone), con las referencias reunidas por Cumont (1942), 184-188.

50. Arist. *Cael.* 293<sup>b</sup>3, y fr. 204 = Simpl. *Cael.* 512.12-14; Calcid. 166.9 («guardián de Júpiter»); Procl. *Tim.* i. 199.3, i. 106.21-23, iii. 141.11-12, 143.26, *Eucl.* 90.17-18; Dam. *Phd.* 1.535; Simpl. op. cit. 513.21, 26, 29, Ph. 1355.9. Para la forma Ζανός en lugar de Διός (Arist. fr. 204; Proclo y Damascio, *loc. cit.*; Simpl., *Ph.* 1355.9), véase Burkert 222 n. 24 con más referencias. La forma vuelve a aparecer en el seno de la tradición pitagórica en Porph. *VP* 17.

51. Hes. *Th.* 715-735, 811-820.

52. Giges, Coto y Obriareo como φύλακες πιστοὶ Διός; *Th.* 735. Que en este caso la palabra φύλακες se haya de entender en el sentido de «guardianes» o «centinelas» y no como «defensores» o guardaespaldas es obvio por el contexto (cf. sobre todo 718 δεσμοῖσιν ἔδησαν, 726 ἔρκος y 732-3), cosa que además confirma el paralelismo entre φύλακες en 735 y φυλάσσει (a propósito de Cerbero) en 769. La idea acaba por convertirse en un tópico literario: cf., por ejemplo, Virg. *Aen.* 6.395 *Tartarem custodem* (de nuevo, a propósito de Cerbero), con la nota al respecto de R. G. Austin; Apolodoro, *Biblioteca* 1.2.1 τὴν φρουροῦσαν αὐτῶν ... ἐν τῷ Ταρτάρῳ φύλακας; *El libro de Tomás*, 142.32-143.22 = M. Krause y P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften* (Glückstadt, 1971), 99-101; Cumont 216.

53. φυλάσσουσι δ' αὐτήν (sc. τὴν ταρταρίην μοῖραν) Θυγατέρες Βορέου Ἀρπυιαί τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει ...: Ferécides, fr. 83 Schibli. Cf. Schibli 40 y n. 77, 100-101, 118-119, 137. Para los vínculos de Ferécides con el pitagorismo, véase West (1971), 2-4, 7, 77; Schibli 6-13, 20 n. 15, 104-109, 122-127, 131, además de 119 y n. 95.

54. Para πύργος y τεῖχος, cf., por ejemplo, *Il.* 7.436-437, 15.736-737, y para πύργος, empleado con el sentido de «pared» y no «torre», *Od.* 6.262, Esiquio, s.v.

55. *Th.* 726 ἔρκος, 733, τεῖχος.

56. *Il.* 8.10-17. Cf. Ferécides, fr. 83 Schibli φυλάσσουσι ... ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ (más arriba, n. 53).

57. Para Filolao y Babilonia, véase más arriba, n. 5; sobre el papel que desempeñaron las ideas de origen oriental en la proyección, en autores griegos, del mundo infernal hacia los cielos, véase también Frank 197-198, Burkert 357-360.

58. Capítulo 4 con nn. 41-42. En su menos compleja geografía cósmica, la *Theogonía* simplemente omite a Hades y representa el Tártaro a igual distancia de la tierra que la que hay entre ésta y los cielos (720-725, cf. 727-745).

59. ἔνερθ': *Il.* 8.16, *Theog.* 720-5, cf. 740-5.

60. Con el papel de fuego dentro de la tierra según Empédocles (capítulo 6), cf. la descripción de Estobeo del fuego central en el sistema de

Filolao (i. 196.18-20 = DK i. 403.14-15) y la descripción del fuego central interpretado geoméricamente en Damascio (*Ph.* 1.534-5) y Simplicio (*Metaph.* 512.10-12). Fuego central como hogar: Filolao A16, A17, B7; Alex. *Ph.* 1.8.23 y 40.30-31 = Arist. fr. 203; Dam. *Phd.* 1.535-536; Simpl., *Ph.* 1.11.8; Boeckh 95.

61. Para una valoración de ciertos aspectos de esta influencia, véase A. C. Bowen y B. R. Goldstein en E. Leichty et al. (eds.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs* (Filadelfia, 1988), 39-81; también Kingsley (1990), (1992), 345, (1995c).

62. Jenófanes, DK 21 B10; cf., por ejemplo, Pl. *Rep.* 606e, Detienne (1962), 18, R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, i (Oxford, 1968), n. 12, 42-45, 69-73.

63. Detienne (1962); Burkert 140-1; Richardson (1975), 74-76; R. Lambertson, *Homer the Theologian* (Berkeley, Calif., 1986), 31-43.

64. *Phd.* 112a3 = Il. 8.14; capítulos 7-12. Vale la pena señalar que los versos acerca de «la cadena de oro» inmediatamente después del pasaje de la *Iliada* que hemos analizado (8.18-27) se habían convertido en materia de interpretación filosófica ya a finales del siglo v a.C. Cf. Eur.*Or.* 982-984 y Pl. *Tht.* 1530c-d con las observaciones de Richardson, (1975), 70.

65. Detienne (1962), 80 y n. 3.

66. Richardson (1975), 75-76.

67. Capítulo 6 con las referencias en nn. 9-14.

68. Cf. Dieterich 196-202 y (1891), 35-36; Kedar 997; capítulo 10 n. 26; y para la influencia de ideas griegas acerca del otro mundo en la literatura judeo-cristiana, véase también A. M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, iii (Bruselas, 1930), 89-90; E. Peterson, *Vigiliae Christianae*, 9 (1955), 1-20. Sobre el importante, aunque limitado, papel del fuego en el infierno egipcio, véase Zandee 24-25, 133-146, 320-323. Las ideas de Zoroastro aparecen citadas habitualmente en este contexto, pero el papel desempeñado por el fuego en el infierno zoroástrico fue prácticamente nulo (cf. *Arda Viraz Namag* 55.1 y 3, ed. P. Gignoux (París, 1984), 101, 192-, y el fuego purificador que fluirá hacia el infierno en el final de los tiempos no es en absoluto una idea ajena: *Greater Bundahišn* 34.31, M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, i (Leiden, 1989), 243-4.

69. Para Italia como base para Filolao, véase Burkert 228 y n. 48; capítulo 11 con n. 48.

70. Referencias más arriba, n. 35.

En el último capítulo vimos cómo debe ser examinado e interpretado el sistema de Filolao. Sin embargo, algo debemos decir también sobre los numerosos malentendidos que ha suscitado. Como es de esperar, los problemas empiezan en la Antigüedad clásica.

Además de las denominaciones «prisión de Zeus» y «torre de defensa de Zeus», existen otros dos nombres para designar el fuego central. Ambos aparecen mencionados —aunque, en los dos casos, tan sólo una vez— en las fuentes antiguas: «morada de Zeus» (Διὸς οἶκος) y «trono de Zeus» (Διὸς θρόνος).<sup>1</sup> En época moderna, a la hora de analizar el sistema de Filolao, se ha tendido a agrupar los cuatro términos, sin establecer discriminación alguna: morada, prisión (siempre traducido incorrectamente por «puesto de guardia»), trono y torre de defensa de Zeus no son sino distintos modos, en clave mítica, de decir lo mismo.<sup>2</sup> Pero nuestro análisis ha revelado que las cosas no son tan sencillas. Del mismo modo, Zeus nunca habitó el Tártaro ni ejerció poder alguno desde él; al contrario, su morada y trono se hallaban lo más lejos posible del Tártaro, en la

cima del Olimpo. Denominar el fuego central pitagórico «trono o morada de Zeus» resulta incomprensible desde el punto de vista de la mitología griega. Más importante aún: es contrario a la lógica e inspiración del sistema de Filolao. Ambos términos delatan un intento de reinterpretación del sistema que no ha sabido entender sus sutilezas. En pocas palabras, sólo hay un modo de explicar las discrepancias terminológicas recogidas por nuestras fuentes a propósito del fuego central: en algún momento el sistema de Filolao ha sido tamizado por el filtro mental de una o varias personas, que han malinterpretado el esquema que se creían capaces de examinar.

¿Quién pudo haber sido? Disponemos de suficiente información al respecto para responder a la pregunta. Como hemos visto más arriba, la primera generación de la Academia—sobre todo, Platón y Espeusipo— creían que no había lugar que mereciera mayor honor que el centro. Sostenían que el punto central del universo lo debía ocupar la entidad más honorable.<sup>3</sup> Ello ciertamente casa con la idea de que el fuego central es el trono o morada del rey de los dioses. Sin embargo, no encaja en absoluto con la de que el centro del universo lo ocupa una mazmorra ardiente e infernal. En otras palabras, «morada de Zeus» o «trono de Zeus» pudieron haber sido términos empleados por Espeusipo a la hora de ampliar el sistema de Filolao. Se trata, por otra parte, de modificaciones perfectamente lógicas de los nombres originales, si el objetivo era hacer concordar el sistema de Filolao con las ideas platónicas acerca del centro. Es importante también advertir que los términos son totalmente comunes. Ambos—«trono de Zeus» o «morada de Zeus»— eran expresiones estereotípicas, al alcance de cualquiera.<sup>4</sup>

Afortunadamente, no cabe conjeturar al respecto. Para información acerca del nombre «trono de Zeus» empleado por los pitagóricos para designar el fuego central, estamos en deuda con un pasaje del comentario de Simplicio al *De*

*caelo* aristotélico. Simplicio empieza invocando la autoridad de Aristóteles, según el cual los pitagóricos llamaban «torre de defensa de Zeus» y «prisión de Zeus» a su fuego central. Pero a continuación afirma: «pero también se le da el nombre de *trono de Zeus*, como otros dicen (οἱ δὲ Διὸς θρόνον, ὡς ἄλλοι φασίν).<sup>5</sup> No es ésta la primera vez que nos hemos encontrado con el punto de vista de «otros» (diferentes de los pitagóricos), citado en el contexto del sistema de Filolao y el fuego central. El propio Aristóteles establece una clara distinción entre las doctrinas de los pitagóricos acerca de la posición en el centro y lo que «otros» (ἄλλοι) afirman al respecto, y en ese caso resulta claro a quién se refiere. Se trata de la Academia en general y Espeusipo en particular.<sup>6</sup> Que los «otros» de Aristóteles y de Simplicio son las mismas personas lo confirma un aspecto que ya hemos señalado: la idea del centro del universo como lugar «honorable» y la idea del centro como trono o morada de Zeus son extrínsecas al sistema de Filolao, pero son compatibles entre sí. Y disponemos de una última prueba que corrobora la identidad de los «otros» aludidos por Simplicio. El pasaje al final del *Critias* platónico, que, de acuerdo con los «otros» de Aristóteles y Espeusipo, califica el centro del universo de lugar «más honorable», se refiere a él con la expresión «morada de los dioses» –y de Zeus en particular: «Y reunió Zeus a todos los dioses en su morada más honorable (εἰς τὴν τιμωπάτην αὐτῶν οἴκησιν) que se alza en el centro del universo»–.<sup>7</sup> En este caso la noción del centro del universo en cuanto «más honorable» aparece de la mano de la noción del centro del universo como morada de Zeus y de los dioses. Quedan, pues, pocas dudas acerca del origen de esa peculiar mala interpretación del sistema de Filolao que tanto contribuyó a confundir nuestras ideas acerca del verdadero significado del sistema.

Recapitulemos: un sistema cosmológico rico en matices y resonancias míticas ha sido recubierto y sustituido –sin duda alguna, con las mejores intenciones– por una teoría

piadosa y simplista acerca de la «nobleza» del centro en la que la idea original del esquema se ha perdido completamente. Nada sacamos de evitar algunas de las consecuencias más obvias de esta evolución. Es común suponer, de acuerdo con una teoría –igualmente simplista– de la evolución histórica, que Platón no hizo sino mejorar el material mítico que heredó de los pitagóricos. Pero este ejemplo en concreto ilustra la enorme cantidad de material que se perdió durante el paso de mitos y símbolos del pitagorismo itálico a la Academia de Atenas. Ya llegamos a similar conclusión cuando examinamos el mito del final del *Fedón* (capítulo 9). Una evolución así no cabía sino esperarla. La mitología siguió desempeñando, ciertamente, un papel importante para Platón y la primera Academia, aunque se trataba de un papel subordinado a sus objetivos e intereses. La complejidad mítica y la paradoja tenían pocas probabilidades de supervivencia en un ambiente en el que la ambigüedad era una cualidad que debía ser extirpada, y donde el interés por las complejidades del cosmos se había subordinado a la consecución de un Bien trascendental. Con Aristóteles, la posibilidad de entender la dinámica del sistema filolaico disminuyó y la situación no hizo sino empeorar. En tiempo del Estagirita, la reinterpretación del sistema propuesta por la Academia había sido ya sancionada y canonizada. Aristóteles se toma la molestia, como hemos visto, de distinguir entre el sistema y las ideas de los propios pitagóricos, pero cuando pasa a refutar el sistema, toda distinción histórica desaparece, y el filósofo lanza su ataque según el estilo de la Academia.<sup>8</sup> Esto también cabía esperarlo. Además de querer demostrar su superioridad ante sus predecesores, a Aristóteles no le interesaban las sutilezas históricas de la situación. Estaba incluso menos interesado que los miembros de la Academia por rastrear el origen del sistema de Filolao. Lo único que le preocupaba era rechazar el esquema, algo que resultaba más fácil si se lo separaba de su trasfondo y contexto históricos.

Después de Platón y Aristóteles, las cosas, por lo que respecta a las posibilidades reales de entender el esquema de Filolao, no pintaban demasiado bien. La descripción del propio Aristóteles contenía información al respecto, mientras que la cita de Anatolio preservaba el crucial verso de Homero. Sin embargo, esperar que alguien —en época helenística o posthelenística— pudiera emplear todas estas noticias era pedir lo imposible. Ya habíamos aprendido una de las lecciones más importantes de la cultura e historia intelectual de Occidente: el argumento es más importante que la apreciación, la reinterpretación constituye un fácil sustituto de la comprensión. Para entender de veras el sistema de Filolao era vital comprender su dimensión mítica. Pero en la corriente principal de la filosofía, la mitología o bien había dejado de ser un aspecto digno de ser considerado, o bien había degenerado en una especie de superficial pasatiempo consistente en elaborar, de manera artificial, nuevos esquemas y sistemas de correspondencias. Proclo es un perfecto ejemplo de ello. Como Damascio después de él, Proclo introduce la idea pitagórica de la torre de defensa o prisión de Zeus cuando trata de los fuegos del Tártaro. Y en dicho contexto incluso menciona el castigo reservado a los enemigos de Zeus, los Titanes. Pero tanto él como Damascio estaban tan absortos en el juego intelectual de lidiar con cuantos sistemas mitológicos y metafísicos fuera posible, que eran incapaces de entender algo tan simple como el hecho de que en este caso —en esta conexión entre el fuego central, el Tártaro y los Titanes— poseían la clave para comprender lo que los pitagóricos habían querido decir en un principio.<sup>9</sup> Además, Proclo también había aceptado sin dudar la interpretación platónica del centro como el lugar «más honorable», lo que hacía incluso más difícil entender cualquiera de las expresiones empleadas.<sup>10</sup> Pero, si somos ecuanímes, hemos de señalar que el propio Filolao ya había contribuido a dicha actitud. Al reinterpretar la mitología homérica y trasponerla a un nuevo sistema, Proclo había

contribuido a la confusión y sentado un precedente para lo que había de venir. La libertad de poder formular teorías y sistemas propios tiene sin duda consecuencias positivas, pero da pie al mismo tiempo a una especie de caos, con esquemas y estructuras mentales diferentes, en los que no hay nunca dos interpretaciones iguales. Resulta irónico que la propia creatividad de Filolao lo hiciese víctima de malentendidos en el seno de la tradición filosófica occidental, en los siglos y milenios que habrían de venir.

La manera más fácil de acceder al sistema de Filolao y a su dimensión mítica es a través de la expresión «prisión de Zeus» o «puesto de guardia de Zeus» (Διὸς φυλακή). Una vez entendida esta expresión, el aspecto esencial de la cuestión quedaba ya claro, y todos los demás pormenores no eran sino secundarios. Y también aquí podemos observar hasta qué punto fue perjudicial la tradición filosófica griega.

Ya con Aristóteles la clave se había perdido —y con un descuido casi malévol—. Con extrema seguridad en sí mismo, Aristóteles no sólo cita la expresión, sino que explica también por qué se utilizaba:

puesto que el lugar supremo del universo (τὸ κυριώτατον τοῦ παντός) merece ser protegido con mayor celo —y el centro es tal lugar—, los pitagóricos llaman «puesto de guardia de Zeus» al fuego del centro.

En otras palabras, en su tratamiento e interpretación del sistema pitagórico, Aristóteles ha introducido la creencia en la «nobleza» del centro, que, hace sólo un momento, él mismo había atribuido no a los pitagóricos, sino a otros.<sup>11</sup> A continuación, como si este ejemplo de exégesis descuidada no bastara, pasa a deshacerse de los pitagóricos burlándose de ellos:

No merece la pena que los pitagóricos, confusos, se asusten

tanto ante la situación del universo como para tener que llamar a un guarda para que proteja el centro.<sup>12</sup>

Pero quien estaba confundido era Aristóteles, y dicha confusión pasó, inevitablemente, a sus comentaristas. De este modo, en un pasaje memorable, Simplicio se entretiene en discusiones bizantinas sobre si la expresión acuñada por los pitagóricos ha de entenderse en sentido literal –como quiere Aristóteles–, es decir, que el fuego central debe ser protegido y vigilado, o, al contrario, que dicho fuego central cumple un papel protector.<sup>13</sup> Con la pérdida del marco mitológico, ni la teoría más compleja podía solucionar el problema.

Mientras que la idea de que el fuego central debe ser protegido debido a su «supremacía» se remonta a Aristóteles y, antes que él, a la Academia, aparece una interpretación alternativa del nombre «puesto de guardia de Zeus» que nos traslada también a los inicios de la Academia. En el siglo IV d.C., Calcidio tradujo al latín el término pitagórico con las palabras *Iovis custos*, «guardián de Zeus». En la siguiente centuria Proclo explicó la expresión griega original de manera extremadamente vaga, señalando que se refería al establecimiento, por parte de Zeus, de su «puesto de guardia demiúrgico» en el centro del universo.<sup>14</sup> Para su interpretación del nombre pitagórico, tanto Calcidio como Proclo reconocen su deuda para con el pasaje del *Timeo* platónico en el que la tierra, «el primer y más venerable dios creado dentro de los cielos», aparece situada en el centro del universo en cuanto «guardián y creador de la noche y del día» (φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας, 40c).

Señalar que estos seguidores de Platón no hacían sino intentar entender la expresión pitagórica a la luz del *Timeo* resulta una obviedad. Pero las cosas no son tan sencillas. La elección, por parte del propio Platón, de la palabra *phylax* –«guardián» o «vigilante»– aplicada a la tierra en el centro

del universo, es uno de los pormenores de más compleja interpretación del *Timeo*. No resulta sorprendente, por tanto, que haya suscitado la atención de comentaristas antiguos y modernos. Sin embargo, se trata de una palabra muy parecida al término *phylakē*, «puesto de guardia» o «vigilancia», empleado en el esquema pitagórico para designar el fuego situado en el centro del universo.<sup>15</sup> Que dicho parecido es algo más que un mero accidente queda confirmado cuando pasamos del *Timeo* al final del *Critias*. En dicho diálogo, como ya hemos observado, el centro del universo es designado «la morada más honorable de los dioses»; no menos significativo resulta un detalle que Platón añade a continuación:

Y reunió Zeus a todos los dioses en su morada más honorable que se alza en el centro del universo y vela por (καθορᾷ) *todo aquello que pertenece al mundo del devenir*.<sup>16</sup>

Esta idea del centro del universo como puesto de guardia resulta muy sorprendente: normalmente, en griego la idea de que los dioses «vigilan» el mundo de los mortales se asocia con la visión desde lo alto del cielo, no desde el centro del universo. Por otra parte, la idea recuerda el pasaje del *Timeo* a propósito del emplazamiento de la tierra en el centro del universo y de su capacidad para actuar como «guardián» o «vigilante» de la noche y del día —sobre todo porque hay otros pormenores que hacen que ambos pasajes estén relacionados—.<sup>17</sup> Ello hace muy difícil no concluir que ambos pasajes no son sino intentos de explicar cómo el punto central del universo puede ser denominado con las palabras «guardián» o «puesto de guardia». Pero, como ya vimos (capítulo 13), el pasaje del *Critias* está íntimamente relacionado con la reinterpretación platónica de la cosmología de Filolao. En pocas palabras, las semejanzas entre la idea de un «guardián» en el *Timeo*, la idea de «vigilancia» en el *Critias* y la idea de un «puesto de guardia» en el sistema

de Filolao son demasiado claras como para tratarse de una coincidencia.

Podemos avanzar un poco más. Otro extraño pormenor del pasaje del *Critias* es su incapacidad para explicar con claridad qué es exactamente la morada de los dioses situada en el centro del universo. Se ha sugerido que en dicho pasaje hay una referencia precisa al sistema filolaoico de un fuego central. Pero consideraciones de carácter cronológico –además de que, en el *Timeo*, el «venerable» lugar en el centro del cosmos lo ocupa nuestra tierra– hacen difícil aceptar dicha sugerencia.<sup>18</sup> Sin embargo, el contexto inmediato del pasaje del *Critias*, además de la designación del centro como «morada de los dioses», convierte en difícil también el punto de vista según el cual Platón quiso que este centro fuera la tierra.<sup>19</sup> Resulta casi inevitable concluir –dado el trasfondo pitagórico y académico del pasaje del *Critias*– que Platón estaba operando con temas mitológicos y cosmológicos que no había logrado integrar en el marco de sus propias ideas. Sea o no cierto, podemos estar seguros de que las alusiones en el *Timeo* y en el *Critias* al centro del universo en cuanto guardián nos revelan los esfuerzos de miembros de la primera Academia, empeñados en explicar la idea pitagórica del centro como torre defensiva o prisión de Zeus.

Lo que todo ello indica claramente, en cambio, es que la interpretación platonizante que hallamos en Calcidio y Proclo, según la cual la «prisión de Zeus» vendría a significar «puesto de guardia» de Zeus, parece remontarse al propio Platón. No podemos excluir aquí otra posibilidad, a saber, que se remonte incluso a época anterior a este filósofo, y más concretamente a Arquitas. Hemos encontrado ya pruebas del papel que la escuela de Arquitas desempeñó en la reinterpretación –a menudo radical– de ideas mitológicas de corte pitagórico que estaban en voga en época de Filolao. El papel de Arquitas como fuente inmediata de las ideas pitagóricas expresadas por Platón en su *Timeo* va más allá de una mera especulación. Y es posible que la idea del cen-

tro de un círculo o esfera como su lugar más «honorable» esté relacionada con la exaltación, por parte de Arquitas, de las propiedades geométricas del círculo y de la esfera.<sup>20</sup> Sin embargo, retrotraer incluso a tiempos anteriores a Platón este fundamental error de interpretación sólo sirve para subrayar hasta qué punto se generalizó de inmediato. Con las interminables especulaciones, en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua, sobre observación y puestos de observación, sobre protección y ser protegido, lo esencial ya se había perdido. En época de Platón y Aristóteles las puertas del conocimiento estaban cerradas. En época de Calcidio, Proclo y Simplicio, parecían estarlo a cal y canto.

Pero en realidad no era así. El conocimiento más primario del esquema filolaoico seguía vivo, por más que en una forma y en una tradición que la crítica moderna ha preferido ignorar.

Tal como hemos visto, la manera más fácil de entender la dinámica del sistema de Filolao es advertir que su fuego central corresponde al Tártaro tradicional de la mitología griega: el Tártaro al que Zeus envía a sus enemigos. Podemos añadir sin ningún género de duda que, para Filolao y para los pitagóricos que le precedieron y sucedieron, el Tártaro se había convertido no sólo en prisión de los Titanes, sino también en el lugar reservado para las almas de los condenados.<sup>21</sup> Cuando los primeros Padres de la Iglesia dieron con el pasaje del *Fedón* acerca del castigo de las almas en el Tártaro, se vieron con graves problemas para justificar la presencia de la doctrina cristiana del fuego y del infierno en un autor pagano.<sup>22</sup>

Sin embargo, era precisamente este aspecto mitológico y escatológico del esquema de Filolao lo que se había perdido ya en tiempo de Platón y Aristóteles. La expresión *Dios phylakē* ya no significaba «prisión de Zeus»; así que, cuando Calcidio la tradujo al latín en el siglo IV d.C., lo único que pudo hacer fue entenderla a la luz del *Timeo* platónico

por *Iovis custos*, «guardián de Zeus». Pero la correcta interpretación habría de volver con el tiempo.

En la sección de su *Summa theologica* dedicada al castigo de los condenados, Santo Tomás de Aquino plantea la cuestión del emplazamiento del infierno. Aduce, como testimonio relevante a la cuestión entre autores de la Antigüedad, el pasaje del *De caelo* aristotélico a propósito de la cosmología pitagórica:

Pitágoras situó el lugar de castigo (*locum poenarum*) en una esfera de fuego que dijo que existía en el centro de todo el universo; y denominó esta región «prisión de Zeus» (*carcerem Iovis*), como resulta claro a partir de la lectura de Aristóteles. Sin embargo, afirmar que está situado bajo la tierra se ajusta más a la Escritura.<sup>23</sup>

Aquí Tomás de Aquino, a diferencia de Calcidio, no solamente ha traducido la expresión correctamente, sino que también ha entendido su connotación escatológica.

Resulta tentador atribuir este doble logro al propio Tomás de Aquino. De hecho, su comentario al *De caelo* ha llegado a nosotros: en el pasaje en cuestión traduce también el nombre correctamente por *carcer Iovis*, «cárcel de Júpiter».<sup>24</sup> Sin embargo, Tomás de Aquino basó su comentario no directamente en el texto griego de Aristóteles, sino en la versión latina de Guillermo de Moerbeke; y, ciertamente, la versión de Guillermo contiene ya la traducción *carcer Iovis*, «prisión de Zeus».<sup>25</sup>

Podemos ir más atrás, antes de Guillermo de Moerbeke. La primera persona a la que encontramos es la extraña figura de Alberto Magno: maestro de Tomás de Aquino, al que introdujo en el estudio de Aristóteles y de la filosofía y literatura alquímica árabes.<sup>26</sup> El comentario de Alberto al *De caelo* también nos ha llegado y el pasaje en cuestión reza así:

Y los pitagóricos... compararon el centro del mundo con una cárcel (*carcerem*) totalmente cerrada.<sup>27</sup> Y decían que se trata del lugar de los castigos del infierno, en el que permanecen cautivos aquellos a los que hay que vigilar mientras sufren el castigo en el reino de los condenados, tal como Pitágoras explica en sus preceptos. Es allí donde permanecen cautivos porque ése es el lugar de fuego donde arden aquellos que han sido condenados por Zeus.<sup>28</sup>

Es importante darse cuenta de lo que Alberto Magno ha llevado a cabo en este pasaje. Ha logrado condensar en unas pocas líneas la esencia de las ideas mitológicas que son la base del esquema filolaoico de un fuego central. Todas las capas de mistificación y malentendido aplicadas sobre la materia tanto por Platón y sus seguidores como por Aristóteles y los aristotélicos han sido removidas de un plumazo. Además de entender correctamente el significado de la palabra «prisión», la descripción de Alberto Magno de una cárcel como el lugar al que Zeus lanza y castiga a quienes condena resulta tan precisa que da la impresión de que el comentarista ha tenido ante sus ojos el discurso que Zeus pronuncia en la *Ilíada*.

No menos importante es otro pormenor en las consideraciones de Alberto Magno a propósito del fuego central de los pitagóricos. Tras repetir las breves palabras de Aristóteles al respecto en su *De caelo*, Alberto Magno deja a un lado el texto de Aristóteles y procura arrojar luz sobre la idea pitagórica haciendo alusión al fenómeno de los volcanes y las fuentes termales de agua caliente. La manera en que Alberto alude a discusiones más largas sobre el tema en otra obra suya demuestra claramente que la decisión de aclarar esta idea aristotélica recurriendo al ejemplo de los volcanes es una contribución original suya. Esa otra obra suya a la que se refiere también nos ha llegado, y en la sección clave de dicho texto Alberto Magno se refiere concretamente a fenómenos volcánicos en Sicilia.<sup>29</sup> Como ya hemos visto, es en los fenómenos volcánicos —y, en especial, en los de

Sicilia y de la Italia meridional— donde debemos buscar los orígenes de la idea pitagórica de un fuego central. Alberto Magno utilizó su intuición y acertó.

Ello merece un breve comentario. Apartarse, cuando le convenía, del texto aristotélico y pasar de consideraciones filosóficas generales a particulares, era una técnica interpretativa empleada y cultivada conscientemente por Alberto Magno. Como explica en otro pasaje, era una manera de «completar» (*supplere*) aquello que Aristóteles había omitido o, a lo sumo, abordado muy someramente. Ello le permitía además explicar, con vocabulario y ejemplos más prosaicos y concretos, las ideas filosóficas de Aristóteles, a menudo excesivamente abstractas y generales. Una manera de actuar heredada, sin duda, no de Aristóteles, sino de comentaristas árabes del Estagirita.<sup>30</sup> Dicho en plata: parece que para poder explicar conceptos clave de la primera filosofía griega que filósofos griegos posteriores ni supieron ni quisieron entender, hizo falta un determinado proceder y mentalidad, el tipo de habilidad interpretativa y enciclopédica que llegó a su cénit con la figura de Ibn Sīnā.

Con la original aportación de Alberto Magno podríamos pensar que no podemos retroceder más. Pero no es así. Alberto basó su propio comentario al *De caelo* aristotélico en la primera traducción latina del texto, a cargo de Gerardo de Cremona (segunda mitad del siglo XII), predecesor de Guillermo de Moerbeke. En la versión de Gerardo del crucial pasaje de Aristóteles, el término pitagórico *phylakē* se traduce por «prisión» (*carcer*). A dicha traducción le sigue, además, el comentario «es decir, el lugar de castigo».<sup>31</sup>

Aquí, en una palabra, tenemos las ideas que después Alberto Magno y posteriormente Tomás de Aquino habrían de desarrollar. La palabra empleada originariamente por los pitagóricos en el sentido de «prisión» ha sido traducida con el equivalente exacto en latín, y la explicación de esta prisión en cuanto «lugar de castigo» ya está presente. Por su parte,

el término latino empleado por Gerardo (*locus poenae*) no era —como el equivalente griego del que deriva— sino una expresión cristiana corriente para designar el infierno o la Gehenna, idea que, en la tradición judeo-cristiana, corresponde al Tártaro.<sup>32</sup> En otras palabras, Gerardo no sólo ha acertado al intuir que el fuego central de Filolao es una prisión, sino que también ha entendido sus connotaciones míticas y escatológicas más amplias. Y lo ha hecho no en el seno de un comentario a Aristóteles, sino en una mera traducción. Y ello merece también un comentario.

Gerardo tradujo a Aristóteles a partir del árabe y no del griego. La versión árabe que empleó estaba a su vez basada en una versión siríaca más antigua hoy perdida. Como he demostrado en otro lugar, la explicación por parte de Gerardo de la prisión pitagórica en cuanto «lugar de castigo» no está basada en ningún testimonio anterior y se debe sólo a una mala lectura del texto árabe por parte del traductor latino. El error de Gerardo resulta comprensible: para la cristiandad del Medievo y posterior, la palabra «prisión» era sinónimo de infierno —que se representaba, desde luego, como cubierto de fuego—. Pero se trataba de un error.<sup>33</sup>

Este error de Gerardo explica la manera en que Alberto Magno y Tomás de Aquino llegaron a considerar el fuego central de los pitagóricos como lugar de castigo de las almas tras la muerte. Pero, al fin y al cabo, Gerardo, Alberto Magno, Guillermo de Moerbeke y Tomás de Aquino tradujeron, todos, correctamente el término pitagórico *phylakē* por «prisión». Esta vez Gerardo no fue el innovador. Al contrario, se limitó a traducir al latín la palabra, en absoluto ambigua, para designar el término «prisión» que leyó en el texto árabe del que disponía (*habs*). Dicha traducción, a su vez, no era sino una versión de la palabra «prisión» según aparecía en el texto siríaco (*hbušya*). Por su parte, el traductor que vertió al siríaco el texto griego podría haber escogido otra palabra para reproducir el griego *phylakē*, una palabra que podría haber cuadrado perfectamente con la interpretación

aristotélica en el sentido de «puesto de guardia». Pero prefirió no hacerlo. En vez de prestar atención al contexto aristotélico, prefirió fijarse en el sentido de «prisión» que la palabra *phylakē* ya poseía en la primera literatura cristiana –y, en especial, la idea del infierno como prisión de fuego, que no sólo influyó en Gerardo de Cremona, sino que tuvo un papel muy destacado en la literatura de la primera cristiandad siríaca.<sup>34</sup>

Gerardo de Cremona cometió un error con su «lugar de castigo»: un error que resultó ser correcto. El traductor siríaco no cometió error alguno en su versión de la palabra crucial para designar «prisión» –a no ser, claro está, que consideremos un error ignorar completamente que el propio Aristóteles hubiera malentendido la palabra–. En ambos casos, Gerardo y el traductor siríaco actuaron de manera análoga: para volver a las verdaderas esencias del sistema de Filolao, era necesario que un traductor o varios traductores supieran apartarse radicalmente de la tradición filosófica griega y perder de vista al propio Aristóteles.

Por más que nos sintamos inclinados a calificar todos estos pormenores de insignificantes, existen en este caso importantísimas consecuencias para nuestro conocimiento del papel desempeñado por autores cristianos, árabes y medievales en la transmisión de la filosofía griega. Se suele pensar que autores árabes y medievales han preservado en algunos casos material que no nos ha llegado de otra manera, pero que dichos logros deben compensarse con los malentendidos y trivializaciones a los que la filología clásica fue sometida como resultado del trasvase de textos antiguos a intereses, culturas y lenguas diferentes. Dicho proceder –esta visión simple y lineal de corrupción cultural– es adecuada si por «filosofía griega» entendemos la filosofía de Aristóteles y la interpretación aristotélica de sus predecesores (cosa que viene a ser lo mismo). Pero cuando empezamos a advertir el daño que Aristóteles y sus contemporáneos han infligido al conocimiento e interpretación de los presocráticos, entonces

Las cosas resultan ser mucho más complejas. En lugar de una filosofía griega parecida a una línea recta que habría de ser distorsionada a manos de la cultura cristiana, islámica o medieval, la situación es muy diferente. Es la de una filosofía griega en forma de curva, que hubo de dar otra vuelta —pasando por los malentendidos de Platón y Aristóteles— para poder acercarse al punto de vista presocrático original.

En nuestro caso, tanto Gerardo como el traductor siríaco contaban con los medios necesarios para garantizar dicho giro. En primer lugar, alguien con un enfoque y mente diferentes —idealmente, con una lengua diferente y procedente de una cultura diferente— había de abrirse paso a través de las interminables especulaciones abstractas de los aristotélicos y de los neoplatónicos acerca del significado del fuego central de los pitagóricos, las interminables malas interpretaciones de la expresión «prisión de Zeus». En segundo lugar, en cuanto pensadores cristianos, era normal que interpretaran todo aquello que tocaban en clave teológica y mitológica. Con Platón dicha clave había sido purificada; con Aristóteles había sido completamente removida no ya de la cosmología filolaica, sino del mundo natural en su conjunto; mientras que con el neoplatonismo tardío hubo tal proliferación de niveles de existencia que acabó siendo imposible decir algo coherente sobre cualquier tema. En cuanto pensadores cristianos, tanto Gerardo como el traductor siríaco supieron lidiar con una idea que Platón y Aristóteles no podían aceptar porque, ideológicamente, se habían refinado demasiado: la visión mítica, tan desconcertante, del centro del universo comparado a una prisión. Paradójicamente, la visión del cosmos de Gerardo en el siglo XII se acercaba más a la visión de Filolao que la visión de Aristóteles. Las etiquetas «pitagórico» o «cristiano» se habían convertido en irrelevantes; lo único importante era la mitología.

Desde este punto de vista, no es casual que Gerardo de Cremona o el traductor siríaco del *De caelo* modificaran en

algunos casos el texto aristotélico, cambios que hicieron que éste acabara reflejando las intenciones de Filolao en su día. Del grado de semejanza entre la perspectiva mítica cristiana y la pitagórica dan muestra dos ejemplos. En primer lugar, la «prisión» del Nuevo Testamento en cuanto lugar de castigo se identifica, en el texto neotestamentario, no sólo con Gehena, sino, más concretamente, con el Tártaro, como en el caso de Filolao.<sup>35</sup> En segundo lugar, esta idea neotestamentaria de una prisión cósmica se consideró, *principalmente*, el lugar al que estaban destinados los ángeles caídos, y, además, un lugar de castigo para las almas de los condenados, sin que existiera una clara distinción entre ambas. Todo ello no es sino un claro paralelismo con la manera como Filolao entendía el Tártaro: el lugar al que están destinados los Titanes y, en segundo término, aquel donde penan las almas de los condenados, sin ninguna aclaración adicional al respecto.<sup>36</sup> Estas semejanzas resultan importantes por sí mismas, pero debajo de ellas yace un estrato común más fundamental. Tanto Filolao como el traductor siríaco estaban en deuda con la misma tradición mitológica. La idea filolaica del Tártaro como prisión, *phylakē*, se remonta (a través de fuentes griegas, sobre todo el episodio del encadenamiento y aprisionamiento de los Titanes descrito en la *Teogonía*) a la tradición mitológica babilónica del segundo milenio antes de Cristo y principios del primero: al tema de los «dioses encadenados» o «aprisionados» (*ilū kamūtu, ilū šabtūtu*), que Madruk arrojó a la «prisión» (*kišukku*) del mundo subterráneo.<sup>37</sup> Por su parte, la idea neotestamentaria del infierno o del Tártaro como una prisión, *phylakē*, se remonta, a través de fuentes judías más antiguas—sobre todo, la descripción del encadenamiento y encarcelamiento de los ángeles caídos en el *Libro de Enoch*—a la misma tradición babilónica.<sup>38</sup>

Existe otra semejanza entre el elemento pitagórico y el cristiano. Como hemos visto, en la tradición filosófica griega, la desconcertante aunque imponente idea del centro del

universo como prisión fue pronto limpiada y convertida en un concepto mucho más respetable mediante la traducción, por otra parte incorrecta, de la palabra clave *phylakē* como «puesto de guardia», proceso que parece haberse iniciado con la filosofía de Platón y la primera generación de la Academia. Un fenómeno análogo tuvo lugar, por más que de modo independiente, en la tradición cristiana, cuando Calvino recogió la referencia más importante en el Nuevo Testamento al infierno como una prisión, *phylakē*, y tradujo la palabra como «puesto de guardia». Con razón, Bo Reicke condenó a Calvino por su «vana espiritualización»,<sup>39</sup> y, en cierto sentido, resulta provechoso ver qué podemos aprender si consideramos a Platón y a la primera Academia como los protestantes de la tradición pitagórica.

Resulta tentador afirmar que el azar o simplemente la coincidencia determinaron la manera como el primer traductor siríaco del *De caelo* y posteriormente Gerardo de Cremona interpretaron, de manera tan precisa, el fuego central pitagórico. Pero su papel fue sólo superficial. En definitiva, sólo la relación con la misma tradición mitológica de la que Filolao había dependido permitió asegurar que el traductor siríaco tradujera el crucial término pitagórico del modo en que lo hizo —y ello a pesar de Aristóteles—. Naturalmente, el traductor siríaco no tenía por qué conocer sus condicionantes religiosos y mitológicos; lo único que importa es que dichos condicionantes cumplieron su función. Y, claro está, su traducción acabaría siendo crucial a la hora de determinar tradiciones posteriores de interpretación y conocimiento. Sin la versión del traductor siríaco, Gerardo no habría calificado la prisión con el comentario «lugar de castigo». Sin la traducción, Alberto Magno tampoco habría podido completar el rompecabezas, ni Tomás de Aquino habría tenido jamás la oportunidad de mencionar, en su *Summa theologica*, el sistema de Filolao como ejemplo de escatología precristiana.

Esta tradición de interpretación del fuego central filo-

laico no concluyó con Tomás de Aquino. Al contrario, la autoridad de la *Summa* garantizó que, con el tiempo, pudiera llegar a un público incluso mucho más amplio. Mencionemos un ejemplo: en 1714 aparecía en Londres un volumen con el título de *An Enquiry into the Nature and Place of Hell*. Su autor era Tobias Swinden, algunas de cuyas observaciones son sorprendentes, sobre todo a la luz del análisis del esquema filolaico expuesto más arriba. Al considerar los posibles emplazamientos del infierno, Swinden afirma:

Si reocrres todos los poetas... verás que con unanimidad colocaron el infierno no sólo κάτω *abajo*, sino ὑπὸ χθονός precisamente *bajo la Tierra*. Y las divinidades del infierno, de acuerdo con su costumbre de tener dioses para todos los lugares, son llamados Ὑποχθόνιοι *subterráneos*, y *positi sub Terra Numina Mundi*, es decir, *las Divinidades del Mundo situado bajo la Tierra*.

Se trata del mismo razonamiento empleado por Filolao más de dos mil años antes de que Swinden redactara su texto. Para demostrar sus ideas, Swinden pasa inmediatamente a citar el pasaje de la *Iliada* en el que Zeus afirma que la profundidad del Tártaro desde el Hades es como del cielo a la tierra, así como una afirmación análoga en la *Teogonía* de Hesíodo: se trata de los mismos pasajes en los que Filolao parece haber basado todo su sistema.<sup>40</sup>

Finalmente, Swinden menciona a Tomás de Aquino. En primer lugar, pone de manifiesto las dificultades expresadas por la Iglesia Católica, y sobre todo Tomás de Aquino en su *Summa theologica*, para situar el infierno dentro de la tierra: dificultades que llevaron a los dos a admitir que nadie, salvo «por expresa Revelación del Espíritu divino», puede demostrar dónde se halla realmente el infierno. Pero a continuación Swinden afirma:

Y, sin embargo, en el mismo lugar donde Tomás de Aquino dice esto, nos dice también que Pitágoras colocó el Lugar de Castigo en la Esfera de fuego, e igualmente que aquel lugar Pitágoras lo situaba en el centro no de la Tierra, sino del Universo o Mundo en su integridad, y para ello citaba Aristóteles de Caelo. En realidad, Aristóteles nos habla aquí no de Pitágoras mismo, sino de cierto pitagórico, o de algunos filósofos itálicos que localizaban allí la Esfera de Fuego, a la que también llamaban Prisión de Júpiter, οἱ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσιν τό τ' αὐτὴν ἔχον τὴν χώραν Πῦρ.

Una oportunidad tan buena como ésta, creo, ha dado a algunos filósofos cristianos de libre juicio la ocasión de tomar este asunto en consideración...<sup>41</sup>

Resulta irónico, como mínimo, que todos los elementos esenciales para nuestro conocimiento del esquema filolaico estén presentes en un libro escrito antes del advenimiento de la ciencia e investigación modernas: irónico pero no inesperado. La erudición y crítica modernas no habrían jamás soñado conocer aspectos fundamentales de la cosmología pitagórica de un teólogo dieciochesco, o de Tomás de Aquino o Alberto Magno, pero han preferido, en cambio, beber sin precaución de un torrente contaminado.

## NOTAS

1. «Prisión de Zeus»: Stob. i. 196.19 (Filolao A16). «Trono de Zeus»: Simpl. *Cael.* 512.14.
2. Así, por ejemplo, Burnet (1930), 298, Burkert 37 y n. 43. La única excepción parece ser Boeckh (95-96; seguido, con cierta confusión, por Huffman 396-397). Ya en 1819 Huffman advirtió que el nombre «morada de Zeus» carecía de autoridad en Aristóteles, y sugirió que la idea más general o tópica de una morada había sido reemplazada, por un autor más tardío, por la idea más concreta de un puesto de guardia. Boeckh desconocía la referencia al «trono de Zeus» en el texto de Simplicio.
3. Pl. *Crit.* 121c2-3, Speus. fr. 83, Arist. *Cael.* 293<sup>a</sup>27<sup>b</sup>1; capítulo 13 con nn. 27-28.
4. Para «trono de Zeus», cf., por ejemplo, Theocr. 7.93 (Ζανὸς θεόνος), Soph. *Antígona* 1041, OC 1267, Eur. *Cíclope* 579, *Helena* 241-242, *IT* 1271; para «morada de Zeus», Eur. *Hipólito* 68 (Ζανὸς οἶκος), Emp. B142.1, más arriba, capítulo 4 n. 12.
5. Simpl. *Cael.* 512.12-14 = Arist. fr. 204.
6. Arist. *Cael.* 293<sup>a</sup>27<sup>b</sup>1, analizado en el capítulo 13.
7. *Crit.* 121c2-3.
8. *Cael.* 293<sup>b</sup>2 (τὸ κυριώτατον τοῦ παντός), 11-13 (τίμον ... τιμώτερον). Véase además más abajo, con n. 11.
9. Procl. *Tim.* iii. 143.26-144.9; Dam. *Phd.* 1.534-538. La perspectiva de ambos autores es geocéntrica (capítulo 13, con nota 35).
10. πολυτίμητον, *Tim.* iii. 143.25-26.
11. *Cael.* 293<sup>b</sup>1-4. Aristóteles actúa de manera idéntica, incluso de modo más claro, hacia el final de su discusión (293<sup>b</sup>11-14).
12. 293<sup>b</sup>8-10
13. *Cael.* 513.15-32, cf. 514.18-23.
14. Calcid. 166.9; Procl. *Eucl.* 90.14-23, *Tim.* iii. 144.3, 8.
15. En su comentario al *Timeo* de Platón, Taylor (240) alude a la idea pitagórica del centro del universo en cuanto *Dios phylakē*, «puesto de guardia de Zeus», pero sin establecer ninguna conexión con el uso platónico de la palabra *phylax*, «guardián».
16. *Crit.* 121c2-4.
17. La relación entre la idea de la tierra como «el primer y más venerable dios» del *Timeo* y la idea del centro como el lugar «más honorable» la marca con claridad Simplicio, *Cael.* 515.7-13. Cf. también Procl. *Tim.* iii. 143.22-26, Cherniss (1944), 564.
18. Cherniss, *loc. cit.*, rebatiendo la hipótesis de Frank, 207, 217-218.
19. Frank 217.
20. Para Arquitas y su escuela, véanse capítulos 8-9, 11, 12 con n. 42.

Círculo y esfera: Arquitas A23a (cf. A14), Burkert 331-332 (cf. 68-69).

21. Arist. *Analytica Posteriora* 94<sup>b</sup>32-34 (DK i. 462.38-39) con KRS 236-238, Schibli 119 n. 35; Ael. *VH* 4.17 (DK i. 463.6-7) con Zeller, i/1.561 y n. 5, Burkert 134 n. 81, 141-147, 168-169; Pl. *Phd.* 111d2-112a5, 112d2-3, 113a5-114b6 con capítulos 7-12 más arriba.

22. Cf. sobre todo Arnobio, *Adversus nationes* 2.14; K. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Althertum*<sup>2</sup> (Leipzig, 1875), 309-310.

23. *Summa theologica*, Parte 3, Suplemento, Cuestión 97, Artículo 7.

24. *In Aristotelis libros de caelo et mundo, de generatione et corruptione, meteorologicorum expositio*, ed. R.M. Spiazzi (Turín, 1952), 242b, §§ 484-485.

25. *Ibid.* 240b, §342 (*Iovis carcerem nominant hanc habentem regionem ignem*).

26. Sobre la relación entre Alberto y Tomás de Aquino, véase M.-l. von Franz, *Aurora consurgens* (Londres, 1966), 411-421, 429, con bibliografía.

27. *Pythagorici... etiam medium mundi carcerem aequaliter undique claudentem vocaverunt*. Para el uso por parte de Alberto de *aequaliter*, véase Kingsley (1994e), 198 con n. 9.

28. ... *et hunc locum poenarum inferni esse dixerunt, in quo custodiuntur qui custodiendi sunt sub orbe tristi poenas luentes, ut inquit Pythagoras in legibus suis, eo quod ibi est locus ignis, in quo cremantur hi qui a Iove sunt condemnati*: Alberto Magno, *De caelo et mundo* 2.4.1 = *Opera omnia*, v/1, ed. P. Hossfeld (Münster/Westfalen, 1971), 180.59-65.

29. *Ibid.* 2.4.1 (180.46-53 Hossfeld), refiriéndose al *Liber de causis proprietatum elementorum et planetarum* 2.2.2-3 = *Opera omnia*, v/2, ed. Hossfeld (Münster/Westfalen, 1980), 96.81-99.63. Sobre la a menudo sorprendente originalidad de Alberto como comentarista de Aristóteles, véase L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, ii (Londres, 1923), 531-532. Para el *Liber de causis*, cf. *ibid.* 535, 569, 577-578; y para los orígenes de la información de Alberto Magno acerca de los volcanes y las fuentes termales de agua caliente, Vodraska 38-43.

30. Cf. Alberto Magno, *Physica* 1.1.1 = *Opera omnia*, v/1, ed. Hossfeld (Münster/Westfalen, 1980), 1.23-30 con las observaciones de Peters (104-105 y n. 31) acerca de las deudas de Alberto Magno para con la tradición árabe, y sobre todo a Ibn Sina. Sobre la manera consciente como Alberto se aparta del texto de Aristóteles, véase también Thorndike, *op. cit.* ii. 535-542.

31. Ed. I. Opelt en la edición de Hossfeld del *De caelo et mundo* de Alberto Magno, 180.79 (*scilicet locum poenae*).

32. Para la expresión, véase Kingsley (1994e), n. 5; para la relación entre el Tártaro y Gehenna, Dieterich 200-202 y (1891), 36-37.

33. Kingsley (1994e), 196-202.
34. *Ibid.* 202-4.
35. Cf. 2 *Ep. Pedro* 2: 4 ταρταρώσας con Reicke 52-53, 67-68, 116.
36. *Ibid.* 52-70, 90-91, y *passim*; más arriba, con n. 21.
37. T. G. Pinches, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30 (1908), 57-60, 77-83; *Enuma eliš* 4.111-127, 7.27 = R. Labat, *Le Poème babylonien de la creation* (Paris, 1935), 130-133 con 132 n. 127, 164-165; E. F. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I (Leipzig, 1915), 19.24; G. Meier, *Archiv für Orientforschung*, 14 (1941-1944), 146.126; W. G. Lambert, *ibid.* 19 (1959-1960), 117.23-30; *Chicago Assyrian Dictionary*, K127b-128a y 465a, § 45a; cf. también Livingstone (1986), 135, 151-155, y, para el infierno como cárcel donde los dioses son prisioneros, las observaciones de T. Frymer-Kensky, *JAOS* 103 (1983), 131-139. Para el trasfondo oriental, y más concretamente babilónico, del episodio de los Titanes en la *Teogonía*, véase Weidner, *op. cit.* 19-20; H. G. Güterbock, *American Journal of Archaeology*, 52 (1948), 130-132; F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy* (Cambridge, 1950), 105-106, 112-114; F. Dornseiff, *Antike und alter Orient*<sup>2</sup> (Leipzig, 1959), 44-47, 63-65; M. L. West, *Gnomon*, 35 (1963), 11.
38. Reicke 236-240. Para la relación entre la idea neotestamentaria del infierno como prisión, *phylakē*, y 1 *Enoch*, cf. Reicke 52-3, 66-70, 116-117, y *passim*; para el trasfondo cosmológico babilónico a 1 *Enoch*, véase S. Dalley, *JRAS*<sup>3</sup> 1 (1991), 13-16.
39. Reicke 66 n. 2.
40. *Enquiry*, 129-131; más arriba, capítulo 13 [*Nota del traductor*: excepcionalmente, y para preservar el estilo dieciochesco de las citas de Swinden, no hemos traducido los pasajes del original inglés].
41. *Enquiry*, 154-155.

**Parte tercera: magia**

## EL MAGO

La identificación empedoclea de Hades con el fuego ha resultado ser una llave capaz de abrir muchas puertas. En los capítulos precedentes se ha demostrado cómo ideas, temas y tendencias filosóficas que, en apariencia, tienen muy poco en común o que incluso divergen entre sí, están en el fondo relacionadas entre ellas. Doctrinas y enseñanzas en apariencia sin relación alguna resulta que derivan de una fuente mitológica común. Y, a la hora de establecer estos vínculos, una y otra vez volvemos a la órbita del pitagorismo antiguo. La bibliografía moderna insiste en la escasa información que poseemos acerca de las ideas pitagóricas antes de Platón. Pero si prestamos mayor atención, advertimos que el motivo que explica nuestros escasos conocimientos al respecto es que no hemos sabido mirar en la dirección correcta: en el sustrato literario, mitológico y geográfico que yace bajo esas ideas «supuestamente» filosóficas.

Sin embargo, parece evidente que el ámbito que hemos explorado en nuestro intento de esclarecer la idea empedoclea de un infierno de fuego resulta muy limitado. Ello se debe a que hemos analizado esta idea desde un punto

de vista impersonal o cosmológico. Y, sin embargo, todo lo referente al fuego en los infiernos posee una dimensión mucho más personal y humana, una dimensión de la que dan cuenta abiertamente los textos y fuentes antiguos sobre Empédocles, pero a la que la crítica moderna, como era de esperar, no ha prestado la debida atención porque nos llevaría al terreno de la fantasía y la leyenda. No obstante, en nuestra investigación a propósito del trasfondo mitológico de las ideas empedocleas, hemos avanzado ya lo suficiente como para no detenernos ahora a medio camino.

En primer lugar, hemos de liberarnos de ciertos prejuicios y abordar una cuestión relativa a Empédocles que, desde los días de Platón y Aristóteles, ha pasado frecuentemente desapercibida. Empédocles es el autor de unos versos que Diels, en su edición del poema cosmológico empedocleo, dispuso al final del texto, por más que su correcto emplazamiento sea al principio,<sup>1</sup> donde quedaría patente la manera en que el autor quiso que su poema se entendiera, así como las enseñanzas que el destinatario del poema podría obtener como resultado de la asimilación de su contenido. Los versos —el fragmento III en la colección de Diels— merecen una traducción completa:

De cuantos remedios hay para los males y resguardo para la vejez  
te informarás, porque para ti solo realizaré yo todo esto.  
Apaciguarás la furia de los infatigables vientos que sobre la tierra  
se agitan y destruyen con sus soplos los campos cultivados.  
Y aun, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favorable;  
y colocarás después de la lluvia sombría una sequía oportuna  
para los hombres, y después de la sequía estival dispondrás  
las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan el éter,<sup>2</sup>  
y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.

Las reacciones modernas a este pasaje provocan, en su mayor parte, una sonrisa. A Diels le faltó tiempo para

admitir que el contenido del texto podía resumirse con una palabra: magia –o, como un crítico posterior habría de afirmar, «pura magia»–.<sup>3</sup> Pero no le bastó con relegar el fragmento al final del poema. Para Diels cualquier alusión a magia en una obra supuestamente dedicada a la filosofía y a la ciencia era sencillamente inaceptable. Así que optó por interpretar el pasaje de otra manera. Según él, el fragmento en su conjunto «no sugiere sino aquello que la ciencia promete hoy en día a sus adeptos: información acerca de las leyes de la naturaleza que nos permita dominarla».<sup>4</sup> En otras palabras, las afirmaciones de Empédocles no deben tomarse en sentido literal. Una vez interpretadas de manera alegórica o metafórica, ya no causan sonrojo. A este tipo de interpretación no le han faltado seguidores. Así, por ejemplo, la afirmación del propio Empédocles según la cual él conseguirá «para ti solo» todo ello –el «ti» en el original griego se refiere a Pausanias, el discípulo de Empédocles– ha sido recientemente interpretada como si el autor «se estuviera dirigiendo a un público muy minoritario, capaz de entender la complejidad de argumentos filosóficos».<sup>5</sup> El hecho de que el fragmento no contenga ni implique nada remotamente parecido a «la complejidad de argumentos filosóficos», y de que aquello que afirma difícilmente pueda resultar complejo o de naturaleza filosófica, se considera desde luego insignificante.

Ante el reto de hacer casar a Empédocles con nuestra imagen de lo que debe ser un filósofo de la Antigüedad, Van Groningen dio con una solución más sencilla. Después de afirmar que, en ningún otro lugar entre los fragmentos de Empédocles que nos han llegado, hallamos promesas comparables, concluyó «juiciosamente» que el pasaje no era sino una falsificación.<sup>6</sup>

A la hora de redactar un capítulo de la historia de la filología moderna, estos intentos de analizar el fragmento empedocleo no sólo provocan nuestra sonrisa, sino que son además sumamente reveladores. Recuerdan sobre todo

intentos, por parte de estudiosos judíos y cristianos, de pasar por encima de pasajes bíblicos que resultan incómodos, simplemente expurgándolos o proponiendo una interpretación alegórica. Este tipo de operaciones son reveladoras de los prejuicios y preocupaciones de los estudiosos, pero no aportan nada a los textos originales en cuestión.

De hecho, es evidente que cualquier intento de negarle al fragmento su sentido literal resulta un error. En otros fragmentos de su obra, Empédocles afirma cosas igualmente escandalosas —aunque Van Groningen también intentó, sin mucho éxito, negar la evidencia—. Empédocles asegura que es inmortal, que ha trascendido la condición humana y que es capaz, por medio de poderes místicos u ocultos, de liberar a los hombres de su sufrimiento. En estos pasajes es evidente que lo que afirma debe ser tomado al pie de la letra.<sup>7</sup> Las pruebas externas resultan igualmente reveladoras. El corpus hipocrático nos recuerda la necesidad de entender las promesas empedocleas de manera literal cuando, en nombre del nuevo racionalismo médico, ataca a aquellos «magos y curanderos que aseguran conocer el modo de crear tormentas y buen tiempo, lluvia y sequía, y otras tonterías de todo tipo».<sup>8</sup> Contamos con el testimonio de uno de los discípulos de Empédocles, Gorgias, quien asegura «haber presenciado actos de magia de manos de Empédocles».<sup>9</sup> Es muy posible que, con el término «magia», Gorgias se refiriera al fantástico poder retórico de su maestro y a su dominio del lenguaje.<sup>10</sup> Pero, incluso si fuera ello cierto, el testimonio de Gorgias no puede separarse de las afirmaciones empedocleas acerca de sus propios poderes mágicos. A lo que aquí nos enfrentamos es a una tradición de Empédocles como mago, que no se inicia ni con Gorgias ni con ningún autor posterior, sino que empieza con el propio Empédocles. Las pruebas indiciarias no hacen sino convertir en nulo y de defensa imposible todo intento de deshacerse del fragmento III. Por su parte, los esfuerzos de

Van Groningen por negar la autoría empedoclea del fragmento basándose en consideraciones de estilo no llevan sino al fracaso.<sup>11</sup>

Resta examinar la promesa de Empédocles a su discípulo de transmitir «para ti solo» (μόνῳ σοί) sus poderes mágicos. Ello no tiene relación alguna con supuestas consideraciones acerca de «un público muy minoritario» capaz de entender la complejidad de los argumentos filosóficos empleados por Empédocles. Tiene que ver, en cambio, con la tradición, reconocida y establecida en el mundo antiguo, de transmisión de poderes mágicos y esotéricos de manera individual y personal, de padres (espirituales y físicos) a hijos.<sup>12</sup> Los más estrechos paralelismos con la afirmación empedoclea —los únicos que sobreviven en el corpus de la literatura grecolatina— aparecen en el mundo del misticismo grecoegipcio: los papiros de magia (sobre todo el famoso papiro de París), los textos herméticos y la literatura alquímica.<sup>13</sup>

De igual modo, si examinamos el fragmento III en su conjunto, advertimos que el texto muestra una fisonomía muy característica. El contenido mágico del fragmento ya indica claramente la manera como deben entenderse los «remedios», *pharmaka*, mencionados en el verso primero, pero también nos advierte que al término no se le debe conferir una acepción excesivamente específica. Con el término se alude, claro está, en primer lugar a remedios mágicos extraídos de plantas.<sup>14</sup> Sin embargo, la palabra *pharmakon* poseía también la acepción de «encantamiento», y en el caso del fragmento empedocleo designa los remedios, pero también, de modo implícito, los conjuros (ἐπωδαί) que eran recitados durante la preparación de plantas.<sup>15</sup> Los mejores ejemplos de dichos encantamientos se hallan en los papiros de magia —sobre todo, en el famoso papiro de París—.<sup>16</sup> Es ésta la segunda vez que el papiro parisino presenta paralelismos estrechísimos con el material e ideas que hallamos en el texto de Empédocles. Como más tarde veremos, todo ello no es en absoluto casual.

La afirmación empedoclea según la cual sus remedios pueden actuar como «defensa» o «salvaguarda» contra «la enfermedad y la vejez» (κακῶν καὶ γήραος ἄλλαξ) es, en el contexto de la religión tradicional griega con la que estamos familiarizados, escandalosa. Además de la muerte, la imposibilidad de evitar la vejez era el rasgo que marcaba la mayor diferencia entre dios y mortal. La vejez era algo impuesto con premeditación por los dioses para mantener a los mortales a raya. Sólo los dioses podían aplazar la vejez o liberar a los mortales de ella.<sup>17</sup> Incluso con las palabras escogidas (γήραος ἄλλαξ, «defensa contra la vejez») Empédocles estaba lanzando un reto al punto de vista tradicional griego, representado por el himno homérico a Apolo, según el cual la humanidad es «incapaz de encontrar remedio alguno contra la muerte y defensa alguna contra la vejez» (γήραος ἄλλαξ, 192-193). Al jugar con las palabras del himno homérico, Empédocles no estaba solamente atacando toda una tradición literaria, sino también —desde el momento en que se creía que los poemas homéricos encarnaban los valores y sabiduría griegos— las actitudes y creencias religiosas más fundamentales.<sup>18</sup> No existe prácticamente diferencia alguna entre el mensaje implícito que encierra este fragmento de Empédocles y la declaración empedoclea de divinidad en otros pasajes de su obra.<sup>19</sup> Con ello no queremos decir que el mito griego en época de Empédocles desconociera aquello a lo que se refiere nuestro autor: una «planta que actúa como defensa contra la vejez» (φάρμακον γήραος ἀμυντήριον). Lo conocía, en forma de leyenda que había emanado del extremo oriental del mundo griego.<sup>20</sup>

Empédocles asegura poder controlar el viento y la lluvia. Ello no resulta sorprendente: en el terreno de la magia, la capacidad para influir sobre fenómenos atmosféricos no era sino una prolongación de la capacidad para influir sobre el cuerpo humano.<sup>21</sup> Pero el dominio del viento y de la lluvia estaba tradicionalmente en manos de Zeus, lo que explica por qué suplicar modestamente a los dioses que determinaran

que ejercieran influencia sobre el tiempo atmosférico podía aparecer en el contexto de rituales religiosos institucionalizados.<sup>22</sup> Sin embargo, para demostrar que no se trata de rogar y solicitar ayuda a Zeus, Empédocles asegura que Pausanias podrá alterar el tiempo «si así lo deseas» (ἢν θεῆλιθοα, B III.5). La frase significa «si estás dispuesto a ello», y no hay duda alguna de que Empédocles la escogió por el uso frecuente que de ella hacen Homero y Hesíodo cuando aluden a los poderes especiales de dioses y diosas.<sup>23</sup> El tono desenfadado de la frase y su trasfondo teológico demuestran que Empédocles no contaba con obtener la aprobación de una divinidad superior. Asimismo explican por qué este tipo de magia acarrearía siempre la acusación de impiedad.<sup>24</sup>

El más claro paralelismo en la literatura clásica con la descripción empedoclea de la capacidad para influir sobre el tiempo atmosférico es un pasaje de Diodoro Sículo acerca de los Telquines, los legendarios herreros que podían producir nubes, tormentas, granizo y nieve «donde desearan» (ὄτε βούλοιντο).<sup>25</sup> El paralelismo es ciertamente significativo. Los Telquines gozaban de una condición casi divina, al igual que Empédocles. Además de su capacidad para controlar el tiempo atmosférico, eran versados en el uso de plantas mágicas.<sup>26</sup> Y su hogar mítico estaba situado en Creta y Rodas: dos islas que, por una parte, gozaban de una relación muy estrecha con la mitología y las prácticas metalúrgicas, y cuyos habitantes, por otra, fueron quienes fundaron y poblaron Acragante, ciudad natal de Empédocles, trayendo consigo tradiciones religiosas y culturales.<sup>27</sup> En este contexto conviene advertir hasta qué punto, tanto antes como durante la época de Empédocles, ideas mitológicas o prácticas religiosas incorporadas al pitagorismo y a corrientes afines constituían una síntesis armónica de tradiciones locales y autóctonas que habían llegado a sus nuevos emplazamientos de la mano de colonos griegos procedentes de las regiones costeras de Asia y de Anatolia.<sup>28</sup> Este mismo proceso también nos

ayuda a exponer, por ejemplo, las pruebas que demuestran el paso de tradiciones religiosas de Anatolia a Acragante, la ciudad natal de Empédocles, sobre todo en el caso del culto de Perséfone y Deméter.<sup>29</sup> Pero volvamos a Diodoro Sículo: también él menciona, repetidas veces, la palabra empleada para designar al hombre que asegura —como los míticos Telquines— poseer el control del viento y de la lluvia. Dicho hombre se asemeja a un «mago» (μάγος).<sup>30</sup>

Finalmente, Empédocles alude al vigor de un hombre muerto, que podrá ser retornado del Hades. Las palabras exactas del filósofo indican claramente que lo que tenía en mente no era sólo un tipo de invocación nigromántica, sino un descenso en toda regla a los infiernos para recoger el alma de un hombre muerto, del mismo modo que lo hacía un chamán.<sup>31</sup> No resulta difícil entender por qué se ha pasado totalmente por alto la promesa que Empédocles hace en el último verso del fragmento arrinconado por Diels al final del poema cosmológico. La idea de retornar a alguien del mundo de los muertos, en el contexto de la moralidad griega más convencional, era casi impensable. Incluso para alguien como Asclepio, de naturaleza semidivina, una empresa así estaba condenada al fracaso. Es cierto que Orfeo poseía en un principio la capacidad para retornar a los muertos a la vida, pero, por influencia del moralismo griego, dicha capacidad fue suprimida, y su empresa, convertida en una trágica historia. Y, pese a ello, detrás de la supresión se esconde lo que fue suprimido: en términos generales se aprecian tanto las analogías formales y estructurales como los contactos históricos que acercan al tracio Orfeo a la tradición chamánica del Asia Central. Ignorar dichas conexiones o intentar excluir la palabra «chamán» de toda reflexión y discusión sobre la religión griega porque fenómenos del mundo griego sólo pueden explicarse empleando palabras griegas, no es sino perpetuar el mito de una Grecia antigua cerrada a cualquier influencia externa, cosa que los propios griegos jamás hicieron.<sup>32</sup>

A la luz de estas ideas no es fortuito que el paralelismo más estrecho en las letras antiguas con la imagen empedoclea de una persona capaz de ir y venir de los infiernos sea la descripción lucianesca de las prácticas de un mago zoroástrico de Babilonia.<sup>33</sup> No sólo fueron estos magos persas a quienes se debe la palabra griega *magos* o «mago»: sabemos también que sus propias tradiciones religiosas y mágicas están íntimamente ligadas a las tradiciones del chamanismo del Asia septentrional. Cualquier intento de entender la influencia de las tradiciones chamánicas sobre la cultura griega ha sido seriamente obstaculizado por la incapacidad de la crítica de valorar en su justa medida el papel desempeñado por la cultura persa como intermediaria en el proceso de transmisión.<sup>34</sup> La analogía entre Luciano y las palabras de Empédocles en el fragmento 111 explica la tendencia, por parte de autores posteriores, a hacer de este último un discípulo de los magos.<sup>35</sup> Pero incluso más relevante resulta el hecho de que esta tradición de vincular a Empédocles con Oriente se remonte a la época del propio filósofo de Agrigento, porque la primera alusión a él en el corpus literario griego que nos ha llegado —de la pluma de su coetáneo Janto de Lidia— nos lo presenta en el contexto de una discusión con los magos persas.<sup>36</sup> En otras palabras, incluso antes de su muerte había ya quien daba testimonio, indirecto o incluso directo, de sus poderes mágicos.

En un sorprendente trabajo publicado hace más de veinte años, Ava Chitwood intentó ocultar las pruebas aducidas por el fragmento 111 no interpretando el pasaje alegóricamente o tachándolo de falsificación, sino simplemente haciéndolo desaparecer. Su metodología merece algunas observaciones.

Es ahora de sobra sabido que los biógrafos antiguos a menudo crearon las biografías de poetas clásicos de la nada: que, sin hechos auténticos en los que basarse, convirtieron

pormenores y acontecimientos ficticios descritos en los escritos de aquéllos en incidentes y eventos que los propios poetas vivieron. De todo ello constituye un magnífico ejemplo la cultura griega.<sup>37</sup> Amparándose en dicho fenómeno, Chitwood concluyó que todos los incidentes y eventos de la vida de Empédocles descritos de manera tan vívida por sus biógrafos derivaban simplemente de pasajes poéticos empedocleos carentes de toda relevancia biográfica.<sup>38</sup> El argumento de Chitwood es débil. Aparte de ello, la estudiosa no ha sabido entender una idea básica: una parte de la poesía a partir de la cual, según Chitwood, los biógrafos antiguos inventaron, sin escrúpulo alguno, historias acerca de la vida de Empédocles es explícitamente autobiográfica. Lo que los biógrafos hicieron después con el material es otra cosa. No se nos ha de explicar que Diógenes Laercio «sostiene que Sátiro creía que Empédocles afirmaba poseer los poderes mencionados en el fragmento 111»;<sup>39</sup> sabemos, por el propio fragmento 111, que éste afirmaba poseer los poderes en cuestión. El estereotipo moderno del intelectual resulta suficientemente tentador como para que intentemos separar entre meras ideas y vivir de acuerdo a ellas: convertir a Empédocles en un filósofo de sillón afirmando que:

al final, sabemos muy poco acerca del Empédocles histórico y mucho acerca del Empédocles de leyenda. El Empédocles histórico quizá no fuera muy interesante, y no es importante que lo fuera o no. La importancia de Empédocles radica en su filosofía, considerada como filosofía y no como biografía. Por otra parte, el Empédocles legendario resulta una figura tan atractiva que si dicha figura no hubiera sido inventada, desde luego lo lamentaríamos.<sup>40</sup>

Pero distinguir entre lo histórico o «importante» y lo legendario o «atractivo» no resulta tan sencillo. La leyenda de Empédocles no la crearon los biógrafos posteriores. La creó, como hemos visto, el propio Empédocles; y, como Burkert ha señalado:

¿cómo pudo haberla creado, cómo pudo llamarse a sí mismo un dios, si no era capaz de ejecutar cosas extraordinarias y sorprendentes, o al menos de fingir que era capaz de ejecutarlas? Su fama debió de tener sus raíces no en la literatura, sino en la realidad.<sup>42</sup>

Los efectos de una correcta interpretación del fragmento III son considerables. Una vez que se ha aceptado, como debe ser, el aspecto mágico de su actividad, la posibilidad de diferenciar entre el Empédocles mago y el Empédocles filósofo desaparece. Restituyendo el fragmento III al lugar que le corresponde, al principio del poema cosmológico, entendemos cómo debemos interpretar el poema en su conjunto. Comprender los elementos, la historia y constitución del hombre, la naturaleza de plantas, animales, metales, fenómenos físicos y de astronomía, así como de la estructura del universo, no constituye un fin en sí mismo: no calma la sed de un conocimiento teórico. Al contrario, la promesa de poderes mágicos —dominio de los elementos, control sobre la vida y la muerte— indica claramente que, por medio del estudio de las enseñanzas incluidas en el poema, el discípulo acabará por adquirir la capacidad no sólo de entender los poderes de la naturaleza, sino también de controlarlos.<sup>42</sup> Ése era, después de todo, el papel original de la magia; ello explica por qué, antes de que el ámbito de la magia fuera dividido en dos por la hostilidad mostrada por la religión y la ciencia, la tarea del mago era precisamente la de acumular conocimiento e información acerca del mundo —y poder sintetizarlos y emplearlos—. En palabras de Marcel Mauss:

La magia está relacionada con la ciencia de la misma manera en que está ligada a la tecnología. No es sólo un arte práctica; es también un almacén de ideas. Concede gran importancia al conocimiento —uno de sus motivos principales—. De hecho, en lo

que atañe al mago, el conocimiento es poder... Enseguida compuso la magia una especie de índice de plantas, metales, fenómenos, seres y vida en general, y se convirtió en un temprano almacén de información para las ciencias astronómicas, físicas y naturales. Es un hecho indiscutible que en la antigua Grecia ciertas ramas de la magia, como la astrología y la alquimia, fueron designadas con el nombre de física aplicada. Ello explica por qué los magos recibieron el nombre de *physikoi* y la palabra *physikos* era sinónimo de magia.<sup>43</sup>

Que el interés que Empédocles demuestra por la naturaleza y la cosmología era mágico sólo en esta acepción, y no teórico, es algo que la crítica ha advertido en ocasiones.<sup>44</sup> Se ha señalado también que un pasaje a propósito de Empédocles en el corpus hipocrático da a entender que los griegos inteligentes eran conscientes de que el conocimiento de la cosmología y la naturaleza mostrado por Empédocles poseía aplicaciones prácticas, sobre todo en el ámbito de la curación.<sup>45</sup> Se ha sugerido también que, en su interés por las aplicaciones prácticas y el dominio de las fuerzas naturales, tenía más en común con el científico moderno que con la imagen que normalmente manejamos del filósofo abstracto.<sup>46</sup> Pero existe una enorme diferencia entre el hombre de ciencia de hoy en día, que intenta manipular varias formas de materia, y Empédocles, para quien, como él mismo explica en otro fragmento, no hay nada que no esté conscientemente vivo. Para Empédocles, todo —incluso las palabras pronunciadas por un hombre con juicio— posee una existencia, inteligencia y consciencia propias.<sup>47</sup> Empédocles explica con precisión qué sentido poseen sus palabras y cómo deben ser interpretadas, y más concretamente las afirmaciones incluidas en su poema cosmológico. No cabe oponerse a ellas: deben ser consideradas un tesoro. Deben ser protegidas; si no, se escaparán volando. Contienen un misterio. Más concretamente, la terminología que emplea alude, de manera conscientemente alusiva, al vocabulario

utilizado habitualmente en los misterios de Perséfone y Deméter. Si nos fijamos en la alusión de Empédocles, advertiremos que nuestro autor se refiere a la fase en la que, después de que el alumno al que va dirigido el poema haya concluido el primer estado de purificación (*katharmos*) y haya absorbido a continuación el conocimiento a él transmitido por su maestro (*paradosis*), «ya no queda nada más que aprender». Las enseñanzas dan su fruto; las palabras pronunciadas por el maestro se enraízan y crecen dentro del discípulo, transformando no sólo su visión, sino también su ser, y proporcionándole todo aquello que en un futuro necesitará.<sup>48</sup>

Este «vocabulario iniciático»<sup>49</sup> no constituye más metáfora o alegoría que las promesas formuladas en el fragmento III. Y, como en el caso de este fragmento, ignorarlo es tan inútil como minimizarlo: forma parte del trasfondo y contexto en el que debe examinarse la poesía de su autor. Digámoslo otra vez: si queremos entender a Empédocles, lo hemos de entender a su manera. De no hacerlo así, todo el proceso de interpretación no será sino una colección de anacronismos y palabras vacías. En este caso, la lógica en la elección de ideas y vocabulario por parte de Empédocles debería ser clara. Nuestro autor creía que sus palabras eran capaces de actuar y de poseer un efecto; en cuanto persona que se creía divina, no resulta difícil entender que atribuyera a sus palabras las propiedades mágicas de la palabra divina, que posee vida propia y «es una cosa viva, una realidad natural que surge y crece».<sup>50</sup> Como explica detalladamente, sus palabras poseían en un principio la capacidad para afectar y transformar a la persona que las absorbía. Después, era inevitable que el mismo poder y capacidad fueran utilizados por la persona transformada para afectar y cambiar el mundo a su alrededor.

En resumen, no basta con aceptar que un «aspecto» de la personalidad de Empédocles pudo haber sido mágico: aunque (se dirá) era un filósofo en toda regla, también se

interesó por la magia, cual coleccionista de sellos o practicante de algún *hobby*. Quienes intentan entenderle como un fenómeno por derecho propio, inevitablemente acaban describiéndolo como un individuo que supo alternar los contradictorios papeles de mago y filósofo, creador de maravillas y pensador.<sup>51</sup> Pero la contradicción existe en Empédocles, no en nosotros. Suponer que un mago es alguien incapaz de concebir teorías coherentes acerca de la estructura y funcionamiento del universo es una actitud que denota prejuicio y que no se corresponde con la realidad. Pensar que este filósofo hubo de compartir nuestra discutible distinción entre formas racionales e irracionales de conocimiento es inverosímil desde un punto de vista histórico, y no constituye precisamente un elogio de nuestro autor. Más importante aún: carece de sentido reconocer que era un mago, a no ser que estemos dispuestos a ver que la poesía empedoclea que nos ha llegado era parte integral de su actividad como mago. Fuera de contexto, cabe interpretar esta poesía de muchas maneras; pero, colocada en su matriz mágica, las pruebas empiezan a casar, de manera totalmente independiente de modernos prejuicios e ideas preconcebidas. Como enseguida veremos, este mismo proceso lo podemos observar también en el caso de las antiguas leyendas acerca de su muerte.

## NOTAS

1. La fórmula «te informarás, porque...» (πεύσῃ ἐπεὶ ..., B111.2) evoca claramente la misma fórmula en B2.8-9 (ἐπεὶ ... πεύσσαι) y debe estar situada en el mismo contexto. El deseo de Diels de querer convertir el fragmento en parte de un epílogo al poema cosmológico carece de fundamento alguno, pues, en época de Empédocles, no parece que se diera la convención de un epílogo poético en el sentido que Diels le da (Van Groningen 70-82, 217-218; Van der Ben 87 n. 71).

2. Literalmente, «lo que fluirá en el *aither*», τὰ τ' αἰθέρι ναίησονται. La expresión no es habitual y ha dado pie a interpretaciones problemáticas tanto en la Antigüedad (véanse las variantes manuscritas en Bollack, II. 9) como en fecha más reciente; pero puede ser fácilmente explicada en cuanto variante humorística de una forma épica más habitual αἰθέρι ναίειν, «habitar en el *aither*» (Il. 2.412, Hes. *Op.* 18, etc, siempre a final de verso). Para variaciones empedocleas de este tipo, véase capítulo 4. La alteración, por parte de Bollack, de ναίησονται por ναιετάουσι (iii. 24-25) no sólo es innecesaria desde el punto de vista gramatical (cf. DK I. 342.13, aparato), sino que deshace todo el efecto que produce el uso del futuro: el agua no está en el *aither* todo el tiempo, sino que ascenderá a instancias del mago que sea capaz tanto de combinar diferentes elementos como de separarlos. Para el dativo αἰθέρι sin preposición, véase, por ejemplo, D. B. Monro, *A Grammar of the Homeric Dialect*<sup>2</sup> (Oxford, 1891), 139; y para la idéntica corrupción de αἰθέρι, en algunos de los manuscritos, en ἐν θέρει, Aesch. *Ag.* 6. [Hemos reproducido la versión castellana del fragmento de Empédocles incluida en *Los filósofos presocráticos*. Volumen II. Introducción, traducción y notas por N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1979, p. 284.]

3. Diels 138; Van Groningen (1956), 49.

4. Diels 140.

5. Wright 262. Para Pausanias, cf. *Emp.* B1; más abajo, capítulo 16 n. 8.

6. Van Groningen (1956), 47-61, sobre todo 49.

7. Cf. sobre todo B112, también B113-112; y B 129 con las observaciones de A. A. Long, *CQ* 16 (1966), 259 n. 1. La «frase sanadora» (εὐηρέα βᾶξι, B112.11) que los enfermos acuden a escuchar de su boca no es, claro está, un diagnóstico racional, sino, tal como indica el contexto, observaciones a propósito del estado de un individuo hechas a partir de su inspiración profética: para las connotaciones oraculares de la palabra βᾶξις, cf., por ejemplo, Aesch. *Pr.* 658-669; Soph. *Electra* 638, *Tr.* 87; Apolonio de Rodas 1.8, 2.767; Eus. *PE* 5.9.5. En otras palabras, a Empédocles no venían gentes que buscaban *bien* oráculos proféticos (μαντοσυνέων, B112.10) *bien* la curación: la curación empedoclea era de por sí profética y se obtenía

por medios mágicos, convirtiendo a Empédocles en ejemplo perfecto de un *iatromantis* o «sanador inspirado». Por otra parte, Van Groningen trató de negar la autoría empedoclea de la afirmación, al principio de B112, según la cual Empédocles era «un dios inmortal... reverenciado entre todos» (*óp. cit.* 51-52), pero también en este caso se equivocaba. Cf. Wilamowitz (1935), 479; Zuntz 189-191; S. Panagiotou, *Mnemosyne*, 36 (1983), 276-285.

8. *De morbo sacro* 1.10, 29, cf. 31; para la relevancia de este pasaje con respecto a Empédocles, véase Burkert 292-293 con n. 78, Lloyd (1979), 37.

9. Satyrus *ap. D. L.* 8.59 (ὡς αὐτὸς παρεῖη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι). Diels intentó restar importancia a dicho pasaje, pero sin éxito: cf. Rostagni, i. 156 con n. 4; Burkert (1962), 48 y n. 60; Wright 10. Para la relación de Gorgias con Empédocles, véase Burnet (1930), 201 n. 2; Guthrie, ii. 135 y iii. 198, 269-270; G.B. Kerferd, *Siculorum Gymnasium*, 38 (1985), 595-605.

10. Cf. Gorgias, DK 82 B11, §§10, 14; más abajo, capítulo 16 n. 53.

11. La afirmación de Diels según la cual «cada una de las palabras del fragmento establece la autenticidad del texto» (140 n. 2) es exagerada, pero básicamente acertada. Para πεύσῃ ἐπεὶ en B111.7, véase más arriba, n. 1. El en-fático ἀνθρώποις, «para los hombres», al inicio de un verso (B111.7) es típicamente empedocleo: cf. B8.2, 17.26, 23.10, 112.8, 114.3, Bidez, 165-166; y para la idea implícita de que el hablante desprecia a los mortales, la afirmación explícita de Empédocles en B113. El calificativo de «no empedocleo» atribuido por Van Groningen al fragmento porque contiene solamente dos *hapax legomena* (*óp. cit.* 60) es absurdo; para críticas a otros argumentos estilísticos empleados por Van Groningen, véase Bollack, iii. 20-21, también Fashar 549 con las observaciones de C. J. de Vogel, *ibid.* 551.

12. Dieterich (1891), 162-163, (1911), 11, (1923), 146-155; Norden 290-291; Reitzenstein (1927), 40-41 con 40 n. 1; Festugière (1967), 147-150 y (1950), 332-354; Grese 66-67, 86; Meuli, ii. 1124; Burkert 179-180 y (1982), 19 con n. 96; Faraone 116-117. Cf. también Bidez y Cumont, i. 267 s.v. «Héritité»; Kranz 67 (a propósito de B111); Dodds 303 n. 49; Burkert (1983), 118-119.

13. Con Emp. B111.2 (μούνωι σοὶ ἐγὼ κτανέω τάδε πάντα) cf., por ejemplo, *PGM* IV. 254-256, I.192-194, XII.93-94, XXXVI.293-294 (σὲ μόνον... καὶ ὑπὸ μηδενός... εἰ μὴ ὑπὸ σοῦ μόνου); Delatte (1927), 413.11-12, 416.23, 417.20-21, 473.3-8; *BR* ii. 30.7-8, 34.19-20 (μηδενὶ μεταδιδόναι εἰ μὴ μόνον...); el *Asclepius I* latino (*praeter Hammona nullum vocassis alium...*). Para la propia época de Empédocles, el paralelismo más estrecho es Soph. *OC* 1522-1532.

14. Para este sentido de la palabra *pharmaka* —sobre todo, en un contexto claramente mágico—, las observaciones más interesantes pueden

leerse en A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Giessen, 1908), 112-115, F. Pfister, *RE* xix. 1446-1447, y Lloyd (1983), 119-133, sobre todo 120. *Pharmaka* en B111 como plantas: Bollack, iii. 23. Vale la pena observar que Diocles, sobre el que Empédocles ejerció una profunda influencia, redactó un manual sobre la manera de cortar raíces o ῥιζοτομικόν: cf. Lloyd, *óp. cit.* 120 y, para el ambiente cultural, Raven 169-172.

15. A. Delatte, *Herbarius*<sup>2</sup> (Lieja, 1938), 90-115, 157-158. Era normal emplear conjuros durante el tratamiento: cf., por ejemplo, Pl. *Charmides* 155e-157c, R. Kotansky en *MagH* 108-110.

16. Cf. sobre todo *PGM* iv. 286-295; Delatte, *óp. cit.* 93, 97-101, J. Scarborough en *MagH* 138, 156-157.

17. Así *Il.* 4.320-321, 9.445-446, *Od.* 13.59-60. Una cosa era imaginar a gentes que viven libres de «enfermedades y de la vejez» en el mundo onírico de los Hiperbóreos (Pi. *Pyth.* 10.29-50); pero a lo más que podía aspirar un griego era a soportar más fácilmente las austeridades de la vejez, cosa que incluso se consideraba un regalo de los dioses (Pl. *Leyes* 666b: Dioniso). Para el mundo hiperbóreo en Píndaro, véase G. M. Bongard-Levin y E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde* (París, 1981), 40-63, con Pl. *Phd.* 110e-111c.

18. Capítulo 13 con n. 62.

19. B112.4-5; más arriba, n. 7.

20. Cf. sobre todo Soph. frs. 362-366 (Frigia); Janto, *FGrH* 765 F5 (Lidia); también Íbico, fr. 342 Davies con M. Davies, *MH* 44 (1987), 68-73 y Burkert 1992), 123-124; Esquilo, *Κοήσσαι*, (frs. 116-20 Radt) y Sófocles, *Μάντεις* (frs. 389a-400) con G. Weicker, *RE* vii. 1408-1412, 1415-1416 y R. F. Willetts, *Klio*, 37 (1959), 23-26 (Creta). La primera de las historias sofocleas presenta claras afinidades con el episodio a propósito de la planta rejuvenecedora en la leyenda de Gilgamesh, que había gozado de gran difusión en el Asia occidental y en Anatolia: S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* (Oxford, 1989), 45-47, 118-119. Para Medea, véase *Nostoi*, fr. 7 Bernarbé con Aesch. *Fr.* 246a, E. Maass, *Neue Jahrbücher*, 31 (1913), 628-632, J. Griffin, *JHS* 97 (1977), 42. Para la mitología persa a propósito de plantas rejuvenecedoras y la immortalidad, véase Kingsley (1994d), 193 con n. 26. Para el uso de hierbas mágicas en rituales de muerte mística, resurrección e «inmortalización», cf. la *Liturgia de Mitras* en el papiro de París (*PGM* iv. 475-482, 770-813), el comentario de Psellus a los Oráculos Caldeos 1132a (169.11-12 des Places; Lewy 178 n. 4) y Marciano Capella 2.110, 2.141, con P. Boyancé, *Revue archéologique*, 30 (1929), 211-219 y *MEFRA* 52 (1935), 95-6. [Nota del traductor: Hemos optado por traducir la palabra inglesa «immortalization» por «inmortalización» (dejándola entre comillas aquí y en diversas ocasiones en los capítulos que siguen),

aunque no se trate de un término recogido por el Diccionario de la RAE.]

21. Cf., por ejemplo, el *De morbo sacro* hipocrático 1.10-31 (por implicación); *Codex Theodosianus* 9.16.3 = *Codex Iustinianus* 9.18.4. El empleo de hierbas y la magia vinculada al tiempo meteorológico estaban íntimamente relacionados, como se aprecia en las leyendas a propósito de nombres como el de Epiménides -Pfeiffer 97; Lloyd (1983), 120 n. 18- o Medea (Fiedler 9). J. Scarborough, *MagH* 142, fuerza las cosas al intentar establecer análoga conexión con Homero.

22. Cook, iii/1. 103-112, 284-338; Kingsley (1994d), 193 y n. 24.

23. West (1966), 163, con referencias. Bollack observa que «la fórmula alude a la buena voluntad de los dioses» (iii. 24), pero no advierte las consecuencias de la afirmación empedoclea.

24. Cf., por ejemplo, el *De morbo sacro* hipocrático 1.28-30 (ἀσβεβές ... δυσσβεβείν), evocado siglos después en un contexto cristiano por los enemigos de los magos que aseguran poder provocar lluvia y granizo «allí donde desean» (ἐνθα βούλονται), porque ello va en contra de la voluntad de Dios (ps.-Justino, *Quaestiones et responsiones* 31, PG vi. 1277c-d).

25. Diod. 5.55.3 = Zenón de Rodas, *FGrH* 523 F1; Fiedler 9, Cook, iii/1.296.

26. Eust. *Il.* 771.60 (ii. 789.7-8 Van der Valk); para la combinación, véase n. 21.

27. Para los Telquines, Creta, Rodas y el trasfondo oriental, véase Estrabón 6.2.7 con S. Marinatos, *Kadmos*, 1 (1962), 93; asimismo Burkert (1992), 9-11, 15-23, 26-27, 54-55, 62-63. Para rodios, cretenses y la fundación de Acragante (la moderna Agrigento), véase A. Holm, *Geschichte Siciliens im Alterthum*, i (Leipzig, 1870), 134-135, 138-139; Freeman, i. 398-399, 431; J. A. de Waele, *Acragas graeca*, i (La Haya, 1971), 5, 100-101, 186-187, 191; N. Demand, *GRBS* 16 (1975), 348-351; también P. E. Arias, *Problemi sui Siculi e sugli Etruschi* (Catania, 1943), 8, 18-20.

28. Para Pitágoras y el primer pitagorismo, cf. Burkert 111-113 y (1969), sobre todo 23-26. Advuértase que el culto de Apolo Oulios en Velia era «exclusivamente oriental», y más concretamente anatolio: Fabbri y Trotta 69-75 y *passim*, esp. 70-71, 75; D. Morelli, *I culti in Rodi* (Pisa, 1959), 106, 110. Por otra parte, el título «señor del cubil», (φύλαρχος), aplicado en Velia a los sucesivos líderes de su organización de «doctores» o curanderos, está claramente relacionado con la práctica de incubación con fines curativos: cf., por ejemplo, S. Musitelli, *PP* 35 (1980), 241-255. De hecho, el paralelismo más cercano a este respecto lo presenta la descripción, por parte de Estrabón, de prácticas curativas por incubación en el norte de Caria, no lejos de la costa al sudeste de Focea; y Heródoto insiste varias veces en que los foceos llevaron consigo objetos de culto y prácticas religiosas cuando zarparon hacia Occidente, para llegar finalmente a Velia.

Cf. Estrabón 14.144 (doy las gracias a Walter Burkert por haberme facilitado esta referencia); Hdt. 1.164-168 con Fabbri y Trotta 71; y para las afinidades de Velia con el pitagorismo, capítulo 20 n. 22. Sobre los orígenes de la Sibila de Cumas, cf. Parke 87-94; y para los orígenes orientales de la adivinación entre los etruscos, Burkert (1983), 117 con n. 20.

29. Burkert (1979), 131.

30. Diod. 5.55.3; cf. el *De morbo sacro* hipocrático 1.28-30 (μάγοι), Fiedler 17-23, Lloyd (1979), 16.

31. B111.9 con capítulo 4 y nn. 15-18; Kingsley (1994d), 188 y n. 7.

32. Para las ideas tratadas en este párrafo, véase *ibid.* 187-197. Sobre el fracaso de Orfeo, véase también más arriba capítulo 11 con n. 19; y para los vínculos con el chamanismo, F. Thordarson en *The Nart Epic and Caucasology* (Maykop, 1994), 347-348.

33. *Menipo* 6 (Bidez y Cumont, ii. 40), en un encuentro con «uno de los Magos, discípulos y sucesores de Zoroastro, quienes he oído que son capaces—mediante ciertos conjuros y rituales—de abrir las puertas del Hades y hacer bajar a salvo a quienquiera que ellos deseen (*ὄν ἄν βούλωνται*) y después volverle a subir de vuelta (1994d), 193 y n. 25 (sobre el elemento helenizante en el texto de Luciano y su trasfondo oriental), y, más abajo, capítulo 19 con n. 10 (acerca de Luciano como fuente de noticias sobre la magia y religión antiguas).

34. Véase Kingsley (1994d), 191-194 y *passim*.

35. Plin. *HN* 30.2.8-9 (Bidez y Cumont, ii. 10) y Filóstrato *VA* 1.2 (Emp. A14); cf. también Apul. *Apología* 27 (Bidez y Cumont, ii. 268).

36. D. L. 8.63 = Arist. fr. 66 = Xanthos, *FGrH* 765 F33. Sobre el ambiente literario y cultural, cf. Momigliano 28-38; Grottanelli 649-668, sobre todo 661. Para la autenticidad de la alusión y su origen en la sección de la obra de Xanthos dedicada a los magos persas, véase Kingsley (1995c).

37. Cf. Lefkowitz, *passim*; Kingsley (1990), 264; J. Mansfeld, *Prolegomena* (Leiden, 1994), 180.

38. *AJP* 107 (1986), 175-191.

39. *Ibid.* 184.

40. *Ibid.* 191.

41. Burkert 153-154. Cf. Bidez 134-136; Weinreich, ii. 179-83; Dodds 145.

42. B110 (más abajo, nn. 47-48); cf. también B17.14.

43. *Sociologie et anthropologie*<sup>3</sup> (París, 1966), 136. Véanse también las observaciones de Delcourt, 133.

44. Cf., sobre todo, W. Nestle, *Philologus*, 65 (1996), 548; R. D. Ranade y R. N. Kaul en S. Radhakrishan (ed.), *History of Philosophy Eastern and Western*, ii (Londres, 1953), 40.

45. *De veteri medicina* 20.1-2 (51.6-15) Heiberg = Emp. A71; Wright

263. Para συνεπάγη (51.12 Heiberg) cf. Emp. B15.4, 75.1, 86.1, 107.1, Plut. *De amicorum multitudine* 95a-b (DK i. 326.5, 8); para ἡ γοαφικὴ τέχνη (51.13-14), Emp. B23, J. Jouanna, *Hippocrate: De l'ancienne médecine* (París, 1990), 209.

46. Guthrie, ii. 133-134.

47. B110; para la identidad de σφέ en B110.1, cf. Wright 258-259, y compárense las observaciones de Plutarco a propósito de B5 en *Qu. Conv.* 728e (τὰ δόγματα).

48. Sobre la necesidad de atesorar, guardar y proteger las palabras de Empédocles, cf. B110, también B5 con Plut. *ad loc.* Terminología de los misterios: Emp. B110.2 (εὐμενέως καθαρήσιον ἐποπτεύσεις μελέτησιον), señalado correctamente por Delatte (1934), 26 y n. 2, Traglia 163. Para la epopeya y su lugar central en los niveles de los misterios -*katharmos*, *paradosis*, epopeya, coronación, felicidad divina-, los textos principales son Teón de Esmirna 14.18-15.7 Hiller y Clem. *Str.* 5.71.1; cf. Dieterich (1911), 118-119, Farnell, iii. 131-132, Wilson 7-10, Burkert (1987), 69-70, 91-92, 153-154, y también *PGM* iv.504 con *MT* iii. 233, 235-236. Sobre la idea de misterio de *paradosis* o transmisión, cf. Burkert (1987), 153 n. 14; para su importancia en el poema cosmológico de Empédocles, *ibid.* 69-70 con n. 17, y B111.2 con n. 13 más arriba. Para la frase «ya no queda nada más que aprender», véase Clemente, *loc. cit.*, quien señala que -después de las purificaciones iniciales y el proceso de aprendizaje intermedio- al alumno no le aguarda sino «el conocimiento directo de la naturaleza y de todas las cosas»; Burkert (1987), 69. Sobre el crecimiento natural de las palabras de Empédocles dentro del discípulo ya preparado y su transformación para proporcionarle todo aquello que necesita, cf. B110.3-5 (capítulo 19 n. 35).

49. Wright 259.

50. Detienne (1973), 53-55; cf. Kingsley (1990), 264 n. 120.

51. Así, por ejemplo, Guthrie, ii. 123, 125-126. Weinreich, ii. 181-183 y Dodds 145-146 casi presentan un cuadro correcto, pero siguen minusvalorando hasta qué punto las «funciones» de mago y filósofo estaban interconectadas.

## DE SICILIA A EGIPTO

Los antiguos griegos inventaron toda una serie de historias acerca de la muerte de Empédocles. Fabularon que se había ahogado, que se había ahorcado: es fácil olvidar lo maliciosos que los escritores de la antigua Grecia podían ser para con los filósofos por los que proclamaban mostrar cierto interés. Sin embargo, existe una versión muy concreta de la muerte de Empédocles que destaca por encima de las demás. En primer lugar, se trata de la versión más famosa de todas; con inevitables observaciones maliciosas, sobrevivió hasta el final de la Antigüedad clásica. Pero también atrajo atención de otro tipo: un siglo o dos después de Empédocles, había recibido ya el rechazo de gentes muy diversas que parecían sólo coincidir en su crítica a este filósofo. Para el realista, Empédocles era demasiado fantástico y romántico. Para el romántico, demasiado trivial e innoble.

De acuerdo con esta historia, murió al arrojarse al monte Etna. Según parece, había confiado en poder convencer a todo el mundo de que era un dios haciendo desaparecer su cuerpo. Pero, según el relato, una de las sandalias que llevaba, que eran de bronce, lo delató. El volcán arrojó la sandalia

al exterior y fue descubierta, lo que puso de manifiesto el engaño y demostró claramente (ὑστερον γνωσθῆναι) lo que había pasado.<sup>1</sup> Por razones obvias, dicha historia ha sido descartada tanto por la crítica moderna como por los escritores de la Antigüedad y calificada comúnmente de «farsa».<sup>2</sup> Aun así, merece algunas observaciones.

Merece un comentario, en primer lugar, la antigüedad del relato: de todas las versiones de la muerte de Empédocles que circularon en la Antigüedad, la versión que hemos expuesto es, sin duda, la más antigua.

Si queremos establecer su historia, la primera persona a la que debemos recurrir es Timeo de Tauromenio, autor de una *Historia de Sicilia* redactada a principios del siglo III a.C. De mente profundamente racionalista, Timeo no destacaba precisamente por su interés por relatos acerca de volcanes y sandalias de bronce; a falta de una versión más verídica de la muerte de Empédocles, consideró que era su obligación dar con otra más creíble. Ante la inexistencia de tumbas o mausoleos dedicados a éste, Timeo concluyó que nuestro hombre había fallecido lejos de Sicilia, después de vivir en el Peloponeso de manera casi anónima.<sup>3</sup> Se trata de una conclusión muy razonable, aceptada además por la crítica como la versión más probable de la muerte de Empédocles o incluso como un hecho histórico.<sup>4</sup> Podría ser correcta. Pero, como Bidez apuntó hace ya más de un siglo, la teoría de Timeo no es sino pura conjetura —motivada, como enseguida veremos, por un fuerte elemento de polémica— e históricamente carece de valor alguno.<sup>5</sup> Timeo no sabía más al respecto de lo que nosotros sabemos.

A la hora de rechazar las fantásticas historias sobre la muerte de Empédocles, así como a los pobres incrédulos que las diseminaron, Timeo acusa a una persona en concreto: a Heráclides Póntico.<sup>6</sup> Con Heráclides —discípulo y amigo de Platón, y unos cien años más joven que Empédocles— volvemos a mediados del siglo IV a.C. Y ya en

tiempo de Heráclides la situación se había complicado: con él nos hallamos no ante una sola versión de la muerte del de Agrigento, sino dos. Heráclides Póntico es probablemente el autor de un diálogo ficticio en torno a la figura de Empédocles, donde se describe la celebración de un banquete en suelo siciliano durante el cual nuestro filósofo realizó uno de sus milagros. Finalizado el banquete, en mitad de la noche, una vez que todos los demás comensales se habían ido a dormir, un destello de luces celestiales se llevó a Empédocles a los cielos.<sup>7</sup> Pero en el mismo diálogo Heráclides alude también a otra versión de esa muerte: la versión que hemos examinado. En su diálogo sobre Empédocles, Heráclides hace que Pausanias —obviamente, un discípulo real de Empédocles al que Heráclides había adoptado como personaje ficticio en su relato de ficción— contradiga y niegue la leyenda según la cual el filósofo habría muerto al lanzarse al Etna. La leyenda poseía ya la apariencia y connotaciones de fraude y engaño de las que Heráclides creía que debía proteger a Empédocles.<sup>8</sup> En pocas palabras, Heráclides propone una versión de la muerte de Empédocles, pero no oculta su inclinación a rechazar la otra.

Bidez adoptó una extraña aunque inflexible posición acerca de la relación entre las dos versiones de la muerte del filósofo que encontramos en Heráclides. Según Bidez, la historia del ascenso de Empédocles al cielo y de su apoteosis era más antigua que la historia del Etna.<sup>9</sup> Sin embargo, todas las pruebas de que Bidez dispone parecen apuntar en la dirección opuesta. Por un lado, el interés de Heráclides por contradecir la leyenda del Etna demuestra —como admite el propio Bidez—<sup>10</sup> que dicha versión estaba ya bien establecida incluso en fecha anterior a Heráclides. Por otra parte, muchos de los pormenores en la versión alternativa más del gusto de Heráclides revelan las maneras del arte creativo de éste: su habilidad a la hora de inventar emplazamientos ficticios para los diálogos filosóficos que gustaba poner en boca de personajes ilustres del pasado.<sup>11</sup> En otras palabras, si

se nos obligara a elegir, habríamos de concluir que la historia del Etna es la versión más antigua. Sin embargo, como más tarde veremos, intentar distinguir entre muerte por salto al Etna y muerte por apoteosis entraña el riesgo de crear una falsa dicotomía. A Heráclides le correspondería no tanto la invención de la idea de un ascenso al cielo, cuanto la reelaboración y expurgación de una versión anterior en la que aparecían descritos juntos el salto al Etna y la apoteosis. El problema es que, al eliminar los vergonzosos detalles del salto al Etna, Heráclides no hizo sino destruir la dinámica de la leyenda.

Bidez lanzó otro juicio prematuro acerca de la historia del salto al Etna. Admitió, efectivamente, que la leyenda fuera anterior a Heráclides, pero prefirió rechazar el detalle de la sandalia de bronce como un añadido posterior: un añadido inventado después de Heráclides y Timeo de Tauromenio.<sup>12</sup> Pero también en este caso las pruebas de que disponemos contradicen la conclusión de Bidez. Según nuestra única fuente de información al respecto, Heráclides hizo que el Pausanias ficticio de su diálogo rechazara no sólo la historia del salto al Etna en su conjunto, sino, más concretamente, el pormenor de la sandalia de bronce arrojada por el volcán que habría delatado el engaño de Empédocles; carece de sentido atribuir este detalle a un malentendido por parte de nuestra fuente.<sup>13</sup> Y existen, además, otras razones más generales para suponer que la mención de la sandalia era ya parte de la leyenda en sus estadios más primitivos. El motivo del sabio que muere de manera milagrosa al desvanecerse en el aire pero dejando tras de sí algún rastro o prenda es un rasgo común del folclore.<sup>14</sup> Esto sugiere que la mención de una sandalia de bronce pudo formar parte de la leyenda original y no tratarse de un simple añadido imputable a un biógrafo o escritor satírico malicioso. Y sugiere también algo más: que, originariamente, el detalle de la sandalia hacía las veces de «señal» que, más que contradecir la milagrosa naturaleza

de la muerte de Empédocles, la confirmaría.<sup>15</sup> Por su parte, el malicioso desenlace, con el detalle del descubrimiento de la sandalia que acaba delatando a Empédocles, más que demostrar su autenticidad, debió de ser introducido en fecha posterior —de manera deliberada o porque el motivo mítico no acabó de entenderse correctamente—. En otras palabras, nos hallamos ante uno de los rasgos más omnipresentes de la mitología griega antigua: la tendencia a racionalizar lo oscuro, con el consiguiente resultado de la atribución a motivos, símbolos y prácticas rituales con un sentido completamente diferente al que poseían en un principio.<sup>16</sup> La anatomía de este proceso nos indica también, de manera aproximada, la antigüedad de la leyenda acerca de la sandalia de bronce y el salto al Etna. Puesto que parece que la versión maliciosa se correspondía con la conocida por Heráclides, debemos aceptar que la historia original se remonta al menos a principios del siglo IV a.C. —probablemente a finales del siglo V—, con lo que estamos muy cerca de los años en que vivió Empédocles.

Hay otro aspecto relativo a la sandalia de bronce que resulta sumamente importante. Además de haber sido rechazada como «elaboración posterior» de una fuente originaria mucho más simple, se la ha calificado de «clarísima ficción».<sup>17</sup> El primer argumento queda anulado, como hemos visto, no sólo por las pruebas que encontramos en el folklore, sino también por la afirmación de Diógenes Laercio. Por su parte, el segundo argumento apenas es exacto. Nada más obvio que las razones que llevaron a alguien a inventar una historia de un hombre que paseaba con sandalias hechas de bronce. Varias han sido las hipótesis que han buscado una respuesta a por qué Empédocles habría calzado sandalias de bronce.<sup>18</sup> Ninguna de ellas acierta o resulta convincente. Si lo que se pretendía era representar a un hombre que se jactaba de ser inmortal e imitaba las maneras de los dioses, el paso más obvio habría sido representarlo calzando sandalias

de oro y no de bronce.<sup>19</sup> Como pormenor en un relato de ficción, el detalle carece de sentido; tampoco lo tiene desde un punto de vista objetivo. Calzar sandalias de bronce no sólo sería sumamente incómodo, sino, en la práctica, virtualmente imposible. Los biógrafos procuran racionalizar el extraño incidente de la sandalia arrojada por el volcán afirmando que era normal pasear calzando continuamente sandalias de bronce.<sup>20</sup> Pero si Empédocles calzaba sandalias de bronce, sólo podía ser con motivo de una ocasión muy especial —por ejemplo, un ritual determinado.

De hecho, la solución a la cuestión de las sandalias de bronce nos la ofreció Dieterich hace ya más de un siglo, por más que el propio Dieterich no mencionara el detalle en el seno de la leyenda acerca de Empédocles y no pareciera advertir la importancia de lo que afirmaba. En uno de sus primeros trabajos, recogió varios textos, y principalmente un pasaje importante del papiro de París, que demuestran que, en el mundo antiguo, una sandalia de bronce era un símbolo relacionado con rituales y magia infernales. Las pruebas recogidas por Dieterich demuestran, además, que —en el extraño mundo de simbolismo mítico-mágico al que pertenece el motivo de la sandalia de bronce— se trataba solamente de una *única* sandalia. Esta sandalia era el «signo» o «símbolo» principal de Hécate, quien, en cuanto «guardiana del Tártaro» y mediadora entre este y el otro mundo, permite que el mago acceda a los infiernos.<sup>21</sup>

La correspondencia con la historia del salto de Empédocles al fondo del Etna resulta inequívoca. Más, incluso, cuando tenemos en cuenta las veces que los papiros griegos de magia, y especialmente el papiro de París, han arrojado luz no sólo acerca de las leyendas en torno a Empédocles, sino también acerca de su vida y obra. Hemos visto ya cómo la identificación empédoclea de Hades con el fuego tiene sus raíces en las regiones y fenómenos volcánicos de Sicilia —y, en particular, en la mitología asociada con el volcán Etna—. En este caso, bajo el disfraz de una leyenda que nos lleva de

nuevo a la vida de Empédocles, poseemos un vínculo directo entre simbolismo infernal (la sandalia de bronce) y fuego (el Etna): en otras palabras, la identificación empedoclea del mundo infernal con el fuego, supuestamente «filosófica», se nos presenta precisamente en la forma mitológica y geográfica que ya hemos encontrado. El motivo de la sandalia de bronce nos ha permitido, pues, adentrarnos y sumergirnos en una red de correspondencias que relacionan los papiros de magia no sólo con la leyenda acerca de la muerte de Empédocles, sino también con la vida e ideas empedocleas mismas. La plena trascendencia de esta red, así como de sus contornos, empezará a apreciarse cuando comencemos a descubrir el trasfondo histórico y geográfico de los textos de tema mágico a los que nos venimos refiriendo.

En la Grecia antigua, el bronce poseía una especial afinidad con los muertos, lo demoníaco y los infiernos. Ello valía sobre todo para los primeros pitagóricos; en el caso de los misterios de Perséfone y Deméter; y en el contexto de oráculos y profecías.<sup>22</sup> Por su parte, la sandalia de bronce apunta directamente a Hécate y, a través de ella, a los misterios de Perséfone.<sup>23</sup> Todo ello nos resulta familiar: como hemos visto repetidas veces a la hora de examinar el trasfondo de la identificación empedoclea Hades-fuego, los cráteres y fenómenos volcánicos de Sicilia —incluido el propio Etna— eran considerados no sólo puntos de acceso al mundo de los infiernos, sino que estaban asociados concretamente con la mitología y misterios de Perséfone. El detalle, ciertamente extraño, de una sola sandalia bastaría para poder establecer un vínculo entre la leyenda de Empédocles y los papiros de magia; estas conexiones adicionales no hacen sino confirmar dicho vínculo.

Resta plantearse la cuestión sobre cómo explicar dichos vínculos y correspondencias. Para contestar a dicha pregunta, empezaremos por presentar una serie de observaciones muy básicas acerca de los papiros de magia. Todos los papiros en cuestión fueron redactados, y posteriormente

descubiertos, en Egipto; en su mayor parte, datan de los primeros cinco siglos de la Era cristiana, si bien algunos, excepcionalmente, son más antiguos.<sup>24</sup> Incluso los más tardíos no representan sino el resultado final de un largo proceso de transmisión textual. Tal es el caso, sobre todo, de la gran miscelánea de conjuros, redactada en los años finales del siglo IV d.C. en la región de Tebas, en el Alto Egipto, conocida con el nombre de «papiro de París»: aquí el copista se ha tomado la molestia de consignar las diferentes variantes de lectura procedentes de textos de contenido mágico más antiguos y que él mismo ha recopilado. Con ello nos permite recorrer la historia de esta ininterrumpida tradición.<sup>25</sup> Para nuestra investigación resulta además fundamental el hecho de que, a lo largo de los siglos, los autores de estos textos absorbieran e incorporaran en sus obras fragmentos de poesía griega más temprana, himnos y fórmulas litúrgicas empleadas en los misterios.<sup>26</sup> Resulta sumamente interesante que uno de los pasajes más reveladores al respecto sea la sección del papiro de París que, presentando la estructura de un himno, alude a Hécate y a la sandalia de bronce: hace ya muchos años Dieterich llegó a la conclusión de que esta mención de la sandalia de bronce deriva, como muchos otros pormenores en los papiros de magia, de la tradición literaria órfica.<sup>27</sup>

Rastrear el trasfondo geográfico e histórico de algunos de estos estratos más antiguos de material griego en los papiros de magia no resulta difícil. No parece, en cambio, que las consecuencias de dicha operación hayan sido entendidas. Existen, en primer lugar, importantes analogías entre algunas de las prácticas descritas en los papiros y las prácticas mágicas descritas por varios autores latinos —por ejemplo, Lucano, cuya actividad se desarrolló en la Roma de mediados del siglo I d.C.—<sup>28</sup> Pero también podemos ir más atrás. Buena parte del material que hallamos en los papiros es, como cabría esperar, de origen egipcio: una provisión de material de tema mágico nativo al que se han ido injertando otras ideas y prácticas, mayormente griegas y judaicas.<sup>29</sup> De

toda esta síntesis, los componentes de origen más claramente griego son los elementos de magia hecática, y es en Teócrito donde encontramos las analogías más estrechas y notables al respecto. Originario de Siracusa, Teócrito abandonó Sicilia a principios del siglo III a.C. y —como muchos otros sicilianos de su época que, molestos ante las condiciones políticas que se daban en la isla, emigraron a Alejandría— acabó instalándose en Egipto. Ello permitiría suponer que los detalles de ritual mágico recogidos en su segundo *Idilio* reflejan simplemente sus experiencias y contactos en Egipto. Pero no es así. Como se advirtió ya en la Antigüedad, detrás de estas descripciones de magia hecática que la poesía de Teócrito comparte con los papiros greco-egipcios, se alza otra figura con la que Teócrito estaba en deuda. Se trata del autor siciliano Sofrón, activo en Siracusa durante el siglo V a.C.<sup>30</sup> En otras palabras, cuando seguimos el hilo cronológico de la magia hecática, llegamos al mismo país y al mismo siglo en los que vivió el propio Empédocles —y en los que la leyenda acerca de su muerte seguramente empezó a evolucionar.

Sin duda alguna, en términos generales podemos hablar aquí de tradiciones mágicas mediterráneas: como en la actualidad, por aquel entonces el Mediterráneo era un mundo cerrado y pequeño.<sup>31</sup> Pero también en un sentido más restringido podemos hablar de una misma tradición mágica que llegó a Egipto procedente del Occidente griego, más concretamente de Sicilia. De hecho, existe toda una serie de detalles en apariencia menores pero muy significativos que, además de la conexión con Sofrón, apuntan por sí mismos a un origen siciliano para el material incluido en los papiros de magia relativos a Hécate y Perséfone. Por ejemplo, el nombre divino Pasikrateia, que aparece con esta forma únicamente en el papiro de París y en el gran santuario de Gaggera dedicado a Deméter, Hécate y Perséfone en Selinunte, al norte de Agrigento, en la costa meridional de Sicilia. En Selinunte parece haber contado Perséfone con

devotos.<sup>32</sup> La importancia de Sicilia como lugar con su propia mezcla, por lo demás sumamente vital, de tradiciones religiosas y mágicas —en el caso de Selinunte, influidas además por elementos orientales de origen fenicio— no debería infravalorarse.<sup>33</sup> Resulta ciertamente significativo que los ejemplos más antiguos que nos han llegado en el mundo griego de un cierto tipo de conjuro mágico procedan de Sicilia y daten de los siglos VI o V a.C.; y no es en absoluto casual que el descubrimiento de toda una serie de conjuros, bien en el santuario de Gaggera, cerca de Selinunte, bien en sus alrededores, apunte a un vínculo estrecho entre el tipo de magia en cuestión y el culto local de Deméter, Hécate y Perséfone.<sup>34</sup> Además, la diosa invocada al inicio del texto mágico más importante de todos los procedentes de Gaggera no es otra que la Perséfone-Pasikrateia a la que también se invoca en el papiro parisino.<sup>35</sup> En otras palabras, el círculo que relaciona la magia siciliana, Selinunte y la magia de los papiros egipcios se ha cerrado. Y a estas pruebas de contactos entre Sicilia y Egipto en el ámbito del culto y la magia, debemos añadir pruebas que ya hemos advertido más arriba: pruebas de ideas pitagóricas y órficas que datan del siglo V a.C. y que pasaron del sur de Italia y de Sicilia a Alejandría y, posteriormente, al corazón del Alto Egipto. Estas ideas estaban relacionadas con nociones acerca del otro mundo, en particular con la idea de un infierno de fuego; y es posible que comprendieran elementos de iniciación al culto que incluyeran un ritual de inmortalización y ascenso al cielo, como resultado de un salto al fondo de un *krater*.<sup>36</sup>

No faltan opiniones acerca de cómo y cuándo se produjo la transmisión de estas ideas mitológicas, míticas y mágicas. Sabemos, por ejemplo —gracias a Teócrito, pero no sólo a él—, que, ya en el siglo III a.C., muchos habitantes de Siracusa habían abandonado la ciudad en dirección a Egipto, pasando a residir temporal o permanentemente en Alejandría.<sup>37</sup> Pero debemos tener también en cuenta que los compiladores de los papiros egipcios recibían, todavía en el siglo IV d.C., la

influencia de tradiciones mágicas procedentes de Roma.<sup>38</sup> No sería ilógico que dichas tradiciones se preservaran intactas en la Italia meridional durante varios siglos, y de hecho sabemos que un fenómeno afín tuvo lugar en muchos casos similares.<sup>39</sup> Huelga decir que todo ello plantea la cuestión, ciertamente mayor, de la transmisión de ideas mágicas, místicas y religiosas en el mundo antiguo, a la que habremos de volver cuando consideremos la historia del pitagorismo.

Estos indicadores de lo que puede definirse como una conexión siciliano-egipcia tienen mucho que ver con el aspecto que ahora nos interesa: la notable semejanza entre las alusiones a la sandalia de bronce de Hécate en textos mágicos procedentes del Egipto meridional y los pormenores acerca de una sandalia de bronce en una leyenda acerca de la muerte de Empédocles que data del siglo V o de principios del IV a.C. Dada la existencia no ya de afinidades generales, sino de vínculos reales entre la magia siciliana y la greco-egipcia, todo ello no resulta en absoluto extraño; de un modo más general, todas las pruebas casan perfectamente. Sin embargo, un golpe de suerte nos permite ser incluso un poco más explícitos acerca del vínculo entre Sicilia y Egipto en este caso concreto.

Alusiones a una sandalia de bronce como símbolo mágico de Hécate aparecen no sólo en el papiro de París, sino también en otros dos documentos que están íntimamente relacionados. Se trata, en primer lugar, de otro papiro greco-egipcio de magia (*PGM LXX*), y, en segundo lugar, de una tablilla de plomo descubierta en Oxirrincó, en el Egipto central, que data aproximadamente del siglo III d.C. y que no fue publicada hasta los años sesenta del pasado siglo.<sup>40</sup> El primer editor de esta tablilla de plomo supuso que el texto estaba escrito en prosa, pero investigaciones más recientes han demostrado que los dos breves pasajes incluidos en la tablilla son en realidad fragmentos de poesía mística.<sup>41</sup> El primer pasaje es en el que aparece la mención de la sandalia

de bronce; tan sólo tres breves versos lo separan del segundo pasaje. Además, el texto paralelo en el papiro de magia no establece formalmente distinción alguna entre los dos pasajes en verso, sino que combina palabras de ambos guardando una secuencia continuada. Estos factores parecen sugerir que los dos extractos en verso están probablemente relacionados y que, en sus orígenes, pueden haber derivado «del mismo taller».<sup>42</sup> Dicha conclusión viene, a su vez, corroborada por el hecho de que ambos extractos poéticos cantan las excelencias de las mismas tres diosas: Hécate, Deméter y Perséfone. Y hay otro aspecto que merece la pena señalar aquí. Naturalmente, resulta imposible saber qué proporción de las secciones en prosa, tanto en el papiro como en la tablilla, derivan de la misma fuente; pero resulta difícil no advertir que el papiro contiene, mezclada en la misma frase en la que cita el segundo de los dos versos fragmentarios descubiertos en la tablilla de plomo, una referencia a la iniciación en una cámara subterránea. Las palabras que figuran en el papiro — «he sido iniciado y he descendido a la cámara»— apuntan a los misterios de Deméter y Perséfone, a las cámaras naturales y artificiales empleadas en los misterios de las diosas a lo largo y ancho de Sicilia y el sur de Italia, y precisamente al tipo de iniciación en los misterios que nos consta practicaban los pitagóricos del Occidente griego.<sup>43</sup>

Mientras que parecería prudente derivar los dos pasajes en verso de la tablilla de plomo del mismo «culto ctónico»,<sup>44</sup> podemos, en cambio, aislar el origen del segundo verso fragmentario con exactitud. La mayor parte de este fragmento resulta ser una reproducción casi exacta de un texto poético preservado en otra tablilla de plomo, que parece que fue descubierta en la localidad siciliana de Selinunte y que data del siglo IV a.C. Podemos ser incluso más precisos y afirmar que esta tablilla siciliana contiene ya errores en la transcripción del texto que apuntan a una historia anterior de transmisión y «sugieren un modelo que data al menos del siglo V».<sup>45</sup> Todo ello tiene por sí mismo consecuencias

importantísimas, como más tarde descubriremos. Pero, como ya hemos visto, lo que es pertinente para el segundo pasaje en verso lo es también para el primero. En otras palabras, hemos vuelto a Sicilia y al siglo v a.C., no sólo para los elementos generales de la tradición de Hécate en textos de contenido mágico producidos en Egipto, sino también -de manera mucho más concreta- para el simbolismo de una sola sandalia de bronce. Por una parte, las pruebas que nos ofrece la tablilla de plomo nos ayudan a afirmar con mayor seguridad la correspondencia entre el pormenor de la sandalia de bronce en la leyenda empedoclea y su simbolismo en los papiros de magia. Por otra parte, cualquier duda que podamos tener respecto a la seguridad con que podemos retrotraer a Sicilia no sólo el segundo verso fragmentario de la tablilla de Oxirrinco sino también el primero, queda disipada por el hecho de que precisamente el artículo que ésta menciona -una sandalia de bronce desaparejada- lo encontramos en una leyenda siciliana del siglo v o principios del iv a.C.

No creemos necesario insistir en la importancia que esta conexión siciliano-egipcia posee para nuestra comprensión de las tradiciones mágicas preservadas en los papiros egipcios. Sin embargo, creemos que, con todo lo que se ha dicho hasta ahora, el valor que los papiros egipcios y documentos de magia relacionados poseen para la comprensión de las leyendas empedocleas en circulación en Sicilia poco después de su muerte, resulta también diáfano. El detalle de la sandalia de bronce constituye un buen ejemplo al respecto, por más que no se trate del único ejemplo de una conexión entre los papiros de magia y las leyendas relacionadas con Empédocles. Ejemplo típico, pero, desde luego, no el único.

Aportemos otro ejemplo. Conocemos la pintoresca historia acerca de cómo un día, durante un banquete, Empédocles impidió que un hombre asesinara a otro comensal

en un estallido de ira incontrolada (θυμός) simplemente recitando, en el momento de la verdad, un verso de Homero. El verso surtió efecto y el hombre se transformó en un instante. Fundamentalmente, la manera como se presenta a Empédocles aquí corresponde exactamente a la práctica mágica de recitación de un solo verso de Homero como «un encantamiento que contiene la ira» (θυμοκάτοχον), práctica a la que se alude repetidamente en el papiro de París.<sup>46</sup> La primera fuente escrita para la historia de Empédocles es Jámblico, cosa que nos incita a rechazarla simplemente como si se tratara de una invención que data, como mínimo, de época posterior a Platón y Aristóteles.<sup>47</sup> Pero ello sería erróneo. La historia en Jámblico forma parte integral de una discusión acerca del uso, por parte de los primeros pitagóricos, de la música y el canto con fines mágicos para contrarrestar las pasiones —y, sobre todo, la ira (θυμός)—, que se remonta, a través de Aristóxeno, a un período pre-platónico.<sup>48</sup> Se ha demostrado que este uso mágico de la poesía para equilibrar las emociones constituía una práctica común entre los pitagóricos en época de Empédocles.<sup>49</sup> También se ha demostrado que el uso mágico de la palabra oral con fines curativos concuerda perfectamente con la manera análoga en que Empédocles emplea su propia poesía.<sup>50</sup> Y, contrariamente a lo que se supone normalmente, la tendencia entre biógrafos posteriores no era la de crear este tipo de relato milagroso, sino más bien de suavizarlo, racionalizarlo o incluso eliminarlo.<sup>51</sup> Como en el caso del salto al Etna y el detalle de la sandalia de bronce, la historia no puede ser rechazada como invención posterior, sino que puede y debe ser considerada indicio fidedigno del tipo de ideas y prácticas comunes entre los círculos pitagóricos del Occidente griego durante el siglo v a.C. En otras palabras, con el «encantamiento que contiene la ira» que supone la recitación de un verso de Homero nos hallamos ante una práctica típica del pitagorismo antiguo que vuelve a aparecer, casi un milenio más tarde, en papiros egipcios de magia.<sup>52</sup>

Y todo ello es, también, sólo una parte de la historia. Como descubrimos continuamente, no se trata sólo de correspondencias entre las leyendas en torno a Empédocles y los papiros de magia. Se trata también de una cuestión de vínculos entre los papiros, las leyendas empedocleas y el propio Empédocles. Inseparable del Empédocles de leyenda, capaz de encantar y manipular las emociones con sus palabras, es el Empédocles que empleaba conjuros mágicos —el mismo tipo de conjuro al que se refieren los autores de los papiros de magia— y que aseguraba que su propia poesía podía poseer un efecto mágico.<sup>53</sup> Por otra parte, al principio de este capítulo hemos visto cómo la leyenda acerca de la muerte de Empédocles aclara su propia identificación de Hades con el fuego al situarla precisamente en el contexto que cabría esperar: el contexto de fenómenos volcánicos (incluido el Etna), mitología infernal y misterios relacionados con la figura de Perséfone. No es necesario depender únicamente de dichas conclusiones, porque, en la poesía de Empédocles que ha llegado hasta nosotros, han quedado pruebas suficientes que demuestran su conocimiento del lado más oscuro de los misterios de Perséfone.<sup>54</sup> Pero tras estos pormenores asoma un hecho muy simple: la realidad histórica de Empédocles como mago; y no como cualquier mago, sino como un mago que aseguraba ser capaz de utilizar sus poderes mágicos para descender a los infiernos.<sup>55</sup> A la luz de las actividades e intereses de Empédocles, resulta casi superfluo añadir que el pasaje de Luciano que nos ofrece el paralelismo más estrecho con la afirmación de Empédocles al respecto declara explícitamente que un descenso de este tipo a los infiernos habría de incluir un encuentro con Hécate, las Furias y Perséfone, a las que también cabría invocar.<sup>56</sup>

En resumen, al exponernos aspectos rituales de la historia acerca de la muerte de Empédocles, los papiros de magia han acabado situándonos ante un Empédocles implicado en su propia leyenda. El trasfondo de dicha historia es también el

trasfondo del poeta y de su poesía. El significado que todo ello tiene para nuestro conocimiento general de Empédocles –y, en especial, para nuestra comprensión de su identificación de Hades con el fuego– emergerá con mayor claridad en su momento. Pero, en primer lugar, hemos de examinar más de cerca la historia de la muerte de Empédocles en el Etna.

## NOTAS

1. D. L. 8.69 (Híroboto). Cf. sobre todo Estrabón 6.2.8 y 10; Luc. *DM* 6 (20).4; *Suda*, s.v. Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος.

2. Bidez 40.

3. Timeo *ap.* D. L. 8.67, 71-72 (... τετελεύτηκεν οὖν ἐν Πελοποννήσῳ) = *FGrH* 566 F6.

4. Así, por ejemplo, Freeman, ii. 354; Guthrie, ii. 131 con n. 1.

5. Bidez 48, 174.

6. D. L. 8. 71-2 = Timeo, *FGrH* 566 F6 = Heraclid. fr. 84.

7. D. L. 8.67-68 = Heraclid. fr. 83.

8. D. L. 8.69 = fr. 85. Cf. la edición Loeb de Diógenes de R.D. Hicks (Cambridge, Mass., 1925), ii. 384 n. 1; Wehrli 89, *ad loc.*; Bolton 154; Gottschalk 16-17. Para Pausanias, véase D. L. 8.60-61; Wehrli, *loc. cit.*; Gottschalk 16 n. 9.

9. Bidez 35-39, al que sigue Dodds 167 n. 65.

10. Bidez 39.

11. Para la influencia platónica en el emplazamiento del diálogo en el banquete, cf. el propio Bidez, 35 n. 3, Gottschalk 17; para «la idea de un diálogo que describiría el último día en la tierra de un gran filósofo», Gottschalk, *loc. cit.*; para las luces celestiales (φῶς οὐράνιον καὶ λαμπάδων φέγγος, D. L. 8.68), Bidez 35 n. 4, Heraclid. fr. 93 (καταλαμφθῆναι ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ περιθέοντος κύκλῳ τοὺς θεοὺς), también frs. 98-100 y 116 (ὑπὸ μεταρσίῳ φωτὸς καταυγαζόμενον); y para la voz que daría la bienvenida en el cielo a Empédocles, Bolton 165-166. Sobre la habilidad de Heráclides para la creación de emplazamientos ficticios para sus dramas filosóficos, véase Kingsley (1990), 263-264.

12. Bidez 8 n. 1, 70-72; así, por ejemplo, Wright 16 («elaboración posterior»).

13. D. L. 8.69 (... πρὸς τοῦθ' ὁ Πausανίας ἀντέλεγε) = Heraclid. fr. 85; para la secuencia del pasaje, cf. F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie* (Leipzig, 1901), 77-79, y Hicks, *loc. cit.* (más arriba, n. 8).

14. Para un ejemplo del otro lado del mundo, en el taoísmo, véase J. Blofeld, *The Secret and the Sublime* (Londres, 1973), 147. Cf. también el caso de Elías en Reyes 2, 2; para observaciones posteriores acerca del abrigo de Elijah, véase Abraham Maimónides, *The High Ways to Perfection*, ed. S. Rosenblatt, ii (Baltimore, 1938), 264-267, 318-319, y para el paralelismo entre Elijah y Empédocles, Grottanelli 651-662 (sobre todo, 653, 661), Culianu 35.

15. Acertadamente, Grottanelli 661; Culianu 35.

16. Cf., por ejemplo, Parmentier 31-61, y n. 22 más abajo (el sonido del bronce como algo apotropaico); West 143-145, 154-155 («conversión

del iniciador benéfico en un demon»; y para la racionalización, Frazer (1911), 311 con nn. 3-4, 312 con n. 1, Fiedler 35, Dodds 163 n. 44 *ad init.*, Burkert 146, 155-159, J. F. Kindstrand, *Anacharsis* (Uppsala, 1981), 19-23, 74-75.

17. Wright 16.

18. Para Van Groningen, (1956), 48 n. 2, el bronce constituía una alternativa al cuero, que Empédocles –horrorizado ante la idea del sacrificio de animales– habría rechazado llevar. Para S. Campanilla el bronce es «un símbolo de eternidad»: «Empédocles calza sandalias de bronce, erigiendo para sí mismo –ya en vida– una especie de pedestal para la eternidad», *Studi offerti a Francesco della Corte* (Urbino, 1987), v. 688. De igual modo, West (1966), 156, consideró las sandalias «un símbolo de la divinidad de Empédocles».

19. *Il.* 24.340-341, *Od.* 1.96-97, 11. 604, *Hes. Th.* 12, 454, 952, *Virg. Aen.* 4.239-241, etc.; Delcourt 88-89, West, *loc. cit.*

20. Así, por ejemplo, D. L. 8.69 (χαλκᾶς [sc. κρηπίδας] εἶθιστο ὑποδεῖσθαι), 8.73, Estrabón 6.2.8 (... τῶν ἐμβάδων τὴν ἐτέραν ἄς ἐφόρει χαλκᾶς), *Suda*, s.v. Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος (ἔχων ... ἀμύκλας ἐν τοῖς ποσὶ χαλκᾶς ... ἐπήμει τὰς πόλεις).

21. *De hymnis Orphicis* (Marburgo, 1891), 42-44 = (1911), 101-102. Los pasajes más importantes al respecto –ora citados ya por Dieterich y reeditados posteriormente, ora descubiertos después de Dieterich– son *PGM* iv. 2292-2294 (τοῦτο γάρ σου σύμβολον τὸ σάνδαλον σου ἔκρυφα, καὶ κλειδα κρατῶ. ἦνοιξα ταρταρούχου κλειθρα Κερβέρου ..., cf. *GMPT* 79 n. 286), 2333-2340 (εἶτα κάγώ σοι σημεῖον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου, στέμμα, κλείς...) = E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* (Göttingen, 1963), 189.48-50, 190.89-96 = *PGM*<sup>2</sup> ii. 251.48-50, 253.89-96; Marcelo Empírico, *De medicamentis* 15.89, ed. Heim 501 § 117 (ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον); la tablilla de plomo de Oxirrincio publicada por Wortmann (1968a), 62.57-58, por Jordan (250.57-8), y en *Suppl. Mag.* i. 196.57-8 = 203.1-2 (κλείς, κηρύκειον, τῆς ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον); *Porph. fr.* 359.62-70 Smith = *Περὶ ἀγαλμάτων*, 14\*-15\* Bidez (sobre los tres aspectos de Hécate: τῆς δ' αὐτῆ πανσελήνου ἢ χαλκοσάνδαλος σύμβολον. En *PGM*<sup>2</sup> LXX.10-11 el suplemento τῆς ταρταρούχου <χάλκεον τὸ σάνδαλον> lo exigen no sólo estos paralelismos –cf. Wortmann (1968b), 156 § 4–, sino también la métrica (Jordan 255-258). Para el motivo de la sandalia en el rito, la magia y el tabú, cf. Frazer (1911), 310-313; Kerényi 360; Gernet 225-226; y obsérvense las connotaciones demoníacas de llevar sólo una sandalia en las tradiciones religiosas del Próximo Oriente: S. Shaked en P. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions* (Studia Iranica, Cahier 11; París, 1992), 151-152. Compárese también la tradición mágica

siciliana –ligeramente diferente pero claramente relacionada– mencionada por Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Giessen, 1909), 166 y n. 4. Sobre la importancia de las sandalias en ritos mágicos e infernales, véase Eitrem 367-368 y su *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909), 73, S. I. Johnston, *Hekate Soteira* (Atlanta, 1990), 11-75.

22. Pitagóricos: Porph, *VP* 41 = Arist. fr. 196; Parmentier 51-52, 57-61; Burkert 170-171, 376-377; y para la idea, cf. G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (París, 1947), 114-115. Perséfone y Deméter: Apolodoro, *FGrH* 244, F110b, con referencias adicionales citadas por A.B. Cook, *JHS* 22 (1902), 15; Parmentier, 39, 52-53. Oráculos y profecía: Cook *óp. cit.* 5-28; Parmentier 43-50. Como Parmentier ha demostrado (31-61), la función del bronce en relación con los infiernos no era sólo –o incluso principalmente– apotropaica; para la afinidad básica entre el bronce y el mundo de los muertos, véase también Apolodoro, *loc. cit.* (οἰκῆτος τοῖς κατοικομένοις), Eur. *Helena* 1346 (χαλκοῦ δ' αὐδὸν χθονίαν), y Macr. *Sat.* 5.19.9-11. Para Hécate y el bronce, cf., por ejemplo, Soph. frs. 534-535, Virg. *Aen.* 4.509-514, Macr. *Sat.* 5.19.9-10 (uso del bronce para cortar plantas bajo los auspicios de Hécate) con Martínez 2 n. 6; Theocr. 2.10-16, 35-36 con Parmentier 40-42 (invocación mágica de Hécate haciendo sonar objetos de bronce); y los órficos *Argonautica* 965-977 (Hécate y las Furias se acercan cuando se las invoca haciendo sonar objetos de bronce) con la nota de F. Vian al verso 965, Dieterich (1911), 102 n. 1, y A. D. Nock, *JHS* 46 (1926), 50-53 para los paralelismos entre la escena y rituales en el papiro de París. Relacionada con las sandalias de bronce de Hécate está Empusa, una criatura infernal habitualmente identificada con Hécate (se la representa con rostro fiero y una pierna de bronce: Aristófanes, *Ranas* 293-294; *Suda*, s.v. Ἐμπουσα; Rohde 590-593; Dieterich (1911), 102.

23. Wortmann (1968a), 78, (1968b), 155-159. Sobre Hécate y los misterios de Perséfone, véase también Maas 176-180; Richardson 155-156, 295. Tanto en época clásica como, sobre todo, en la literatura posterior de tema mágico, las dos diosas devienen una: Roscher 119-120, Wilamowitz (1931-1932), i. 170, 173, Richardson 295.

24. Festugière (1981), 281-283 n.; *PGM* ii. 177; Betz en *GMPT*, p. xli.

25. Nock, i. 177-180; véase también Kuster 13-14; E. Heitsch, *Philologus*, 103 (1959), 221-222; Martínez 7 n. 31. Para la fecha del papiro de París, véase Kuster 12; Nock, i. 180; E. N. Lane, *The Second Century*, 4 (1984), 25-27. Para observaciones acerca de su lugar de origen, véase Fowden 168-173.

26. Cf. Dieterich (1923), 213-218, 256-258; Nilsson, iii. 130-131; Heitsch, *óp. cit.* 218, 222; Betz en *GMPT*, pp. xlv-xlv.

27. *PGM* iv. 2334-2335 con Dieterich (1911), 101-108, que alude concretamente a la invocación σῶσον en el fragmento poético preservado

por Marcelo Empírico y lo compara con las invocaciones habituales empleadas en los himnos órficos (2.14 σῶζ' ... σῴτειρα, 9. 12, 14.8, 12, y *passim*); añádese ahora el papiro Gurob (siglo III d.C.) = *OF* fr. 31 1.5 y 22 (σῶσομ με), y cf. R. Kotansky en *MagH* 120-122. Véase, en general, Dieterich (1891), 132-133, Kuster 14-15, 52-55, 79-81, Kern, *OF* pp. 193-194, 312, 319-320, 341-342, Nock, i. 187, West 355-356. Como en el caso de la propia tradición órfica (capítulo 10 con n. 40), se trata más de adaptar, reformular y reestructurar materiales más tempranos que simplemente reproducirlos: cf. con respecto al motivo de la sandalia de bronce, Wortmann (1968b), 156 con n. 4, y en general, Dilthey 382-383; Dieterich (1911), 13-14, 101; Kuster 14-15; Nilsson, *loc. cit.*; también Heitsch, *op. cit.* 220.

28. Nock, i. 185-187; para Lucano, cf. e.g. *MT* ii. 87-88.

29. Para la influencia judaica, cf., por ejemplo, M. Gaster, *JRAS* (1901), 109-117; Nilsson, iii. 134-138; Smith (1973), 180-181 y 220-248 con refs.; D. R. Jordan, *HTR* 84 (1991), 343-346; y también Wasserstrom 160-166.

30. Schol. Theocr. 269.13-270.7, 271.22-272.2 Wendel, con C. Wendel, *Überlieferung und Entstehung der Theokrit-Scholien* (Berlín, 1920), 92 y Nock, i. 184-185; cf. Dilthey 388-390, Gow, ii. 33-36. Para la magia hecática en Sofrón y los papiros de magia, véase también T. Kraus, *Hekate* (Heidelberg, 1960), 90, 161.

31. Capítulo 12 con n. 16; *LSS* 59.

32. Πασιφάτεια: *PGM* iv. 2774, G. Kaibel, *Inscriptiones graecae*, xiv (Berlín, 1890), § 268 = Calder 15; cf. *PGM* iv. 2745-2747, A. Hol, *RhM* 27 (1872), 368, Farnell, iii. 137, Calder 32, Zuntz 103-105. El santuario de Selinunte constituía obviamente un emplazamiento importante para el culto de Hécate, así como el de Perséfone, en el que Hécate cumplía la función de guardiana del santuario principal: Zuntz 98-99; T. Kraus, *op. cit.* 90; Wortmann (1968b), 158; H. Sarian, *LIMC* vi/1. 986-987.

33. Pace, i. 416; Sfameni Gasparro 1-19, 50-52 (Selinunte), y *passim*; *LSS* 140.

34. Dubois 39-54; Faraone en *MagH* 16; *LSS* 125-8. Para el material, véase sobre todo E. Gábrici, *Monumenti Antichi*, 32 (1927), 384-391; Jordan, *GRBS* 26 (1985), 172-180. Cabe excluir cualquier influencia ateniense sobre los ejemplos más antiguos: K. Forbes, *Philologus*, 100 (1955), 244.

35. S. Ferri, *Notizie degli Scavi di Antichità*, 5-6 (1944-5), 168-171 (τὰν ἡγνάν θεόν); W. M. Calder III, *Philologus*, 107 (1963), 167-8; Dubois 50-51. Para Perséfone en Sicilia como ἀγνή, véase también Richardson 181, 222, 265.

36. Más arriba, capítulos 5, 10, n. 26, 11 con nn. 9-11, 13 con n. 68.

37. Theocr. 15; Gow, ii. 262, 267, 277, 290; Fraser, i. 65, 101, 309, 672. Sobre la cuestión de las relaciones comerciales entre Sicilia y Egipto, cf. *ibid.* 151, 153, 159. Para el movimiento contrario de ideas y prácticas

religiosas de Egipto a Sicilia, véase Pace, i. 416-417, iii. 673-686; Loicq-Berger, 59-60; Sfameni Gasparro 7-18 y *passim*; Kingsley (1994c), § 1.

38. E. N. Lane, *The Second Century*, 4 (1984), 25-27.

39. Sobre «el curioso caso de la laminilla de oro del siglo IV a.C. procedente de Petelia y que parece ser fue encontrada en un collar tubular de los siglos II o III d.C., habiendo sido transmitida de generación en generación o simplemente después de haber sido desenterrada en fecha más tardía», véase R. Kotansky en *MagH* 115; Zuntz 355-356. Para prueba de continuidad de la tradición del culto en el sur de Italia y Sicilia, cf. *ibid.* 334-335 («testimonia una tradición lo suficientemente sólida como para durar hasta la época de los Emperadores-soldado»; Jordan 256; capítulo 20 con n. 22. En general, para el uso continuado de ciertos tipos de textos mágicos en Sicilia y la Italia meridional desde el siglo VI a.C. hasta el IV d.C., véase A. Audollent, *Defixionum tabellae* (París, 1904), 179-286, 556; Jordan, *GRBS* 26 (1985), 72-82.

40. *PGM* LXX.10-11; Wortmann (1968a), 62.57-8 = *Suppl. Mag.* i. 196.57-58, 203.1-2.

41. Para lo que tratamos aquí, véase Jordan 250.57-61, 250.64-251.73, 252-253, 255-258. Al examinar la tablilla de plomo, conviene tener en cuenta no sólo los paralelismos con *PGM* LXX, sino también las semejanzas más generales en contenido con material de tema mágico incluido en el papiro de París (*ibid.* 246-247, 253-255). Para la presencia en papiro y metal de textos mágicos que guardan alguna relación con el tema, cf. Dieterich (1911), 44-47, 108.

42. Jordan 258.

43. τετέλεσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέβην, *PGM* LXX: 13-14. Para la palabra μέγαρον, cf. Burkert 155-159 con n. 95 (paralelismo que a Betz le ha pasado desapercibido, 292-3). Para los testimonios pitagóricos, sicilianos e itálicos, véanse además caps. 6 (con n. 11), 9-10. Los editores de *PGM*<sup>2</sup>, y con ellos Betz (288, 292-5), aseguraron encontrar una alusión en *PGM* LXX. 13-14 a unos misterios de los Dáctilos de Ida, que debe, sin embargo, excluirse (Jordan 257-258).

44. Jordan 245.

45. *Ibid.* 256.

46. *Iam. VP* 113 = *Emp. A*15, más las versiones posteriores de la historia citadas por Sturz, 65-66 (además de Fic., *Op.* i. 651); *PGM* iv. 467-468, 831-832. La conexión entre la historia de Empédocles y los pasajes en el papiro de París han sido advertidas por Heim (517), Boyancé (126-129), y J. J. Winkler en *MagH* 236 n. 22. A propósito de la antigüedad del θυμοκάτοχος como tipo de conjuro mágico, véanse las observaciones de S. West, *ZPE* 101 (1994), 11-12.

47. Así, Bidez 94.

48. *Iam VP* 110-14; Burkert 212, 376.
49. Boyancé 93-131; Laín Entralgo 74-82 y *passim*.
50. *Ibid.* 82-98. Véase también capítulo 15, con n. 48, sobre el poder transformador de la palabra oral, y F. Pfister, *RE Suppl.* iv. 341, sobre Empédocles y ἐπιωδαί.
51. Burkert 145-6; capítulo 19 con n. 14.
52. Véanse las observaciones de Heim, 515, a propósito de las relaciones en este caso entre posteriores prácticas mágicas y la tradición pitagórica anterior. Las observaciones de Nock a propósito del uso de Homero en los papiros de magia (i. 180 n. 27) quedan de alguna manera invalidadas porque el estudioso desconoce los precedentes pitagóricos.
53. Capítulo 15 con nn. 14-15, 48; más arriba, n. 50. A la habilidad demostrada por el Empédocles legendario a la hora de manipular las emociones de los demás cabe comparar las observaciones acerca de la eficacia mágica de la palabra oral hechas por Gorgias, quien, en cierto modo, puede considerarse un sucesor de Empédocles. Cf. Gorgias, DK B11 §§8-10, 14 con capítulo 15 n. 9; J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* (Cambridge, Mass., 1975), 3-22; las observaciones de Morton Smith acerca de los vínculos perennes entre la magia y la retórica en papiros de magia, *Classical World* (1977), 396; Faraone, *TAPA* 119 (1989), 155 y n. 17.
54. Para su referencia a Baubo (B153), cf. Dieterich (1911), 127 y n. 2; Guthrie (1952), 135-137; Richardson 215-216; Graf (1974), 165-171. Para los vínculos entre Baubo y Hécate, véase Dilthey 392-395; Rohde 590-593; Dieterich (1911), 127-128; Ganschietz (1913), 67; U. Pestalozza, *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florenca, 1964), 54-55. El nombre de Baubo aparece a menudo mencionado en los papiros de magia: *PGM* II.33, IV.1257, 2202, 2751 (cf. 2958), VII.692, 886, XIII.924, Hopfner, ii/2.607, 610, MT i. 198, y en dos ocasiones en la tablilla de plomo que incluye también la alusión a la sandalia de bronce (Jordan 249.7-8, 250.46 = *Suppl. Mag.* i. 194.7-8, 195.46). Para la relación entre las Furias y Empusa —ambas estrechamente relacionadas con Hécate (más arriba, n. 22)— con la poesía de Empédocles, véase Van Essen 63-64; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia* (Roma, 1967), 34-35.
55. B111.9; más arriba, capítulo 4 con n. 17, capítulo 15.
56. Luc. *Menipo* 6-11; H. D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus* (Cambridge, 1960), 304-305; capítulo 15 con n. 33; más arriba, n. 54.

## EL HÉROE

Cuando sus biógrafos presentan a Empédocles caminando y calzando sandalias de bronce, no hacen sino falsear y generalizar a partir de datos mucho más concretos. Con ello se suman a la actitud de muchos autores de la Antigüedad griega que tienden a racionalizar y malinterpretar detalles relativos a temas como la magia, el ritual y el mito.<sup>1</sup> Cuando unos y otros convierten el detalle del descubrimiento de una sola sandalia de bronce —símbolo de Hécate, señal mágica de la capacidad de descender a los infiernos— en una prueba del engaño perpetrado por Empédocles, o bien no entienden el simbolismo ritual, o bien, de acuerdo con su parodia, optan deliberadamente por ignorarlo.

En este sentido, el simbolismo mágico de la sandalia de bronce ha actuado como una especie de hilo de Ariadna, que nos ha permitido adentrarnos, más allá de las parodias y distorsiones superficiales, en algo mucho más sustancial. Pero todo ello no sirve aún para responder a una cuestión obvia: la que tiene que ver con la naturaleza y significado original de los demás pormenores de la leyenda antes de que sobre ellos se cernieran los malentendidos. Responder a tal

cuestión no supone problema alguno. Al contrario, se contesta inevitablemente por sí misma, una vez que advertimos que detrás de la leyenda existen elementos de ritual y que el salto al fondo del Etna representa, mitológicamente, un descenso a los infiernos. En el proceso será posible examinar con mayor detenimiento los detalles que hasta el momento se han considerado desde una perspectiva más amplia. Como ya hemos visto, la poesía de Empédocles proporciona un contexto que permite entender aspectos de la leyenda acerca de su muerte, y al revés. Ha sido precisamente la incapacidad para proporcionar un contexto más amplio para ambas lo que ha causado tantas falsas ideas en el pasado.

El primer aspecto que cabe considerar es que, de acuerdo con la leyenda del Etna y de la sandalia de bronce, el salto de Empédocles al fondo del volcán le ocasionó la muerte. En un contexto relacionado con el ritual —y ello, como hemos visto, es lo que aquí nos ocupa—, la muerte, y sobre todo la muerte en forma de un descenso a los infiernos, no constituye propiamente muerte alguna. Casi sin excepción, no es sino el primer paso en un proceso dinámico de muerte y de renacer a diferente nivel, con una nueva identidad.<sup>2</sup> Por lo que respecta a la leyenda de Empédocles, no es en absoluto fortuito que sepamos que la secuencia ritual de descenso a los infiernos, muerte y regeneración fue practicada por los primeros pitagóricos en el Occidente griego. Ni tampoco es fortuito que —como en el caso de la leyenda de Empédocles— dicha práctica pitagórica sea objeto de parodia, racionalización y malentendido a manos de autores griegos que «o bien no advierten la importancia religiosa de los hechos que describen, o bien la distorsionan deliberadamente».<sup>3</sup>

Para un griego, morir y volver a nacer significaba morir mortalmente y volver a nacer inmortal o divino. Esta idea valía sobre todo para los primeros pitagóricos; en los círculos místicos del sur de Italia y Sicilia estrechamente asociados con el primer pitagorismo; y, a juzgar por los

indicios al respecto en el *Himno a Deméter*, parece haber desempeñado también cierta relevancia en misterios asociados con Perséfone.<sup>4</sup> Significativamente, el tema de la muerte e inmortalización rituales vuelve a aparecer en el papiro de París, en el que culmina en un ascenso al cielo.<sup>5</sup> Bajo ideas diversas —muerte ritual y descenso, inmortalización y ascenso— no es difícil detectar un esquema subyacente de descenso a los infiernos como preludio de un ascenso al cielo. Esta aparente falta de lógica no es sino la lógica del mito. Se muere para volver a nacer; se desciende a las profundidades para ascender.<sup>6</sup>

Otro detalle digno de ser considerado es que, al saltar al fondo del Etna, Empédocles se lanza al fuego. Para los griegos, el fuego cumplía ante todo una función purificadora, especialmente con relación al infierno y a los muertos. Dicha idea poseía tal vigor que sobrevivió intacta a pesar de la dramatización cristiana de infierno-fuego, sufrimiento y castigo, y es todavía muy común en el folclore y ritual de la Grecia contemporánea.<sup>7</sup> Asimismo, ya en época de Empédocles aparece difundida, a lo largo del mundo clásico, la idea del fuego como elemento no ya purificador, sino también capaz de la inmortalidad al consumir todo aquello que es transitorio y corrupto. Dicha idea es frecuente en el folclore de Sicilia; en rituales mágicos; y, de nuevo, referida a los misterios asociados con Perséfone.<sup>8</sup> En este contexto la mitología en torno a Heracles resulta particularmente importante, ya que gozaba de una gran influencia en Sicilia. En la isla dicha mitología estaba estrechamente ligada a rituales de carácter local y había pasado a formar parte (como en tantos otros casos) de los misterios de Perséfone, a la vez que tendía a gravitar hacia emplazamientos de actividad volcánica considerados puntos de acceso al mundo infernal.<sup>9</sup> Existen, además, pruebas fehacientes de que, ya en el siglo v a.C., Heracles se había convertido en una figura de suma importancia para los pitagóricos del Occidente griego, como arquetipo del «héroe» espiritual; y no hay

duda alguna de que el tema de su inmortalización por medio del fuego —tema de origen oriental, y más concretamente, fenicio—, junto con su posterior ascenso al cielo para gozar de la compañía de los dioses, había devenido en parte de esta tradición ya en tiempo de Empédocles.<sup>10</sup> Frente a este trasfondo de ideas mitológicas no debería extrañar la semejanza, a menudo advertida, entre los conocidos versos de Empédocles a propósito de las celebraciones entre los dioses del cielo que aguardan el alma purificada y divinizada tras la muerte, y el famoso pasaje en la *Odisea* a propósito de las celebraciones de que Heracles es objeto entre los dioses tras su apoteosis.<sup>11</sup>

La idea del fuego como elemento purificador e inmortalizador se convirtió en parte tan integral del subconsciente de los antiguos griegos que, aunque fuera entre bromas, era imposible escapar a su influencia. Así, contamos con dos maliciosos epigramas compuestos por Diógenes Laercio acerca de la muerte de Empédocles y que el autor de las *Vidas de los filósofos* creyó oportuno añadir, cual si se tratara de un divertido resumen, al final de su apartado sobre Empédocles. El primero reza así:

Hubo un tiempo, Empédocles, en que purificaste tu cuerpo  
con una llama vivificadora

y bebiste fuego inmortal de las cráteras de los cráteres.

No seré tan atrevido como para decir que te arrojaste a la lava  
del Etna voluntariamente,

pero sí que querías desaparecer y te caíste sin querer.

El segundo empieza de esta manera:

Es cierto que corre una historia según la cual Empédocles  
murió

al caer de un carro y romperse el muslo derecho;

pero si se arrojó a los cráteres de fuego y en ellos bebió la Vida  
(πῖε τὸ ζῆν)...<sup>12</sup>

Hace más de un siglo Dieterich y Bidez situaron ya estos versos en el contexto correcto. Como Bidez señaló ya en su día, ambos epigramas contienen una referencia a la «muy típica teoría relativa a la naturaleza divina del fuego: es el fuego el que da a la vez vida e inmortalidad».<sup>13</sup> Y podemos ir más allá. Diógenes Laercio no era un hombre ingenioso e inventivo; era un compilador de ideas, no un creador. La historia a la que se refiere al principio del segundo epigrama a propósito de la muerte de Empédocles al caerse de un carro no era suya, tal como el propio Diógenes indica.<sup>14</sup> De igual modo, la idea según la cual Empédocles halló purificación, vida e inmortalidad en las llamas del Etna no era tampoco invención suya: Diógenes la cita simplemente para criticarla o para burlarse de ella. Nos queda, pues, la importante conclusión de que hubo otros antes de Diógenes que vieron en el salto de Empédocles a las profundidades del Etna un acto de purificación y deseo de inmortalidad. Con esta conclusión podemos colocar en su sitio otra pieza más del rompecabezas: junto al simbolismo de la sandalia de bronce tenemos aquí otro aspecto de la leyenda original antes de que dieran comienzo las parodias y racionalizaciones tergiversadoras; y, como cabía esperar de la manera en que el detalle de la sandalia de bronce fue objeto de manipulaciones, vemos que todo lo que se necesitaba para producir la distorsión era tan sólo una vuelta de tuerca. Según las hostiles racionalizaciones de la leyenda de Empédocles, éste se arrojó al Etna porque, como era un tramposo, quería crear la ilusión de que había desaparecido milagrosamente y se había vuelto inmortal; según la versión original, se arrojó para volverse inmortal.<sup>15</sup>

Dieterich se centró en otro aspecto de los epigramas de Diógenes. Señaló que en el primero de ellos contamos con un ejemplo de la conocida idea de que el fuego —en forma de pira o en forma de rayo— no sólo libera e inmortaliza el alma, sino que permite que, totalmente purificada, ésta se dirija hacia los dioses inmortales.<sup>16</sup> Volvemos así a las propias

palabras de Empédocles a propósito del destino del alma purificada después de la muerte, y a la mitología a propósito de la ascensión de Heracles –purificado, por acción del fuego, de todo aquello que «no es Zeus»– al dominio de Zeus.<sup>17</sup> Huelga decir que en este contexto mitológico nada resulta más normal que el deseo de Empédocles, consciente ya en vida de su naturaleza divina pero todavía no separado de su cuerpo, de elevarse a los dioses a través del Etna: el volcán que los poetas clásicos no cesaron nunca de calificar como montaña «que llega hasta el cielo», «que dispara sus resplandores de fuego a los cielos» y «que forma remolinos de llamas y lame las estrellas».<sup>18</sup>

Todas las pruebas casan con tanta claridad y exactitud que parece que, detrás de la cortina de distorsiones y parodias, haya todo un alfabeto que pide a gritos ser leído. Y las pruebas presentadas por Diógenes demuestran que, en la Antigüedad, hubo quienes ya sabían cómo escribir y leer este alfabeto. El alfabeto, como hemos visto, pertenece a la lengua del ritual. Se muere para volver a nacer; se desciende para ascender; se consume la propia mortalidad antes de ascender a los dioses. Por su parte, la historia de Heráclides Póntico acerca de la apoteosis teatral de Empédocles, junto con su polémico rechazo de los pormenores acerca del salto al Etna, demuestra que Heráclides tomó de la leyenda lo que le interesaba y rechazó el resto; aceptó el ascenso pero pasó por alto el descenso. Con ello destruyó la dialéctica mítica y no entendió la dinámica real de la leyenda. No hay nada sorprendente en ello. Al contrario, como alguien muy cercano a Platón y profundamente vinculado a los primeros días de la Academia, en este caso Heráclides no hace sino demostrar la misma tendencia que hemos encontrado ya en el caso del fuego central de Filolao: a saber, la tendencia de la primera Academia a erradicar las sutilezas o ambigüedades de la mitología más antigua –y, en especial, la mitología recibida de fuentes pitagóricas–, prefiriendo obviar sus aspectos más oscuros y depurarla de su complejidad dinámica.

Hay otra fuente de información que hasta ahora no hemos examinado: aquella que la filología moderna ha invocado por encima de cualquier otro texto o conjunto de textos, por su importancia para el estudio de las ideas religiosas de Empédocles. Se trata de las inscripciones en laminillas de oro, cuya función era la de acompañar al muerto al mundo infernal, laminillas que han sido descubiertas en tumbas a lo largo y ancho del mundo griego: en Creta, en Tesalia, pero sobre todo en la Italia meridional. Los ejemplos más antiguos datan aproximadamente del año 400 a.C. y, al igual que en el caso del texto en la plancha de plomo hallada en Selinunte, debemos suponer que están basados en un arquetipo que data del siglo V como fecha más tardía.<sup>19</sup>

Sobre estas planchas de oro cabe decir dos cosas. La primera concierne al tema de la heroización. Como ya hemos visto, la leyenda de la muerte de Empédocles posee un tono heroico que se presta, sobre todo, a la comparación con la mitología de Heracles. Las planchas doradas conceden un papel fundamental al proceso de heroización. De hecho, ofrecen una posibilidad casi sin paralelismo alguno en la religión griega: la de convertir, con la muerte, la experiencia iniciática en heroización y apoteosis.<sup>20</sup> La difusión geográfica de las pruebas —y, en especial, su concentración en Turios, uno de los más importantes centros de culto a Heracles en el sur de Italia— disipa toda duda acerca del modelo hercúleo de este esquema de heroización iniciática.<sup>21</sup> Asimismo, para completar los textos de las laminillas de oro, contamos con el fragmento de un poema de Píndaro que refleja fielmente la doctrina teológica que aquéllas encierran, y que culmina con la heroización del alma liberada: en términos que recuerdan los propios versos de Empédocles a propósito de la encarnación final de las almas purificadas antes de su regreso al cielo, Píndaro describe la vida de aquellos que llevan una existencia de reyes, vencedores o sabios antes de ser transformados en «héroes sagrados» (ἥρωες ἄγνοί).

Disponemos además del testimonio de la segunda *Olimpica* de Píndaro: un poema conservado en su totalidad, escrito para Terón de Acragante cuando Empédocles todavía era joven, empieza con una referencia a Heracles y preserva el tema general del héroe hasta el pasaje místico de la reencarnación y liberación final del alma.<sup>22</sup>

Hay otro aspecto relativo al tema de la heroización en las laminillas de oro que no ha recibido la atención que merece. Las tres laminillas encontradas en uno de los túmulos funerarios en Turios, en el extremo occidental del golfo de Tarento, describen la muerte de la persona con la que aparecen enterradas como efecto de rayo.<sup>23</sup> Las eternas discusiones acerca de la naturaleza de dicho rayo (si se trata simplemente de un fenómeno atmosférico, o si el rayo formaba parte de un ritual simbólico) han tendido a desviar la atención lejos del único aspecto que resulta aquí fundamental. Para los antiguos griegos, muerte por acción de un rayo, que era considerado la forma más pura del fuego, constituía una manera muy frecuente de alcanzar la condición heroica. Si tenemos en cuenta la importancia del tema de la heroización respecto a las laminillas de oro —y en este caso incluimos también las laminillas procedentes de Turios—, ello es precisamente a lo que se alude en este contexto. Las cosas resultan incluso más claras cuando comparamos las pruebas de individuos que murieron por efecto de un rayo y que posteriormente se convirtieron en el centro del culto a héroes en la vecina Tarento.<sup>24</sup> En otras palabras, estas referencias en las laminillas de oro a muerte por efecto de un rayo no pueden separarse de otras alusiones mitológicas del mismo tipo, tales como la leyenda del ascenso de Heracles al cielo por efecto de un rayo después de golpear con el pie una pira funeraria o las historias acerca de la muerte —o iniciación— de Pitágoras por medio de un rayo real o ritual.<sup>25</sup> En resumen, las laminillas de oro nos exponen no sólo el tema del héroe espiritual, sino también el de la heroización como resultado inmediato de muerte —real o simbólica— por efecto del fuego.

Hay otra razón por la que debemos prestar atención a las laminillas de oro, que está además íntimamente ligada a los motivos esbozados más arriba: la información que las laminillas nos proporcionan acerca del proceso de inmortalización. Como se ha señalado una y otra vez, la sorprendente declaración de divinidad e inmortalidad que hallamos en las laminillas —«dichoso y afortunado, serás un dios y no un mortal» en una de ellas; «de hombre te has convertido en dios» en otra— nos proporciona los paralelismos más claros y directos con la famosa afirmación del propio Empédocles por la que asegura haberse convertido en «un dios inmortal, dejando de ser un mero mortal».<sup>26</sup> Igualmente importante, a la luz de lo que dijimos antes a propósito de la dinámica de muerte y renacer implícita en la leyenda de Empédocles y el Etna, es que podamos ser mucho más exactos acerca del proceso de inmortalización al que se alude en las laminillas de oro. Nuevos hallazgos demuestran sin lugar a dudas lo que un grupo de estudiosos ya había sospechado: que se consideraba el resultado final de una secuencia dialéctica de muerte seguida de renacer o regeneración «en otra condición».<sup>27</sup> En otras palabras, la información que las laminillas nos proporcionan acerca del tema de la inmortalización presenta notables analogías tanto con la propia poesía de Empédocles como con la leyenda acerca de su muerte. Parece, pues, justificado suponer que cualquier cosa que podamos deducir acerca del trasfondo de estas declaraciones en las laminillas de oro arrojará luz tanto sobre el Empédocles histórico como sobre el legendario.

En primer lugar, vale la pena decir cuatro palabras sobre la naturaleza e identidad de las laminillas de oro. En el siglo XIX se pasó gradualmente a calificarlas de «órficas» y, por varias razones, algunos estudiosos las asociaron con los misterios báquicos de Dioniso.<sup>28</sup> Pero, de acuerdo con la tendencia al escepticismo hacia cuestiones de carácter órfico inaugurada por Wilamowitz, dicha idea acabó por quedar obsoleta. Cuando Zuntz publicó su *Persephone* en 1971, se creyó

con autoridad suficiente para afirmar que el nombre dado a estas laminillas supuestamente órficas era completamente erróneo: se trataba de laminillas de naturaleza pitagórica que nada tenían que ver con lo báquico u órfico. Sin embargo, el descubrimiento de una nueva laminilla en Hiponio en 1969 y publicada en 1974, introdujo un nuevo factor que resultó ser crucial: presenta el mismo material que se encuentra en muchas otras laminillas de oro en un contexto explícito de iniciación a los misterios báquicos.<sup>29</sup> Tras la publicación de este nuevo texto, Zuntz intentó justificarse aduciendo que la alusión en el último verso a personas iniciadas en los misterios báquicos (μύσται καὶ βάχχοι) no era típica de las laminillas de oro y constituía una desviación idiosincrásica e insignificante de lo que Zuntz juzgaba la tendencia y el contenido esencialmente pitagóricos de las laminillas.<sup>30</sup> Pero las pruebas desmienten categóricamente las afirmaciones de Zuntz. El texto de la laminilla descubierta en Hiponio no sólo es el más completo y extenso de entre los que han sido hallados hasta la fecha, sino también el más antiguo; y varios factores parecen sustentar la conclusión según la cual la alusión a los misterios báquicos apareció ya en el arquetipo del que también derivan otras laminillas de oro.<sup>31</sup> Confirma además dicha conclusión el descubrimiento en 1985 en Tesalia de dos laminillas de oro —esta vez en forma de hojas de hiedra—. Desde el punto de vista del contenido, guardan una relación muy estrecha con las laminillas de oro descubiertas en el sur de Italia. No obstante, arrojan nueva luz sobre éstas al destacar la presencia no sólo de Perséfone —divinidad clave en los textos más antiguos—, sino también de Dioniso *Bacchios* como figuras clave en la liberación del alma.<sup>32</sup> El trasfondo báquico de las laminillas de oro, calificadas de pitagóricas por Zuntz, aparece ahora nítidamente.

Sin embargo, Zuntz no iba completamente desencaminado. Como supo intuir, no cabe distinguir las laminillas de oro de ideas e ideología pitagóricas; al contrario, las pruebas demuestran que aquéllas representan un aspecto

vital del panorama religioso del Occidente griego que el primer pitagorismo asimiló y heredó con rapidez.<sup>33</sup> Pero ello plantea un problema importante: cualquier punto de contacto entre ideas pitagóricas y misterios báquicos parecería incompatible con la idea aceptada del pitagorismo como un movimiento de corte apolíneo. El problema puede solventarse si encontramos un puente que enlace el elemento báquico y el elemento pitagórico, preservando, sin embargo, la identidad de ambos. El perfecto puente de enlace está a nuestra disposición: la literatura órfica. Si consideramos las planchas de oro textos de corte «órfico», se cumplen todos los criterios y el problema queda solventado.<sup>34</sup> Parece que el puente se aguanta en toda su extensión. En términos generales, ya hemos hablado demasiado acerca del uso y producción, por parte de los pitagóricos, de literatura órfica centrada en el destino del alma después de la muerte.<sup>35</sup> Por otra parte, los vínculos entre los textos órficos y los misterios báquicos resultan innegables. Con frecuencia se ha señalado que, en su relación con los misterios de Dioniso, la literatura órfica se muestra preocupada no por las fiestas y celebraciones más vulgares, sino por un aspecto más esotérico de los misterios, por un tipo de misterio en el seno de los misterios que se centra en el destino del alma después de la muerte; descubrimientos recientes a lo largo y ancho del mundo griego no hacen sino confirmar este vínculo entre lo órfico y lo báquico en relación con emplazamientos funerarios, muerte y vida después de la muerte.<sup>36</sup> Y volviendo a las laminillas de oro: aunque durante mucho tiempo se observaron paralelismos entre sus textos y la información que fuentes más tardías nos dan acerca de la teología órfica, la manera precisa en que los dos nuevos documentos procedentes de Tesalia mencionan a Dioniso junto a Perséfone, vincula aún más el género de las laminillas con lo poco que sabemos acerca de la poesía sagrada de inspiración órfica.<sup>37</sup>

Al mismo tiempo, sin embargo, la idea de hacer de la literatura órfica un puente entre lo báquico y lo pitagórico

puede no ser acertada. Recientes discusiones sobre el tema pueden llevarnos a pensar que es necesario emplear el factor órfico como amortiguador entre dos elementos fundamentalmente incompatibles: el elemento pitagórico y el elemento báquico.<sup>38</sup> Pero a esta incompatibilidad no cabe prestarle demasiada fe. Apolo pudo haber sido importante para los pitagóricos, pero, desde el punto de vista puramente teórico y general, hemos de tener en cuenta que los elementos apolíneos y dionisiacos de la vida griega estaban íntimamente relacionados.<sup>39</sup> De modo más concreto, hay pruebas reveladoras que apuntan a un vínculo directo entre los pitagóricos y los misterios de Baco. A Filolao se le atribuye una obra que circuló con el título de *Bacchae*: intentar ignorar dicha noticia resulta extremadamente peligroso. Arquitas alude en sus escritos a pormenores procedentes de un ritual de carácter dionisiaco, cosa que no resulta en absoluto sorprendente cuando consideramos la importancia que Dioniso poseía, desde el punto de vista religioso, en Tarento —sin olvidar que, como gobernante de la ciudad, Arquitas tuvo, sin duda alguna, que presidir las celebraciones de los misterios locales de Perséfone y Dioniso—. <sup>40</sup> Pero incluso más significativo resulta el contexto en el que ya nos encontramos con estos pormenores acerca de Filolao y Arquitas: en el contexto de un poema órfico de nombre *Krater* o «La cratera» —un símbolo arquetípicamente báquico— y escrito por Zópiro, un pitagórico contemporáneo de Filolao y unos veinte años más viejo que Arquitas.<sup>41</sup> De nuevo, en la red de alusiones a la poesía sacra de inspiración órfica que aparece en varios pasajes del *Fedón* platónico —y que, como hemos visto, era parte del legado pitagórico de Platón—, encontramos el verso que mejor resume la noción de un esoterismo báquico. Se trata del verso citado por Platón a propósito del destino del alma después de la muerte, que alude a la férula, famoso atributo de Dioniso y objeto ritual que, al parecer se entregaba a los iniciados en sus misterios:

Numerosos son los que llevan el tirso, pero raros son los bacantes.<sup>42</sup>

El hecho de que, al aislar este directo vínculo entre el pitagorismo y lo que puede denominarse esoterismo báquico, entremos en la órbita de la tradición literaria órfica, resulta, desde luego, significativo. Aunque la aparición de un conflicto fundamental entre lo báquico y lo pitagórico resulte un espejismo y aunque no sea necesaria la intervención de un tercer agente para mantenerlos separados, el elemento órfico es ciertamente un factor en el que lo báquico y lo pitagórico se encuentran. En esta encrucijada entre lo báquico, lo órfico y lo pitagórico, encontramos una prueba que se ha convertido en sumamente significativa a la luz del reciente descubrimiento de las laminillas de oro. Burkert ha señalado que concretamente la laminilla procedente de Hiponio —con su alusión a la iniciación báquica y a ideas que ya conocemos a partir del pitagorismo— no sólo aclara, sino que también nos ayuda a confirmar el texto de un pasaje controvertido en la obra de Heródoto. El pasaje en cuestión fue redactado, con toda probabilidad, en el sur de Italia durante la segunda mitad del siglo V a.C., de modo que, cronológica y geográficamente, está estrechamente ligado a la laminilla en cuestión.<sup>43</sup> De acuerdo con la versión más completa del texto, Heródoto afirma que ciertos ritos funerarios «supuestamente órficos y báquicos» son «en realidad egipcios y pitagóricos».<sup>44</sup> En otras palabras, Heródoto, activo en una época en que el uso de las laminillas de oro era frecuente, se creía capaz de discernir orígenes egipcios y afinidades pitagóricas en prácticas funerarias a las que sus contemporáneos consideraban órficas o báquicas. La cuestión de la influencia es un tema al que más tarde volveremos.<sup>45</sup> Heródoto tenía buenas razones para dar a entender que prácticas nominalmente órficas eran en realidad de origen pitagórico —excepto que, en este caso

concreto, estaba invirtiendo la dirección de la deuda.<sup>46</sup> Por lo demás, su alusión a ciertas prácticas religiosas con los términos «órfico», «báquico» y «pitagórico» nos permite definir mejor el puñado de laminillas de oro que todavía se conservan.

En términos puramente generales parece que cabría entender las laminillas de oro en un contexto báquico y órfico. Pero en los casos en los que el tema central es la muerte, el renacer y la inmortalización, también podemos ser bastante más concretos. En las laminillas procedentes de Turios, inmediatamente después de las declaraciones sobre la conversión en «dios y no en un mortal», o sobre la transformación «de hombre en dios», leemos la célebre frase «Soy un chivo que se ha precipitado hacia la leche» (ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον).<sup>47</sup> De esta secuencia de afirmaciones queda claro que la imagen de un chivo precipitándose hacia la leche debe entenderse como una alusión al proceso de inmortalización.<sup>48</sup> El carácter enigmático de esta aseveración ha dado lugar, como es lógico, a acaloradas discusiones acerca de su relevancia y exacto significado. Ya a principios del siglo pasado era común interpretar la leche y el chivo como alusiones a los misterios báquicos.<sup>49</sup> De un modo muy obvio, todas las pruebas de que disponemos parecen respaldar dicha interpretación. Uno de los títulos rituales asignados a Dioniso era el del «chivo» (ἔριφος); en las fuentes antiguas la costumbre de asociarlo o equipararlo con un chivo estaba ligada concretamente a Metaponto, el famoso centro de pitagorismo justo al este de Turios, en el golfo de Tarento; y, en último lugar, pero no menos importante, la abundancia de leche es un rasgo típico de la imagen de Baco.<sup>50</sup> Sin embargo, una línea de investigación más reciente —que surgió al amparo de la tendencia a negar o, al menos, a minimizar cualquier rastro de influencia báquica sobre las laminillas de oro— ha postulado considerar el dicho acerca del chivo y la leche simplemente como un proverbio que

alude a la obtención en abundancia de algo muy deseado. En otras palabras, la imagen de la leche y del chivo carece de importancia y la debemos entender únicamente en sentido metafórico.<sup>51</sup>

Esta reducción del dicho a la condición de mera metáfora resulta inaceptable por dos diferentes categorías de razones: unas externas al texto y otras internas. En primer lugar, como demuestra el contexto, el dicho acerca del chivo que se precipita a la leche debe entenderse en términos de inmortalización: evidentemente, en este caso es importante que, en la Antigüedad tardía, a los iniciados se les diera a beber leche como parte del ritual de renacer y divinización en los misterios de Atis, que en sus orígenes y evolución guardan relación con los misterios de Dioniso.<sup>52</sup> A estas pruebas cabe añadir un pasaje en los papiros de magia que alude también a leche en el contexto de un ritual de divinización; así como un extraño pasaje en los *Katasterismoi* atribuidos a Eratóstenes, en el que se alude a los temas de la leche para amamantar, de Heracles como prototipo de todos «los hijos de Zeus», y de la obtención de inmortalidad celestial.<sup>53</sup>

En segundo lugar, contamos con las pruebas internas de las propias laminillas de oro. En primer lugar, carece de sentido negar la existencia en este caso de imágenes báquicas cuando todo apunta –gracias a los nuevos hallazgos de Hiponio y Tesalia– a que las laminillas de oro deben entenderse en un contexto báquico; por el contrario, aquello que podemos deducir del contexto simplemente confirma una interpretación de la afirmación acerca del chivo y la leche que ya era más o menos evidente. De hecho, incluso antes de los hallazgos más recientes, el argumento a favor del chivo y la leche como alusiones báquicas era en cierto modo subestimado. Sólo hemos de tener en cuenta, por ejemplo, que a Dioniso, en las fuentes clásicas, no sólo se lo asocia con chivos, sino más concretamente con el contexto de leche para amamantar.<sup>54</sup> Queda además la cuestión de las nuevas planchas de oro procedentes de Tesalia. Abundancia de

leche es un rasgo típico de la imagen de Baco, que aparece también mencionado junto a una alusión al vino: en las planchas abiertamente báquicas de Tesalia, encontramos un toro y un carnero (y no un chivo) precipitándose hacia la leche, e inmediatamente después una alusión al vino.<sup>55</sup> Y, sin embargo, las planchas de Tesalia nos ayudan desde otro punto de vista, gracias a las pruebas que nos proporcionan de que el proceso de inmortalización mencionado en otras laminillas de oro constituye el resultado final de una secuencia de muerte y renacer: en ellas, el proverbio acerca de la leche hacia la que se precipita el animal sigue a la descripción inicial del iniciado como persona que «ha nacido».<sup>56</sup> Es difícil no sorprenderse ante la evidente conexión entre, por una parte, este tema del nacimiento o el renacer y, por otra, la imagen de la leche. Resulta imposible pasar por alto dicha conexión cuando advertimos el paralelismo posterior que nos proporcionan los misterios de Atis, en los que a los iniciados se les daba leche «como si volvieran a nacer» (ὥσπερ ἀναγεννωμένων).<sup>57</sup>

Existe otro factor que también debe tenerse en cuenta. En el ejemplo más largo de entre toda la serie de laminillas de oro descubiertas en Turios, las afirmaciones acerca de la transformación en dios y del chivo que se precipita a la leche aparecen inmediatamente después de la frase: «He corrido hacia el pecho de mi señora, reina de los infiernos».<sup>58</sup> Se han propuesto interpretaciones y traducciones muy diversas para esta frase, pero los paralelismos en textos homéricos citados por Zuntz disipan cualquier duda al respecto. La persona en cuestión se apresura hacia los pechos de Perséfone, reina de los infiernos, como un niño se precipita hacia el pecho de su nodriza o madre.<sup>59</sup> En el fondo, sólo los prejuicios y las ideas preconcebidas justifican que no se haya sabido advertir, en esta afirmación y en otras presentes en las laminillas de oro, el uso de una imagen consistente, coherente y poderosamente simple: volver a nacer, correr hacia el pecho materno, precipitarse hacia la leche.<sup>60</sup> Lo

que añade importancia a esta imagen es el hecho no sólo de que al chivo se lo asociara e identificara con Dioniso, sino también de que, según la teología órfica, la madre de Dioniso –de la que éste fue brutalmente separado al principio de una serie de acontecimientos que dieron lugar a la creación de la humanidad– era Perséfone.<sup>61</sup>

Incluso sin la prueba explícita de un nuevo nacimiento que ofrecían las planchas de Tesalia, Zuntz era muy consciente de la existencia de esta cadena de imágenes y de sus consecuencias más inmediatas. Pero no la aceptó:

El hablante se alza delante de la diosa del infierno. ¿Acaso se apresura el *renacido* a mamar la leche de la inmortalidad de sus lácteos pechos? La idea, aunque apropiada en el caso de devotos de la Isis egipcia, hace que le entren escalofríos a quien conoce mínimamente a Perséfone, la diosa de los muertos.<sup>62</sup>

Hay, sin embargo, aspectos relativos a Perséfone que Zuntz prefirió pasar por alto. El estudioso rechazó particularmente una seria consideración de la Perséfone que presentaba la mitología órfica, a la que asoció con todo tipo de abusos.<sup>63</sup> Pero, como ya vimos más arriba, la teología de las laminillas de oro presenta inequívocas afinidades con las ideas presentadas en la poesía órfica;<sup>64</sup> y hay veces que, dejando a un lado los escalofríos, lo mejor es dejar que las pruebas hablen por sí mismas. Ello vale para la imagen de la leche, para el trasfondo báquico y órfico de las planchas de oro, y para la asociación de Dioniso con un chivo. Incluso puede valer también para la capacidad que un iniciado báquico posee para imitar o identificarse con Dioniso y, al tiempo, poder seguir siendo diferente a él. En un intento de impedir toda interpretación del proverbio acerca del chivo y de la leche que pudiera sugerir un vínculo de identidad mística entre el iniciado y Dioniso, Zuntz afirmó que, mientras que aspirar a la unión con un dios era aceptable en Egipto, «quedaba totalmente fuera del horizonte de la

religión griega»: según Zuntz, «resulta axiomático que ningún culto griego aspirara a alcanzar identidad de dios y devoto, vivo o muerto» y «que ningún hombre o mujer pensara jamás haber sido transformado en Dioniso». <sup>65</sup> De hecho, las pruebas dan a entender que sí hubo imitación o identificación con Dioniso en el contexto de misterios báquicos durante el período helenístico y la Antigüedad tardía, y ello es muy probable que tuviera sus raíces en los misterios de un período anterior. <sup>66</sup>

Hay otro factor que también debe tenerse en cuenta, aunque sólo sea de pasada, y que, además, no resulta en absoluto sorprendente si consideramos las estrechísimas afinidades entre el dios Dioniso y el héroe Heracles. La idea de imitación o identificación con Dioniso en época posterior a menudo iba de la mano de la idea de la imitación de Heracles. Es éste un tema al que pronto volveremos.

No abandonemos de momento el tema de la leche y la imagen báquica porque existe otro texto que cabe mencionar. Se trata del verso fragmentario preservado en las dos laminillas de plomo a las que nos hemos referido más arriba: la plancha procedente de Selinunte, en Sicilia, y la laminilla de Oxirrincó (Egipto). Se recordará que esta última contiene dos fragmentos de poesía mística que derivan claramente del mismo culto ctónico; en el caso de la primera laminilla, puede deducirse un origen siciliano, mientras que la mayor parte del segundo fragmento aparece, de hecho, también en la tablilla de plomo, mucho más antigua, de Selinunte. <sup>67</sup> El primero de estos dos versos fragmentarios de Oxirrincó alude de pasada a la sandalia de bronce de Hécate, guardiana del Tártaro (τῆς Ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον), y concluye con una súplica para que Perséfone, hija de Deméter (σώσόν με, σωσίκοσμε Δήμητρος κόρη) obtenga la salvación. La poesía del segundo fragmento —que también se conserva, aunque ligeramente en mejor estado, en la tablilla de plomo de Selinunte— resulta sumamente evocativa.

Antes de pasar a mencionar a Hécate y los oscuros terrores del infierno, dicho texto esboza una escena en la que una cabra, animal sagrado de Deméter, es empujada al anochecer por un niño, fuera del jardín de Perséfone, para liberarla de la «incesante corriente de su leche fresca». <sup>68</sup> En este caso, la imagen —la escena pastoril, la abundancia de leche, la alusión a un «muchacho» que se lleva la cabra, e incluso la alusión a Deméter y Perséfone— es, en su conjunto, claramente báquica. <sup>69</sup> Pero vale la pena advertir también que, en el verso fragmentario tal como sigue en la tablilla de Oxirrinco, el nombre de Afrodita figura yuxtapuesto directamente al de Perséfone de un modo que da a entender que, hasta cierto punto, se equiparaba a ambas diosas. <sup>70</sup> Aunque esta yuxtaposición aparezca citada fuera de contexto, <sup>71</sup> resulta ciertamente importante. Zuntz dedicó la parte central, y culminante, de su libro a demostrar que la mezcla de atributos de Perséfone y Afrodita tuvo lugar en un centro de culto muy concreto: en Locros, en el extremo meridional de Italia. Señaló también que, paradójicamente, la prueba más clara de esta mezcla de atributos que se produjo en Locros se halla no en la propia Italia, sino en un lugar adonde artefactos procedentes de Locros llegaron en masa y fueron posteriormente objeto de imitación y copia. Dicho lugar no era otro que el santuario de Gaggera, cerca de Selinunte: el mismo lugar donde parece que fue descubierta la más antigua de las dos tablillas de plomo. <sup>72</sup> A este respecto, las dos tablillas procedentes de Selinunte y Oxirrinco confirman las conclusiones de Zuntz. Pero también demuestran que erraba en otro aspecto: en sus intentos de restar importancia (incluso negando su existencia) al culto de Dioniso en Sicilia en época clásica. <sup>73</sup> En este caso las pruebas que presentan las tablillas simplemente confirman la importancia de dos hechos que ya conocíamos: el papel desempeñado por Dioniso en Locros en el contexto del culto a Perséfone, y la importancia de Dioniso —junto a Perséfone y Hécate— en el culto local de Selinunte. <sup>74</sup>

Resulta imposible leer este fragmento en las tablillas de plomo y no evocar las imágenes de las laminillas procedentes de Turios, con su sentencia acerca del chivo y la leche. En ambos casos se alude a abundancia de leche, al carnero o chivo, a imágenes de corte báquico; y en ambos casos dicha escena transcurre ante el trasfondo del «jardín de Perséfone» o «los prados y arboledas sagradas de Perséfone».<sup>75</sup> En ambos casos este trasfondo prepara el decorado en el infierno —como se indica incluso con mayor claridad en las tablillas de plomo con la mención en el verso siguiente de Hécate y sus antorchas (y, en el de Oxirrinco, también de la Noche y de Érebo).<sup>76</sup> De todo ello podemos extraer importantes conclusiones. El fragmento en verso de la tablillas de plomo procedente de Selinunte aparece reproducido en el segundo fragmento de los dos que figuran en la tablilla de Oxirrinco: ésta contiene la imagen báquica e infernal que nos señala de nuevo en dirección a las laminillas de oro y al tema de la inmortalización por medio de un ritual. Pero en la tablilla de Oxirrinco queda otro fragmento, que deriva de la misma fuente que el segundo, que a su vez puede deducirse que deriva también de Selinunte, y que menciona la sandalia de bronce desaparejada como símbolo mágico de Hécate. Que dicha combinación de detalles en los dos fragmentos —sandalia de bronce en el primero, imágenes asociadas con inmortalización y ritual en el segundo— no es producto del azar queda claro si recordamos que una leyenda del siglo v a.C. presenta a Empédocles calzando una sandalia de bronce precisamente en el momento en que proclama su inmortalidad.<sup>77</sup> Las laminillas de oro procedentes del sur de Italia ofrecen, como ya hemos visto, destacadas analogías tanto con la leyenda de la muerte de Empédocles como con sus propios versos fragmentarios: analogías que, entre otras cosas, arrojan interesante luz sobre la acreditada historia de la visita de Empédocles a Turios.<sup>78</sup> Pero las tablillas de plomo de Selinunte y Oxirrinco nos permiten entender aún mejor la leyenda, cosa que no debería sorprendernos si tenemos

en cuenta que nos acercan geográficamente a Empédocles aún más.

A la luz de los puntos de contacto entre Selinunte y la leyenda empédoclea, no debería sorprendernos que una versión de la leyenda vincule a Empédocles explícitamente con la localidad de Selinunte. Según esta versión —preservada por Diógenes Laercio y atribuida por el propio Diógenes a Diódoro de Éfeso, autor, por lo demás, desconocido—, Empédocles salvó milagrosamente de la muerte a los habitantes de Selinunte. Uno de los ríos que fluían junto a la ciudad los había estado castigando con una peste (λοιμός); pero Empédocles supo desviar dos torrentes colindantes y encauzarlos hacia el río para purificar sus aguas, poniendo fin a la calamidad. La historia continúa con la descripción de la súbita epifanía (ἐπιφανήναι) del propio Empédocles a los habitantes de Selinunte mientras celebraban el fin del desastre cerca del río. Cuenta la historia que todos se pusieron de pie y le adoraron como si se tratara de un dios. Empédocles, para corroborar la idea que de él tenían las gentes de Selinunte, se arrojó entonces al Etna.<sup>79</sup>

Tradicionalmente, desde el siglo XVI hasta principios de la pasada centuria, se ha supuesto que la historia de Empédocles y Selinunte poseía una base histórica. Lo abonaba el hallazgo de una referencia a ella en dos famosas series de monedas procedentes de Selinunte y que habían sido acuñadas hacia el año 450 a.C. En ambas monedas aparecían representados los dos ríos locales, el Selinunte y el Hipsas. A la luz del testimonio de Diógenes Laercio, se pensó que las monedas no hacían sino celebrar la milagrosa salvación de la ciudad.<sup>80</sup> Sin embargo, desde los años treinta del pasado siglo, se ha llegado a la conclusión de que dicha interpretación de las monedas carece de justificación y es errónea: no hay razón alguna que pueda llevarnos a pensar que en ellas exista referencia de ningún tipo a una peste o a una cura milagrosa.<sup>81</sup> Además, elementales consideraciones

de carácter geográfico tienden a indicar que la historia del trasvase de los torrentes a cargo de Empédocles pertenece más al terreno de la leyenda que al de la realidad.<sup>82</sup>

Pudiera parecer que la cuestión queda con ello zanjada, pero no es así. Aparte del problema que supone determinar en qué punto desvió Empédocles los dos torrentes, aquellos que se muestran reacios a conceder alguna importancia a la historia de Diodoro se apresuran a señalar que los detalles del final —la manifestación divina de Empédocles y el salto al Etna— nos alejan del ámbito de lo real y «debieron de motivar un cierto grado de desconfianza en el resto de la historia».<sup>83</sup> De hecho, son los detalles del final del relato los que nos dan la clave de cómo hemos de entender la historia en su conjunto: no en términos de realidad física, sino de simbolismo mítico.

Mientras que los reversos de las dos monedas procedentes de Selinunte muestran los dos ríos deificados, el anverso de una de ellas representa uno de los famosos trabajos de Heracles.<sup>84</sup> La importancia de dicho detalle debería ser clara. En la Antigüedad Heracles era una figura mítica sumamente popular en Sicilia e Italia, pero su importancia era incluso mayor en Selinunte —no sólo como héroe local, sino también como divinidad—.<sup>85</sup> El dato crucial al respecto no es sino que la empresa que Empédocles lleva a cabo —desviar y encauzar ríos y torrentes— constituye uno de los más típicos trabajos ejecutados por Heracles. En algunos casos dicha empresa mítica es ejecutada para purificar y eliminar una peste, y las palabras empleadas por algunos autores para describir el logro de Heracles, que en ocasiones se vincula a la apoteosis que sigue, recuerdan, sin duda alguna, las palabras de Empédocles en Diógenes Laercio. Variantes de dicha gesta fueron atribuidas a Heracles por todo el mundo griego, desde Siria a Sicilia.<sup>86</sup> La versión de la historia situada en Siria es muy significativa porque proporciona un vínculo directo con uno de los prototipos orientales de Heracles: Nergal —en la forma acadia, Erragal—, quien apunta muy

probablemente a la etimología real del nombre griego Heracles y quien, en Asiria y en otros lugares, aparece sólo junto a dos torrentes de agua.<sup>87</sup> Por otra parte, los detalles secundarios en la historia de Empédocles no hacen sino confirmar la correspondencia con Heracles: un héroe que no sólo era conocido popularmente como un salvador, sino, más concretamente, como un agente de purificación de cualquier contagio, que liberaba de la enfermedad y rescataba de las pestes.<sup>88</sup> Y finalmente, como hemos visto, a este gesto de Heracles sigue la muerte de Empédocles en las llamas y su ascenso a los dioses del cielo.<sup>89</sup>

En pocas palabras, centrarse en los detalles físicos de la historia relatada por Diodoro de Éfeso no sirve de gran cosa: mucho más importante resulta la información de carácter mitológico que nos proporciona. Gracias a ella atisbamos el punto de vista que tendía a equiparar a Empédocles con Heracles: el punto de vista de una leyenda en torno al filósofo calcada de la mitología heraclea. Ello no resulta sorprendente o excepcional. Sabemos que los pitagóricos practicaban la «imitación de Heracles» desde el momento mismo de la implantación del pitagorismo en el Occidente griego hasta la era cristiana. A Milón de Crotona —un hombre estrechamente ligado a la historia de Pitágoras y la primera generación de la escuela pitagórica— se le representa al mando de los ciudadanos de Crotona durante el ataque a Síbaris en 510 a.C. vestido cual Heracles; y, medio siglo más tarde, Apolonio de Tiana tomó como su modelo la imagen ideal de Heracles alejador del mal —«el ser sabio y valiente» que desviaba ríos y purificaba ciudades azotadas por la peste— y, gracias a sus buenas acciones, ganó condición divina y fue adorado en Éfeso como una reencarnación de Heracles.<sup>90</sup> Y la imitación de Heracles no se atribuye sólo a los pitagóricos. Valga como ejemplo de ello la atribución a Pericles y Calias, a Alejandro Magno, a los emperadores romanos Calígula, Nerón, Domiciano y Cómodo, a Maximiano y al «filósofo» cínico Sóstrato, que tan sólo se alimentaba de leche.<sup>91</sup>

Estos ejemplos nos podrían llevar a pensar que detrás de las hazañas heracleas de Empédocles no hay más que tópicos literarios o vanidad personal. Pero hemos aportado datos suficientes que demuestran que no se daba ninguno de los dos casos. La importancia de Heracles en el seno de la tradición pitagórica y, sobre todo, la relevancia de la heroización en las planchas de oro nos proporcionan suficiente base histórica para sustentar la historia de Diodoro. Los pormenores de dicho relato —así como los detalles de la leyenda acerca del salto de Empédocles al fondo del Etna— no son el producto de un capricho literario. Al contrario, reflejan el profundo interés que los círculos místicos de Occidente demostraron por los valores iniciáticos y por el fin y destino mítico de la vida humana. Gracias a sus logros y, sobre todo, a través de su legendaria muerte en el Etna, Empédocles llevó a cabo algo muy concreto: expresó preocupaciones que no eran sólo suyas y se convirtió en portavoz de las ideas de lo que constituía una red esotérica que se extendía por el sur de Italia y Sicilia y que se fundaba en prácticas de culto y aspiraciones religiosas de primer orden. Que estas aspiraciones —como se refleja sobre todo en las laminillas de oro y en la poesía del propio Empédocles— vayan «más allá de todo aquello que sabemos acerca de los misterios de la Grecia clásica» y, con ello, «invadan el sistema de la religión griega tradicional»<sup>92</sup> no convierte esta red esotérica en algo menos importante, sino que la engrandece.

1. Capítulo 16 con nn. 16, 20.
2. Nock, i. 101-102; A. Brelich, *Paides e parthenoi*, i (Roma, 1969), 35; Seaford 261-262; Graf, 100; Brashear 21-29.
3. Eliade, *Zalmoxis* (Chicago, 1972), 24-27 (esp. 26). Cf. Hdt. 4.94-96; Hermipo, fr. 20 Wehrli, Tert. *An.* 28.2-4, Schol. Soph. *Electra* 62, *Suda*, s.v. Ἡδῆ (Adler H 88); Burkert 155-160, Wehrli, *Hermippos der Kallimacheer* (Basilea, 1974), 56-57.
4. Cf. en general Dieterich (1923), 134-179. Para el primer pitagorismo, véase Ap. *Mir.* 6 e *Iam.* VP 140 = Arist. fr. 191 (153.22-154.1, 155.5-7 Rose) con Burkert 159-160 y más abajo, capítulo 19; para las planchas de oro (y su relación con el pitagorismo), este capítulo con las referencias en nn. 24, 27; para el *Himno a Deméter*, Richardson 232-234.
5. PGM iv. 475-732 con Festugière (1950), 304 n. 1, 307 n. 6, y Fowden 82-84. Para uno de los rasgos más obvios compartidos entre esta sección del papiro de París y las leyendas pitagóricas, véase West (1971), 214 n. 1; Burkert 165 n. 249.
6. Cf. las observaciones fundamentales de Ganschietz, 2365-2366; L. Koenen, *ZPE* 9 (1972), 195; J. Kroll, *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932), 3-4, 11 n. 6, 64-5, 313, 457 y n. 2. Como el marco para la escatología cristiana, cf. sobre todo *Ep. Efesios* 4: 9-10 y el *credo de los Apóstoles*; como el «esquema inicial» esencial en el chamanismo, Eliade 235-236, 447 («nadie puede llegar al cielo sin bajar antes al infierno»). Si tenemos en cuenta esta básica y ampliamente difundida dialéctica, podemos resolver el problema, sólo aparente, de si ciertos viajes visionarios eran ascensos o descensos. Clasificaciones simplistas como las de Clark (33 con n. 49) y Cuiianu (5) no ayudan a explicar las cosas, sino que las falsean. Cabe la pena señalar, en el caso de viajes al otro mundo, la importancia que supone llegar a un lugar que permite acceder a la vez a las profundidades del cosmos y a las alturas del cielo, lugar al que además se ha llegado a través de un descenso inicial o «muerte». Cf., por ejemplo, Parm. B1.9-10, 13, y 26-27 con, respectivamente, Pelikaan-Engel 51-53, 59-61 (descenso al infierno), capítulo 2 n. 14 (las puertas como *aiheriai*, que llegan hasta el cielo: compárese con Pi. *Pyth.* 1.19 sobre el Etna «como pilar que llega hasta el cielo», κίων οὐρανία); y A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides* (Assen, 1986), 10, 16, 167 con capítulo 5 n. 15 (Parménides llega por el camino de la muerte); Pl. *Rep.* 614b-621b; Plut. *De gen.* 589f-592f (oráculo de Trofonio); Apul. *Met.* 11.23; y, para las observaciones generales sobre la mitología de un «eje» cósmico, Eliade 259-87.
7. Diels, *Sibyllinische Blätter* (Berlín, 1890), 47-48, Dieterich 197-201 y (1911), 476-477; C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinem Jüngern* (Leipzig, 1919), 526-529; Danforth, 122-131 y *passim*.

8. Sicilia: E. Maass, *Neue Jahrbücher*, 31 (1913), 633; Cook, i. 785-786; Magia: Dieterich 197 n. 7; Maass, *op. cit.* 629-632; C. Picard, *RHR* 107 (1933), 153. Misterios de Perséfone y Deméter: W. R. Halliday, *CR* 25 (1911), 10-11; Richardson 231-234. Véase en general Rohde 21, 49 n. 41, 302, 334 n. 127; Frazer (1919), 179-181; Edsman, *passim*; Richardson 240; más abajo, nn. 16-17, 24.

9. Bidez 38 y n. 4 (advirtiendo la importancia de la leyenda acerca de la muerte de Empédocles); Croon 38-46; Jourdain-Annequin 273-300, esp. 275-282, 286-287, 290-294. Para Heracles en Sicilia, cf. también Ciaceri 90-96, 275-285; Gruppe 990-993; Capovila, *Eracle in Sicilia e Magna Grecia* (Milán, 1925), 3-24; Burkert (1979), 83-85.

10. Detienne 19-53; cf. también Boyancé 242-247 y en *REA* 44 (1942), 191-216, H. Koller, *Symbolon*, 7 (1971), 33-52. Los textos principales son: Diod. 12.9.2-6 sobre Milón de Crotona, claramente basado en datos históricos (Bayet 16-23, Detienne 20-21; para Milón, cf. Burkert 115, 153 n. 184, 293 n. 82, y más abajo con n. 90), *Iam. VP* 40 y 50 (Detienne 21-24; ambos pasajes incluyen «tradición local del sur de Italia» y derivan probablemente, a través de Apolonio de Tiana, de Timeo: cf. Burkert 100 con nn. 10 y 12, 104 n. 37, también Rostagni, i. 53-4 y, para Apolonio, más abajo con n. 90), *Iam. VP* 152 y 155 (cf. Pi. fr. 133.3-5; Boyancé 243-244; Detienne 43-45), 22 (también a través de Apolonio, Burkert 100 y n. 13), Heródoto, *FGrH* 31 F1 con *Porph. VP* 34-35, F4 y 14, F19 con Aulo Gelio, 1.1 = *Plut. Vidas*, fr. 7 Sandbach (cf. Jacoby, *FGrH ad locc.* y Detienne 33). A propósito de Heracles y el pitagorismo, véanse las observaciones de Graf (1974), 146-149. Para el trasfondo oriental de la muerte y resurrección de Heracles por el fuego, véase G. R. Levy, *JHS* 54 (1934), 44-53, B. C. Brundage, *JNES* 17 (1958), 230-231, Jourdain-Annequin 127, 506-511; y, en general, cf. Burkert (1979), 78-83 y (1992), 87, 112-13, 124, Dalley 61-66.

11. *Emp. B146.3* (... ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμησὶ φέριστοι), 147 (ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέσται, αὐτοτράπεζοι); *Od.* 11.602-603 (αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι τέρπεται ἐν θαλίῃς). Cf., por ejemplo, Detienne 47-49, Wright 292 (véase también Zuntz 268), y, para la imagen, Vermaseren 59 y n. 162.

12. *D. L.* 8.75; Bidez 90-91. Sobre «el deseo de Empédocles de desaparecer» (λαθεῖν ἐθέλων), véase capítulo 16 con n. 1; *Luc. Peregrino* 1. Para la idea de «beber vida», cf. Dieterich (1923), 172.

13. Bidez 91.

14. *D. L.* 8.75 (Neantes). Cf. Bidez 64 y, para el detalle acerca de la herida en el muslo, 65 n. 2.

15. Cf. los comentarios al respecto de Horacio, *Arte poética*, 464-466, con A.M. Etman, Τὸ πρόβλημα τῆς ἀποθεώσεως τοῦ Ἡρακλέους

ἐν ταῖς Τραχινίαις τοῦ Σοφοκλέους καὶ ἐν τῷ *Hercules Oetaeus* τοῦ Σενέκα (Atenas, 1974), 58-59.

16. Dieterich 197, citando frases conocidas como «purificando sus miembros con fuego, se alejó, en dirección a los inmortales» (πυρὶ γυῖα καθήρας ὤχεται ἔς ἀθανάτους) o «hacia los dioses voló su parte divina, por acción del fuego» (τὸ θεῖον ἀνέπτατο ἐς τοὺς θεοὺς διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρός) en inscripciones y textos más tardíos. Sobre la finalidad y antigüedad de la idea, cf. Rohde 334 n. 127, 581-582, y más abajo, nn. 17, 24.

17. Empédocles: más arriba, n. 11. Heracles: Teócrito 24.82-83, *Ov. Met.* 9.250-255, 262-265; Luc. *Hermótimo* 7, Wilamowitz (1909), 79-81, Edsman 234-237, Jourdain-Annequin 506-11. Cf. también Luc. *Alex.* 40 sobre el alma de Pitágoras que regresa al reino de Zeus por el efecto de un rayo (πάλιν ἐς Διὸς εἶσι Διὸς βληθεῖσα κεραυνῶν). Para la antigüedad de la mitología relativa a Pitágoras en este pasaje, véase Burkert 142, 159-160; para Pitágoras, simbolismo en torno al rayo, iniciación y purificación en el contexto de Creta, Porph. *VP* 17 (Κρήτης δ' ἐπιβάς ... ἐκαθάρθη τῆι κεραυνῶι λίθωι) con S. Marinatos, *Kadmos*, 1 (1962), 93; P. Faure, *Functions des caverns crétoises* (París, 1964), 110-119, 127-131, 249-250; Burkert 151-152, 376-377.

18. Pi. *Pyth.* 1.19 (κίων οὐρανῶ: cf. Hedt. 4.184 y más arriba, n. 6); Lucr. 1.722-725 (... *ad caelumque ferat flammai fulgura*); Virg. *Aen.* 3.572-576 (*prorumpit ad aethera... et sidera lambit*). Véase también Lucr. 6.644-645, 669-670 con Monro *ad loc.*; *Aetna* 608-610, Sen. *Herc. Oet.* 285-286, Claud. *Rapt.* 1.164-165; capítulo 6 n. 29; capítulo 18.

19. Burkert en *OMG* 84; West (1975), 229.

20. Las pruebas relativas a la heroización son textuales e indiciarias. Para las pruebas textuales, véase Zuntz 358-9.11 (compárese también 302-3.7, 304-5.7, 318); Janko 97 (donde, sin embargo, la distinción entre condición heroica y divina no está justificada: cf. Van Essen 58, Zuntz 345), 99; S. G. Cole, *EA* 4 (1984), 43-44 (Petelia, Turios, Hiponio). Para las pruebas indiciarias, cf. Zuntz 289-290, 344-345; Burkert, *Gnomon*, 46 (1974), 326 y en *OMG* 93 (Turios). Véanse también las observaciones generales de Boyancé, 242-247. [Nota del traductor: Hemos optado por traducir la palabra inglesa «heroization» por «heroización» (dejándola entre comillas aquí y en diversas ocasiones en los capítulos que siguen) aunque no se trate de un término recogido por el Diccionario de la RAE.]

21. Bayet 417-418. Cf. también las observaciones de H. Grégoire, *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 41 (1955), 445-542; Detienne 46 con n. 1.

22. Pi. fr. 133 con Boyancé 247 (cf. Emp. B146); *Ol.* 2 con B.L. Gildersleeve, Pindar: *The Olympian and Pythian Odes* (Londres, 1893), 142 y las observaciones de Nilsson, ii. 665-666.

23. Zuntz 300-1.4, 302-3.5, 304-5.5.

24. Para rayos, muerte por efecto del fuego y heroización, véanse las fundamentales observaciones de Rohde, 100-101, 193 n. 68, 576 n. 154, 581-582, a propósito de las laminillas de oro, 448 n. 54. Las consecuencias de muerte por efecto de un rayo mencionadas en las laminillas de oro fueron advertidas por Cumont, 330-331. Para heroización y las laminillas de oro de Turios, véanse las referencias más arriba, n. 20; para las pruebas de Tarento, Clearco, fr. 48 Wehrli. Ejemplos de bibliografía relativamente reciente a propósito de la muerte por efecto de un rayo en las laminillas de Turios y su significado literal o simbólico son: Zuntz 314-316; Burkert en *OMG* 93-95; Lloyd-Jones 274-275; Seaford, *HSCP* 90 (1986), 4-6. Vale la pena insistir en que, para los antiguos griegos, muerte por efecto de un rayo como castigo por un crimen no era en absoluto incompatible con muerte por efecto de un rayo como preludio a la heroización: cf., por ejemplo, Clearco, *loc. cit.*, Rohde 581-582.

25. Heracles: Rohde 581

26. Zuntz 300-1.8, 328-9.4 (cf. también 333, A54); Emp. B112.4 (capítulo 15 n. 7). Véase, por ejemplo, Guthrie (1952); Gernet 17; Zuntz 252.

27. *THL* 10-11. A esta conclusión ya llegó, por ejemplo, Dieterich (1923), 171-173, Wieten 102-119, basándose en las laminillas de oro conocidas desde el siglo XIX. Las recientemente descubiertas laminillas de oro de Tesalia confirman dicha conclusión. Cf. también Graf 99-100. Con la insistencia en que «ahora, ahora has nacido... este mismo día» (vũv ... vũv ἐγένου ... ἄματι τῷδε) vale la pena comparar *Hechos de los Apóstoles* 13:32-34 con las observaciones de Dieterich (1923), 177. Pero relevante también es la insistencia en textos mágicos en que la acción deseada se cumpla «ahora, ahora... hoy mismo» (ἦδη ἦδη ... ἐν τῇ σήμερον: *Suppl. Mag.* i. 33.6-7, 212.9-10, cf. 24.12-14, 31.15-18, 39.6-40.11 y *passim*, *PGM* 1.262, VII.471-473). Sobre la relación de las laminillas de oro con la magia, véase capítulo 19.

28. Cf., por ejemplo, Wieten, *passim*, con referencias a bibliografía anterior.

29. Cf. sobre todo G. Pugliese Carratelli, *PP* 29 (1974), 108-126, 139, y 31 (1976), 462-466; Burkert (1977), 2-4; Cole 223-238; Feyerabend 1-20.

30. Zuntz (9176), 145-51.

31. Janko 89-100, Feyerabend 1-10; cf. también Pugliese Carratelli, *PP* 29 (1974), 122, Lloyd-Jones 263-270, Burkert (1983), 203-206, Graf 93. Sobre las razones que llevan al proceso de abreviación en laminillas de oro posteriores, véase también Janko 91, 97.

32. *TGL* 3-16; Graf 89-91, 97-99. Como señalan tanto Tsatsanoglou y Parássoglou (*THL* 5, 10) como Graf (95-97), los textos de Tesalia invalidan prácticamente la estricta división por parte de Zuntz de las laminillas de oro en dos categorías, A y B.

33. Burkert 112-113; Kingsley (1994c), § 1. Cf. también Dieterich (1911), 91; Wieten, *passim*; Zutz 321-323, 337-343, 379-385; Pugliese Catelli, *op. cit.* 118-119, 122-123, 143.

34. Cf. Burkert en *OMG* 81-104, 184, Graf 87-102.

35. Más arriba, capítulos 10-12. Cf. también Lloyd-Jones 264-266.

36. Cf., por ejemplo, Graf 98, y para observaciones a propósito de las pruebas cada vez mayores de estrechos vínculos entre Orfeo, literatura órfica, ritos órficos y misterios báquicos, Burkert (1977), 4, 6-8, (1982), 4-5, 8 (1985), 294-295, 297-298; West 16-18, 24-26, y en *ZPE* 45 (1982), 17-29; L. Zhmud, *Hermes*, 120 (1992), 162-163.

37. Cf. ya *TGL* 11-12; también Graf 90-91, y para la bibliografía anterior, Boyancé 77-78 con n. 7. Los textos más importantes con los que cabe comparar las nuevas tablillas de oro —y sobre todo la frase «di a Perséfone que el propio Baco te ha liberado»— son *OF* fr. 229, donde Proclo menciona «a aquellos que en los escritos de Orfeo se han convertido en iniciados de Dioniso y Core» y a continuación cita la misma doctrina pitagórica de liberación del «ciclo» que aparece citada en la tablilla de oro más larga de entre las procedentes de Turios (Zuntz 300-1.5, 321); y fr. 232, que presenta a Dioniso el Liberador ofreciendo a los humanos «la posibilidad de liberarse de los crímenes de sus ancestros» en términos que recuerdan tanto a las laminillas de oro italianas (Zuntz 302-3.4, 305.4) como a la doctrina aludida primero por Píndaro (fr. 133; cf. Kern, *OF* p. 246 a propósito del fr. 232, Graf 90-91) y, posteriormente, por Platón (*Fedro* 244d-e, 265b; a la «locura» de Platón corresponde el «frenesi» órfico, *οἰστρος*, de *OF* fr. 232.5). Para la terminología de liberación en el *Fedón* platónico y su relación con el vocabulario dionisiaco, cf. *TGL* 12.

38. Así, por ejemplo, Cole 238, Graf 97 n. 26 (el elemento báquico «parece excluir el elemento pitagórico»).

39. Cf. la clásica exposición de Rohde, 287-291; Burkert (1985), 222-225; G. Casadio, *Religioni e Società*, 9 (1990), 135-138. Vale la pena señalar que, sobre todo, Heracles supo mantener una estrechísima alianza tanto con Dioniso como con Apolo.

40. Capítulo 12 con nn. 50 (Filolao), 57 (Arquitas); Feyerabend 19 con n. 66.

41. Capítulos 10-12; cf. también Feyerabend 21 y n. 77, con capítulo 12 n. 41, y la escena de fiesta báquica en Plut. *De sera* 565e-566a, con capítulo 11 n. 17. Contra este trasfondo cabe examinar la tradición que atribuyó a Arignote, hija de Pitágoras, la redacción de una obra denominada *Bacchica* —«que versa sobre los misterios de Deméter»— y otro texto de nombre *Ritos dionisiacos* (Τελεταὶ Διονύσου). Cf. la *Suda*, s.v. Ἀριγνώτη = Thesleff (1965), 51; Clem. *Str.* 4.121.4; Maass 163 n. 61; Thesleff (1961), 11. La afirmación de Thesleff (*ibid.* 104) según la cual los *Bacchica* atribuidos a

Arignote parecen «revelar un interés por los misterios propio de anticuarios, pero nada más» es ciertamente arbitraria.

42. Pl. *Phd.* 69c = *OF* frs. 5, 235; West 159; Henrichs (1982), 228 n. 137; más arriba, capítulo 10.

43. Burkert (1985), 293-294. Para Heródoto en Turios, cf. F. Jacoby, *RE Suppl.* ii. 205-247.

44. Hdt. 2.81. Una variante más breve del texto preservado por una sola familia de manuscritos alude simplemente a órficos y pitagóricos; pero, además, del modo en que el hallazgo de Hiponio confirma la validez del texto más extenso, con su referencia a ritos báquicos (cf., por ejemplo, Burkert, *loc. cit.*), el texto más breve siempre acabaría siendo rechazado por razones puramente textuales. Véase Nock, *Conversion* (Oxford, 1933), 277 (la réplica de Linforth, 40, no es satisfactoria).

45. Capítulo 18 con n. 32.

46. Para las razones de Heródoto, cf. Nock en *Studies Presented to F. Ll. Griffith* (Londres, 1932), 248; capítulo 10 con las referencias en n. 10. Para la inversión, véase Nock, *loc. cit.*; más arriba, con n. 32.

47. Zuntz 300-1.8-9, 328-9.4 (con ἔπετες por ἔπετον); cf. *TGL* 10, 13 para las variantes en las planchas de Tesalia. Para πίπτειν ἐς = «precipitarse», véase *TGL* 13, confirmando la explicación de Vollgraff, 22-24, Van Essen, 59; y también Zuntz 319.

48. Sobre este aspecto no cabe duda alguna; cf., por ejemplo, las observaciones de Festugière (1972), 37 n. 10 *ad init.* La conclusión queda confirmada por las nuevas laminillas procedentes de Tesalia: *TGL* 13.

49. Cf., por ejemplo, Dieterich (1911), 95-97; Thomas 140; DK i. 17.13 n. El mejor análisis general de la afirmación sigue siendo el de Wierden, 40-45, 119-141; cf. también Griffiths 295-296. La importancia de las nuevas laminillas procedentes de Tesalia está bien resumida en *TGL* 13 (a diferencia de las apresuradas conclusiones de Graf, 93-94).

50. Dioniso «el chivo»: Hesiquio, s.vv. Εἰραφιώτης (καὶ ἔριφος παρὰ Λάκωσιν) y Ἔριφος, Apolodoro, *Bibliotheca* 3.4.3 con Frazer *ad loc.*, y cf. Cook, i. 674.5, Vollgraff 21 y n. 1, Farnell, v. 107-108, 130-131, 164-169, 232-237, 303. Dioniso ἐρίφιος en Metaponto: Apolodoro, *FGrH* 244 F132, Thomas 140-141, Willeumier 499. Enmendar la doble mención hesíquea de ἔριφος por ἐρίφιος basándose únicamente en el pasaje de Apolodoro carece de justificación alguna, sobre todo a la luz de las pruebas mitológicas y rituales de la transformación dionisiaca en chivo o cabrito (Apolodoro, *Bibliotheca* 3.4.3 y Cook, Vollgraff y Farnell, *loc. cit.*; correctamente, Kerényi 245 y n. 171). Para la imagen de la leche, véase más abajo, nn. 5, 69.

51. R. S. Conway, *Bulletin of the John Rylands Library*, 17 (1933), 76; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, ii. (Múnich, 1950), 225; Zuntz 323-327; Lloyd-Jones 276. El paralelismo con Eliano aducido por

Graf en defensa de su propia interpretación de la afirmación como metáfora del «regreso a los inicios» resulta inadecuado y poco esclarecedor (Ael. *VH* 8.8 ἐν γάλαξιν εἶναι, cf., por ejemplo, Pl. *Tim.* 81c; *Leyes* 887d; Graf 95).

52. Salustio, *De deis* 4 (γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων...). Cf. Nock (1926), pp. liv-lv con nn. 70-71, 73, y P. Borgeaud en Graf 100. La manera como el propio Graf invalida el pasaje de Salustio (100-101) como «aislado dentro del material relativo a los antiguos misterios» choca frontalmente con las observaciones de Nock (*loc. cit.*), con las pruebas —cf., por ejemplo, Dieterich (1911), 497; Burkert (1979), 102, 104— de vínculos entre misterios báquicos y de Atis, y con las pruebas presentadas por los papiros de magia (más abajo, n. 53).

53. *PGM* 1.20-21 con Dieterich (1923), 171-172, Harrison 596-597, Eitrem 101-102; Eratóstenes, *Katasterismoi* 44 con Detienne 46 n. 1. Sobre la autoría de los *Katasterismoi*, cf. R.M. Benthham, «The Fragments of Eratosthenes», tesis de doctorado (Londres, 1948), pp. xxviii-xxix; para su referencia a «los hijos de Zeus» (οὐ γὰρ ἐξῆν τοῖς Διὸς υἱοῖς τῆς οὐρανοῦ τιμῆς μετασχεῖν εἰ μὴ τις αὐτῶν θηλάσει τὸν τῆς Ἥρας μιστόν), véase más arriba, con n. 17, y Zuntz 333, A5.2 (Διὸς τέκος) con Olivieri 19.

54. *Etymologicum Magnum*, s.v. Εἰραφιώτης; *ibid.*, s.v. ἔρεψα = *SH* § 1045. Cf. Vollgraff 26 n. 3.

55. *TGL* 10 (a6, b5). Para la leche báquica y el vino, cf. Eur. *Bacantes* 142, 706-710; Horacio, *Odas* 2.19.10-11; Filóstrato, *VA* 6.11 e *Imágenes* 1.14 (οἶνον ἐκ πηγῶν γάλα τε οἶον ἀπὸ μαζῶν); Nonno 45.306; C. Bonner, *TAPA* 41 (1911), 185. Para Dioniso como toro, véase Farnell, v. 284-285, 302, 303; *TGL* 13 y n. 18; Graf 94 n. 20. Para el carnero en un contexto báquico, cf. *OF* fr. 31 1.10 (West 171); también Kerényi 379.

56. *TGL* 10 (a1, b1); más arriba, con n. 27.

57. Más arriba, n. 52.

58. δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας Βασιλείας, Zuntz 300-1.7.

59. Zuntz 319. Los paralelismos citados por Zuntz —sobre todo, *Il.* 6.400, 467-468, 483, 8.271-272 (δύσκειν en lugar de ἔδυν en la plancha), *Dem.* 187 (ὑπὸ κόλπωι), 231, 285-286; añádase el *Himno homérico* 26.3-4 —excluyen la interpretación propuesta por Burkert (1985), 295 con n. 24, para quien las palabras en la laminilla de oro describen el momento en que el iniciado pasa «bajo el regazo de Perséfone», o sale de su vientre y vuelve a nacer. Comparando dicho pasaje con Pl. *Rep.* 620e-621b, Burkert entiende renacer físico en el sentido de reencarnación, interpretación que resulta inaceptable: se acaba de aludir al iniciado, que ha escapado del «ciclo» (sin duda, el ciclo de la reencarnación). Cf. Zuntz 300-1.5, 320-322, y, por ejemplo, G. Casadio en P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée* (Ginebra, 1991), 135. A la hora de considerar el iniciador διὰ κόλπου en los misterios

celebrados en honor a Sabacio, es importante advertir la distinción establecida por Arnobio (*Adversus nationes* 5.21) entre *in sinum* («bajo el regazo») y *ab inferioribus partibus et imis* («desde las partes inferiores y más bajas»).

60. La edición príncipe de las tablillas de Tesalia (*TGL* 13 con n. 16) advierte correctamente esta idea. Como en el caso del proverbio acerca del chivo y la leche, se ha intentado reducir la afirmación a propósito del pecho de Perséfone a una mera metáfora banal: cf. Festugière (1972), 37 n. 10 («... la expresión es completamente banal...»). Pero precipitarse al pecho de la reina de los infiernos no es en absoluto una metáfora para expresar la idea de «hundirse en el seno de los infiernos»; «el seno de Perséfone» no está al mismo nivel que la expresión «el seno del mar»; e incluso en *Il.* 6.135-7 Tetis recibe, claramente de manera maternal, en su regazo protector a Dioniso, despavorido y agitado (cf. también escolios a 135 Διῶνυτος δὲ φοβηθείς, ii. 154.14-15 Erbse).

61. *OF* frs. 58, 195, 198, 210, 303; *Himnos órficos* 30.6-7 (no 44.3-9); *West* 74, 95, 252; Burkert (1985), 200, 297-279.

62. Zuntz 324. El principal instigador de la expresión atacada por Zuntz es Dieterich (1911), 96-97 (emplea la expresión «lácteos pechos» citada por Zuntz); cf. también G. E. Rizzo, *Dionysios Mystes* (Nápoles, 1914), 77, V. Macchiolo, *Zagreus*<sup>1</sup> (Bari, 1920), 85-86, Vollgraff 24-26, Van Essen 59.

63. 80 n. 3, 81 n. 3 («excentricidades mitográficas», «pupurrí de curiosidades mitológicas»), 86 n. 3, 338, 398.

64. Más arriba, con n. 37.

65. Zuntz 325-326.

66. Rohde 258, 262; Nock (1926), p. liv n. 71; Dodds (9160), 82-83; Kerényi 350-357; Heinrichs (1982), 157-158; S. G. Cole, *EA* 4 (1984), 46. La distinción que Boyancé estableció, *REA* 68 (1966), 52, entre imitación de Dioniso e identificación con él puede parecer cómoda y atractiva; pero, en la práctica, resulta imposible.

67. Más arriba, capítulo 16; Jordan 250.57-61, 250.64-251.73, 256-257.

68. Para la reconstrucción del texto de Oxirrinco con la ayuda de la versión de Selinunte, cf. Jordan 256. Baso el final de mi paráfrasis en la lectura βριθομένη[v] en el texto de Selinunte en lugar del θεσόμενον (que probablemente quepa reconstruir como θησόμενον: cf. *Suppl. Mag.* i. 204) de Oxirrinco. Doy las gracias más sinceras a David Jordan por haberme facilitado mucha más información acerca del texto de Selinunte de la que él mismo expuso en su trabajo.

69. Para la leche, cf., por ejemplo, Eur. *Bacantes* 142, 700, 708-710 e *Hypsipyle*, fr. 57 Von Armim, Pl. *Íón* 534a, *Himno órfico* 53 (encabezamiento

v texto), Antonino Liberal 10, Nonno 45.298-303, 309-310, H. Usener, *RhM* 57 (1902), 177-178, Vollgraff 21-26, Dodds (1960), 142, y más arriba, n. 55; para el carnero, Henrichs (1982), 157-158 y más arriba, n. 50; para la combinación de Dioniso, Perséfone y Deméter, Thomas 141-154, Richardson 319-320, Burkert (1985), 222, 294, Lloyd-Jones 263, Feyerabend 115 con n. 20. Para las montañas, cf. también Eur. *Bacantes* 72-87, 116, 165, 226, 977-986 y *passim*; Willeumier 498; Henrichs, *ZPE* 4 (1969), 225-234 y *HSCP* 82 (1978), 148-149; Burkert (1985), 291, 293. Con la mención del niño (π[αίς]) puede ser reconstruido en la tablilla de Oxirrinco a partir de la tablilla de Selinunte) que empuja la cabra, nos hallamos ante otra muy probable conexión con Dioniso: cf. Henrichs (1982), 149-150.

70. Jordan 251.72, 257 J = *Suppl. Mag.* i. 204.10 (κεστῶι ἀγαλλομένῃ Ἀφροδίτῃ, Πελοποννήϊ). Que este verso, así como los versos siguientes, continúe en el mismo metro que el fragmento preservado en el texto de Selinunte no supone garantía alguna por sí mismo de que derive del estrato original del poema; y la manera como el texto de Selinunte continúa con otros hexámetros indica ciertamente que si derivara del estrato original, estaría extraído de otra de las partes del poema original. Pero, como veremos, existen poderosas razones para creer que sí posee un original selinuntino.

71. Para una restauración del siguiente verso, cf. C. A. Faraone, *ZPE* 100 (1994), 81.

72. Zuntz 173-177, sobre todo 176.

73. *Ibid.* 86 n. 3, 94 n. 1. Cf. en cambio Ciaceri 221-226, Cole 234-235, y las observaciones de Lloyd-Jones, 263.

74. Dioniso en Locros: Thomas 149; Cole 235. Dioniso en Selinunte: Paus. 6.19.10; Ciaceri 226; K. Ziegler, *RE* iiA, 1272, 1307.

75. Jordan 250.65, 256 B; Zuntz 328-9.6.

76. Jordan 251.69-71, 256 F-H. Cf., por ejemplo, *Il.* 9.569-572, *Od.* 11.136-147, *Dem.* 334-349 con Richardson a propósito de 335; *OF* fr. 1; ps-Pl. *Axiochus* 371e (descendientes de Heracles y Dioniso) con J. P. Hershbell *ad loc.*; *PGM* iv.1402-1404, 1432-1434, 1460-1464, 2334-2338, 2854-2861.

77. Capítulo 16 con las refs. en n. 1.

78. Glauco de Reggio *ap.* D. L. 8.52 = Apolodoro, *FGrH* 244 F32a; Guthrie, ii. 131-132.

79. D. L. 8.70. Sobre el fenómeno y terminología de la manifestación divina, cf. Smith 181, con las refs. en n. 52; para manifestaciones de Heracles (véase más abajo), Istro, *FGrH* 334 F53.

80. Cf., por ejemplo, F. Hill, *Coins of Ancient Sicily* (Londres, 1903), 83-86; B. V. Head, *Historia numorum*<sup>2</sup> (Oxford, 1911), 167-168. La interpretación todavía aparece recogida en la *Guide to the Principal Coins*

of the Greeks<sup>2</sup> del Museo Británico, basada en la obra de Head (Londres, 1959, 20); Guthrie, ii. 133; Wright 12. Para otras referencias bibliográficas, cf. L. Lacroix, *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec* (Bruselas, 1965), 27 n. 1, 29 nn. 1-2. Sobre la fecha de las monedas, véase C. M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins* (Londres, 1976), 219-220; para reproducciones, *ibid.* Plancha 46 §§ 787-788.

81. Véase, más recientemente, Lacroix, *op. cit.* 13, 26-42, 115-124, y M. C. Caltabiano, *LIMC* v/1. 610; también J. Longrigg en *Tria Lustra: A Festschrift in Honour of John Pinsent* (Liverpool, 1994), 38-42. La primera persona que demostró la invalidez de la interpretación fue A. H. Lloyd, *Numismatic Chronicle*, 15 (1935), 73-93, aunque algunos de sus argumentos —y casi todas sus interpretaciones de las monedas— no se sostienen. Para Apolo y Ártemis en un carro en el anverso de la tetradracma (Kraay, plancha 46 §787), véase Lacroix, *op. cit.* 30-33; Kraay, *op. cit.* 220; W. Lambrinudakis, *LIMC* ii/1. 267-8, sobre todo § 684a; L. Kahil, *ibid.* 715-717, especialmente § 1214a. Pertinente resulta también que, en un tipo de moneda posterior procedente asimismo de Selinunte, el lugar de Apolo y Ártemis en el carro lo toma la figura de la Victoria (Hill, *op. cit.* 134). Para Heracles en el anverso de la didracma (Kraay, plancha 46 §788), cf. L. Todisco, *LIMC* v/1.60-61, especialmente § 2316, y 66; más abajo, con n. 85.

82. A. H. Lloyd, *loc. cit.*, Lacroix, *op. cit.* 28.

83. Lacroix, *loc. cit.*; cf. también Wright 12 («Estos detalles... ponen en duda la autoridad de Diodoro»).

84. Kraay, *op. cit.*, plancha 46 §788.

85. Para Heracles en Selinunte, cf. Calder, 15, 20, 25, 29 (enumerado explícitamente como divinidad frente a Apolo); Lacroix, *op. cit.* 34-36; Kraay, *op. cit.* 220; J. de la Genière, *CRAI* (1977), 252-253; Jourdain-Annequin 37 con las refs. en n. 124, 206-207 n. 404, 298-299. Sobre Heracles como dios, véase West (1966), 416-417; G. Donnay en T. Papadopoulos y S.A. Hadjistyllis (eds.), *Πρακτικά του δευτέρου διεθνούς κυπριολογικού συνεδρίου* (Nicosia, 1985), 373-377; Jourdain-Annequin 119-127, 506-560; J. Boardman, *LIMC* V/1. 122.

86. Herodoto, *FGrH* 31 F30; Diod. 4.13.3 (antes de su inmortalización ἐπαγαγὼν τὸν Ἀλφειὸν καλούμενον ποταμὸν ἐπὶ τὴν αὐλήν, καὶ διὰ τοῦ ῥεύματος ἐκκαθάρας αὐτήν...: cf. D. L., *loc. cit.*, δύο τινὰς ποταμοὺς τῶν σύνεγγυς ἐπαγαγεῖν, etc.), 4.18.5-7, 4.21.5-22.2 (Campania), 4.23.1 (Sicilia), 4.35.3-4; Schol. Theocr. 1.118b (Sicilia) y 7.76/77h (68.16-69.2, 99.2-5 Wendel); Sen. *Hercules furens* 283-288, *Herc. Oet.* 1240; Lucano 6.343-377; Plin. *HN* 3.1.4; Paus. 8.19.4; Aristides 40.5-6; Opiano, *Cynegetica* 2.112-155 (Orontes en Siria); Filóstrato, *VA* 8.7 (... ἐπειδὴ σοφὸς τε καὶ ἀνδρείος ὦν ἐκάθηρέ ποτε λομποῦ τὴν Ἥλιον, τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας...). Cf.

Gruppe 1009, Faure 272, J. Boardman, *LIMC* iv/1. 797; Weinreich, ii. 181 advirtió la importancia que, para la historia de Empédocles, tenía uno de los trabajos de Heracles, el encargo de limpiar los establos del rey Augias. Dignos de comparación son también Soph. *Tr.* 1012 y Eur. *Heracles* 225, 400-402 con G. W. Bond *ad loc.* (purificación); Pi. *Nem.* 3.21-26 e *Isthm.* 4.55-57 (ὄς Οὐλύμπιόνδ' ἔβα...). Para Heracles en Siria, véase Gruppe 981-985; también H. Seyrig, *Syria*, 24 (1944-5), 62-80.

87. Nergal y torrentes: E. Botta y E. Flandin, *Monument de Ninive* (París, 1849-1850), i, plancha 57, ii, plancha 158; P. Amiet, *Glyptique mésienne* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran, 43; París, 1972), i. 232 § 1769 y ii, plancha 162; S. Dalley y J. N. Postgate, *The Tablets from Shalmaneser* (Londres, 1984), 40-41. Para Nergal y Heracles, véase Apéndice II.

88. Cf., por ejemplo, Eur. *Heracles* 225 con Bond *ad loc.*, Diod. 4.13.3 (ἐκκαθάρας), Aristides 40.5-6, Filóstrato VA 8.7 (ἐκάθηρέ ποτε λοιμοῦ); Gruppe 1013-1015, Bayet 15-19, 410, Detienne 20 n. 2.

89. Más arriba, con nn. 9-11; cf. Diod. 4.13.3 (desvío del río Alfeo y limpieza de los establos de Augias previo al apoteosis: véase Bieler, ii. 118-119), Pi. *Isthm.* 4.55-57. Sobre la secuencia trabajo/apoteosis en el caso de Heracles, véase P. Holt, *L'Antiquité classique*, 61 (1992), 40-41.

90. Milón de Crotona: Diod. 12.9.2-6; más arriba, n. 10. Apolonio de Tiana: Filóstrato, VA 8.7 (más arriba, nn. 86, 88), Lactancio, *Divinae institutiones* 5.3.14; Dieterich (1911), 523, Detienne 20 n. 2. Es ciertamente importante que Apolodoro parece poseer información muy exacta acerca de la tradición pitagórica antigua en Crotona. Cf. W. Burkert, *Gymnasium*, 74 (1967), 459 n. 8; más arriba, n. 10.

91. Pericles y Calias: Weinreich, ii. 183; Alejandro: Nock i. 134-52, Edsman 240-1, Faure 209-276 y *passim*. Calígula, Nerón y Domiciano: Edsman 240. Cómodo: J. Lindsay, *Origins of Astrology* (Londres, 1971), 314-319; Maximiano: *ibid.* 332. Sóstrato: Reitzenstein (1906), 70-71 (para Heracles y leche, cf. más arriba, con n. 53), J. Schmidt, *RE* Suppl. viii. 782, y para los primeros cínicos cf. Edsman 241, Smith 183 n. 57. En general, véase también Weinreich, ii. 185-197; Bieler, ii. 113-120 (Dioniso y Heracles como ejemplos del hombre bueno); y las observaciones de Vermasseren, 56-57 (Heracles y Dioniso como «benefactores de la humanidad se convirtieron en modelos de imitación. *Sic itur ad astra*»).

92. Burkert (1985), 295 con n. 25.

## MUERTE EN EL ETNA

Queda todavía un aspecto acerca de la leyenda de Empédocles que merece un breve comentario: su emplazamiento.

Al tratar la historia de la muerte de Empédocles en el Etna, uno de los más recientes editores de nuestro autor cierra la lista de infundadas razones para negarle cualquier valor histórico con la siguiente afirmación:

finalmente, la geografía de Sicilia habría imposibilitado que una persona cubriera la distancia hasta la falda de la montaña, que ascendiera más de 3.000 metros y que, a continuación, soportara el intenso calor el tiempo suficiente como para poder llegar a la boca del cráter.

Wright concluye con una alusión a la pormenorizada descripción del Etna de la pluma de Estrabón, que a su vez demuestra que habría sido imposible que Empédocles hubiera saltado al fondo del volcán o que una sandalia hubiera sido arrojada fuera por efecto del fuego.<sup>1</sup>

El recurso a Estrabón no es nuevo. Hace más de un siglo

Bidez ya había justificado el escepticismo de Estrabón. Según el estudioso, Estrabón, basándose «con razón» en la topografía del Etna, había refutado «de manera totalmente convincente» la idea de que no existe base histórica para la leyenda acerca de la muerte de Empédocles.<sup>2</sup> Pero las cosas no son tan simples. En primer lugar, Estrabón basó su conclusión completamente en informaciones que había oído de boca de ciertas gentes que habían ascendido a la cumbre del volcán pero que no habían podido llegar hasta el cráter por el intenso calor de la tierra.<sup>3</sup> Sin embargo, sabemos que la actividad volcánica del Etna no fue jamás un fenómeno constante. La intensidad volcánica oscilaba, como sucede actualmente, permitiendo en ocasiones que se pudiera caminar hasta el límite del cráter, pero no en otras. En la Antigüedad, ciertas personas dotadas de una mente sumamente científica señalaron la facilidad con que en algunas ocasiones se podía acceder al cráter del volcán; tan sólo algunos poetas creyeron poseer licencia poética para exagerar las cosas y afirmar que ningún mortal podía alcanzar la boca del volcán.<sup>4</sup> El testimonio del propio Estrabón resulta, además, sumamente relevante. Quienes siguen citándolo como autoridad que permite rechazar la leyenda del salto de Empédocles al fondo del volcán, parecen no haber leído lo que el propio Estrabón añade unas líneas más abajo. Después de aludir a otros centros de actividad volcánica en Sicilia y resumir las pruebas que ha reunido acerca de la periodicidad de fenómenos volcánicos, concluye Estrabón: «Si hemos de creer todos estos datos, no deberíamos rechazar los relatos míticos que se cuentan sobre Empédocles».<sup>5</sup>

Por fortuna, contamos con otra descripción del Etna que pone fin a la confusión que las pruebas antiguas ofrecen al respecto. Aparece, como no podía ser de otra manera, en un poema latino con el nombre de *Aetna* («Etna»). Para ilustrar una idea que ha esbozado acerca de las condiciones atmosféricas que se dan en la cima del volcán, el autor del

poema alude a los rituales religiosos practicados justo en el límite del cráter:

Distingue también a quienes sosiegan  
a las divinidades celestiales con incienso  
en la cumbre más alta, o bien por donde el Etna se abre  
y puede ser visto sin trabas,  
si no hay nada que pueda irritar las llamas  
y las profundidades permanecen inmóviles.

A continuación pasa el autor del poema a describir los rituales —celebrados por un sacerdote y observados por los fieles en el límite del cráter—, «mientras el humo se eleva hacia el cielo desde los altares de incienso»; pero, como contraste, también se toma la molestia de afirmar que, durante los períodos de actividad volcánica, lo más próximo que uno puede estar es en las colinas cercanas al volcán.<sup>6</sup>

Esta descripción de actividad humana y volcánica en el Etna resulta sumamente interesante e importante por varias razones. En primer lugar, ofrece un juicio equilibrado a propósito de la facilidad o dificultad con que se podía acceder al cráter del volcán: un juicio que, a su vez, resuelve todas las aparentes contradicciones de las demás fuentes.<sup>7</sup> En segundo lugar (y ello es incluso más importante), gracias al *Aetna* disponemos de pruebas que dan fe de actividad ritual precisamente en la boca del volcán. Como se ha observado, resulta «sumamente sorprendente» que —a diferencia de lo que se ha venido suponiendo— «desde un punto de vista religioso, la actividad en lo alto de la cumbre, a más de tres mil metros de altitud, era ciertamente notable».<sup>8</sup> Al mismo tiempo, sin embargo, aunque la actividad de corte religioso parece, en efecto, notable, sobre todo si consideramos el silencio que la bibliografía moderna sobre el volcán guarda al respecto,<sup>9</sup> hemos de concluir que dicha actividad resulta menos sorprendente si recordamos el carácter tan especial que, para griegos y romanos, poseía el monte Etna como

lugar ligado al mismo tiempo al mundo de los infiernos y a los cielos.<sup>10</sup>

No existe duda alguna acerca de la antigüedad de las prácticas rituales celebradas en el volcán. Nuestro conocimiento al respecto no depende únicamente del *Aetna*: Pausanias también menciona rituales en los que se lanzaban ofrendas a la boca del volcán, y, como Frazer ha señalado, la antigüedad de este tipo de ofrenda ritual está garantizada.<sup>11</sup> Vuelve a aludirse al uso de incienso y de altares perfumados con incienso, mencionados ya por el autor del poema. Ello no es en absoluto una invención romana. Al contrario, Cicerón acertaba cuando, en el siglo I d.C., hablaba del «increíble» número de incensarios, muy antiguos y de gran belleza, que proliferaron por toda la isla de Sicilia pero que, en época de Cicerón, estaban ya en proceso de rápida desaparición. La difusión de esta práctica se remonta, como en el caso de la mitología de la muerte de Heracles y de su apoteosis, a los primeros años de la influencia y colonización de la isla por los fenicios.<sup>12</sup>

Contamos con otra fuente de información a propósito del uso de incienso con finalidad ritual en la región del Etna. El poeta latino Gracio Falisco nos ha dejado una descripción de tal uso, por parte de sacerdotes encargados del culto de Vulcano, en el corazón de las regiones volcánicas de Sicilia, famosas por sus cavernas. Una serie de pormenores presentes en su descripción da claramente a entender que Gracio alude al culto en el templo pre-griego de Adrano, el dios al que más tarde se identificó con Hefesto: su templo, erigido en lava, se alzaba en la ladera suroeste del Etna, y se remonta a la época de Empédocles.<sup>13</sup> En conjunción con el pasaje del *Aetna*, las pruebas confirmarían la práctica de culto al fuego en un templo cercano al cráter principal del volcán —pero también a una distancia prudente de aquél—, que tendría lugar en la boca del cráter cuando las circunstancias así lo permitieran.

Existe otro centro de culto en la región del Etna al que

debemos aludir. En la ladera meridional del Etna, al este del templo de Adrano, está situada la pequeña ciudad de Hybla Geleatis. La ciudad estaba dedicada al culto de una diosa pre-griega, una divinidad ctónica o infernal; incluso durante el apogeo de la colonización griega de Sicilia los habitantes de la ciudad, como el propio culto, siguieron siendo «bárbaros» (no griegos).<sup>14</sup> Este pueblo y, por lo que parece, una familia en especial gozaban de fama entre los griegos de la Antigüedad no sólo por su piedad, sino, sobre todo, por su habilidad en la interpretación de sueños y augurios. Su fama de «profetas oníricos» se extendía por toda la isla de Sicilia e incluso iba más allá. En este caso dependemos también de la autoridad y testimonio, más tardíos, de Cicerón y Pausanias, aunque la persona a la que citan como su fuente, Filisto, nos lleva de nuevo al siglo V a.C.<sup>15</sup>

Indudablemente, como en el caso del templo de Adrano, el culto local de la diosa en Hybla Geleatis constituía otro síntoma de actividad religiosa estrechamente ligada a los fenómenos volcánicos que tenían lugar en el Etna. Al mismo tiempo, Freeman estaba en lo cierto cuando estableció vínculos entre este culto local y los cráteres activos de agua y barro que se encontraban en las afueras de la ciudad: sorprendentes pruebas del intrincado complejo volcánico del Etna.<sup>16</sup> La presencia de una familia de intérpretes de sueños cobra aquí pleno sentido. En el mundo antiguo la existencia de un lugar concreto para la interpretación de sueños venía invariablemente acompañada de la existencia de un santuario oracular; y los santuarios oraculares en las regiones volcánicas del sur de Italia y de Sicilia estaban inevitablemente asociados con cráteres y simas en la tierra, considerados lugares de acceso al infierno. Ello es válido sobre todo para centros especializados en la interpretación de sueños.<sup>17</sup> Resulta perfectamente comprensible si tenemos en cuenta la naturaleza ctónica e infernal de los oráculos de sueños en la Antigüedad y su habitual emplazamiento en cavernas, simas y agujeros de entrada y acceso al mundo infernal.<sup>18</sup>

Sin embargo, todos estos pormenores los hemos encontrado ya en un contexto diferente: cráteres, sobre todo cráteres de agua, oráculos de sueños, puntos de acceso al mundo subterráneo. Los hemos encontrado en el contexto de la mitología siciliana detrás del *Fedón* de Platón, y en el de la identificación empedoclea de Hades con el fuego. Los hallamos también en un poema sobre el descenso de Orfeo al infierno, de nombre *Krater* y escrito por el pitagórico Zópiro (siglo v a.C.). En otras palabras, desde un punto de vista moderno, los sorprendentes detalles acerca del culto y ritual en las inmediaciones del Etna nos llevan a un terreno poco explorado; pero, desde el punto de vista del pitagorismo en época de Empédocles y de la poesía órfica escrita por los pitagóricos de Sicilia y la Italia meridional, se trataba de un terreno de sobra conocido. Incluso el emplazamiento de la legendaria muerte de Empédocles es revelador, en cierta medida, del trasfondo mitológico y de culto que moldea los intereses del propio Empédocles y de los pitagóricos en época de nuestro autor. Lejos de tener que lidiar con la imposibilidad física de un salto, por parte de Empédocles, al fondo del Etna, hemos tropezado con una auténtica mina de actividad religiosa que proporcionaba el escenario ideal para un descenso ritual al mundo infernal. Como vimos anteriormente, Zópiro —poeta, mecánico, pitagórico— es capaz de arrojar abundante luz acerca de Empédocles como fenómeno histórico. Ahora, con la historia del descenso de Orfeo a las ígneas profundidades del infierno en el transcurso de un sueño en un cráter de agua, tiene algo más que mostrarnos. Una vez más, el Empédocles histórico y el Empédocles de leyenda se entrelazan, inseparable el uno del otro y entendidos en el contexto del pensamiento pitagórico del Occidente griego.

Vale la pena, ya que estamos tratando de los pitagóricos y de oráculos de sueños, hacer una última consideración al respecto. Han sido numerosos los estudiosos que han

advertido las semejanzas existentes entre los famosos tabúes con respecto a la comida de los pitagóricos y la exigencia de ayuno como parte integral del ritual y la magia en la Grecia antigua: se trata de semejanzas tan claras que no pasaron desapercibidas ni siquiera en la Antigüedad. Más concretamente, la crítica ha llamado la atención a propósito de las semejanzas entre esos mismos tabúes y los rituales y misterios griegos relativos a divinidades infernales como Hécate y Deméter.<sup>19</sup> Pero el aspecto en el que no se ha insistido demasiado es el hecho de que las semejanzas más claras son las existentes entre los tabúes pitagóricos y las exigencias marcadas para las personas que consultaban oráculos de sueños.<sup>20</sup> Ello no es en absoluto sorprendente. Contrariamente a lo que se ha pensado siempre, las expectativas más inmediatas por parte de los pitagóricos cuando se trataba de contacto con la divinidad, solían dirigirse a los dioses infernales y no a los dioses del cielo;<sup>21</sup> y en la Antigüedad la mejor manera de establecer contacto con las divinidades del infierno era a través de la práctica de la «incubación» —la espera de un sueño o de una visión durante el sueño, como regla general, en el suelo o incluso dentro de la propia tierra.

De hecho, las pruebas que conservamos revelan la importancia que los pitagóricos concedían a los sueños y a la adivinación por sueños como modo de conocimiento.<sup>22</sup> Nuestras fuentes insisten, además, en el vínculo entre los tabúes pitagóricos respecto a la comida y este interés por la capacidad adivinadora de los sueños, así como la de garantizar el acceso al otro mundo. Conocemos, por ejemplo, la famosa prohibición pitagórica de comer habas —que el propio Empédocles compartía—. Cicerón justifica esta prohibición por parte de los pitagóricos porque las habas causan flatulencia, alteran la tranquilidad de la mente (*tranquillitas mentis*) e impiden tener sueños proféticos; otros autores coinciden con Cicerón.<sup>23</sup> La tendencia moderna es describir la explicación de este tabú a propósito de las habas y su relación con la flatulencia simplemente

como una interpretación racionalista y filosófica –en agudo contraste con las explicaciones del tabú más mitológicas, que, con admirable frecuencia, introducen elementos simbólicos relacionados con el alma y el mundo de los muertos–.<sup>24</sup> Y, sin embargo, tal como Boyancé observa, esta dicotomía entre explicaciones racionalistas y mitológicas es falsa. Cicerón alude a la flatulencia precisamente por el efecto dañino que ejerce sobre la «tranquilidad de la mente» –una importante noción en el pitagorismo, la adivinación y los misterios– y se refiere a ella en el seno de una discusión sobre los obstáculos para poder soñar un sueño verdadero y propicio a la adivinación: precisamente el tipo de sueño que los pitagóricos creían que garantizaba el contacto con los muertos. Encontramos los mismos temas e ideas presentados por otros autores que también mencionan el tabú.<sup>25</sup> La explicación que ofrecen puede que sea práctica y pragmática, pero «racional», en el sentido más estricto del término, no lo es.

Estas ideas nos pueden ayudar a entender una sección en la *Vida de Pitágoras* de Jámblico que acusa cierta falta de estructura y que presenta toda una serie de razones supuestamente aducidas por Pitágoras para rechazar ciertos alimentos. En primer lugar, se nos dice, «rechazaba todo alimento que provocara flatulencia o causara cierto desasosiego»; a continuación, «prescribía abstinencia de todo alimento que impidiera el proceso de adivinación» (ὄσα εἰς μαντικὴν ἐνεπόδιζεν); y, finalmente, «rechazaba todo aquello que chocara con la limpieza ritual (εὐάγεια) y convirtiera en turbias las purezas del alma –sobre todo la pureza de las visiones que aquélla contempla durante el proceso del sueño–».<sup>26</sup> Ahora somos ya capaces de advertir que estas aparentes alternativas no son en absoluto alternativas: no son sino tres maneras diferentes de decir lo mismo. La enumeración por parte de Jámblico de no-alternativas como alternativas demuestra simplemente que, en este caso, el autor de la *Vida de Pitágoras* no entiende qué

materiales está transmitiendo, al tiempo que arroja luz sobre el largo y complejo proceso de exégesis e interpretación que se remonta a varios siglos antes del propio Jámblico. Este proceso de interpretación no debería ser simplificado en exceso. Es evidente, por ejemplo, que en los inicios de la tradición pitagórica —y muy probablemente con el propio Pitágoras— el vínculo entre las habas y el mundo de los muertos dio lugar, a través de una línea natural de desarrollo, a formas de interpretación del tabú que a su vez lo asociaban con la doctrina de la reencarnación. Sin embargo, las pruebas aducidas por Jámblico demuestran que la afinidad del tabú relativo a las habas con rituales ctónicos, incubación y adivinación seguía siendo reconocida.<sup>27</sup>

Tal como los testimonios de Cicerón, Jámblico y otros autores parecen demostrar, en la Antigüedad era conocida la importancia que los pitagóricos concedían a la adivinación a través de los sueños. Pero, aparte de las alusiones fragmentarias que poseemos a la actividad de culto en santuarios oraculares en los que se adivinaba el futuro a través de sueños, existe una fuente textual en concreto que demuestra que este tipo de adivinación no era únicamente teórica, sino que también se ponía en práctica. Se trata de los papiros greco-egipcios de tema mágico. Huelga recordar el interés que dichos textos demuestran por la posibilidad de experimentar sueños benignos: interés que, al menos en una ocasión, está vinculado al tema del descenso iniciático al infierno en el contexto de una invocación a Hécate y su sandalia mágica.<sup>28</sup> Este vínculo puede parecernos extraño o, simplemente, fortuito. Pero cobra pleno sentido si recordamos la descripción por parte de Zópiro del descenso de Orfeo al infierno en el emplazamiento de un santuario oracular en el que se adivinaba el futuro a través de los sueños. Cobra incluso mayor sentido si tenemos en cuenta que la práctica de la incubación proporciona el escenario para los mismos rituales de muerte, descenso al infierno y renacer que mencionamos más arriba, por la importancia

que poseían para la leyenda de la muerte de Empédocles en el Etna.<sup>29</sup>

En este interés común por sueños y oráculos se puede apreciar una afinidad entre el pitagorismo y los papiros de tema de magia. Desde luego, resulta muy significativo en este caso que, como es sabido, los autores de estos papiros y quienes se servían de ellos siguieran también respetando el mismo tipo de prohibición ritual que los pitagóricos, siglos antes, también habían respetado.<sup>30</sup> Pese a ello, hablar de una deuda exclusiva para con el pitagorismo por parte de los magos egipcios carecería de sentido. Cuando, por ejemplo, el papiro de París menciona el oráculo de Anfiaraos, no se está refiriendo al pitagorismo, sino al ambiente de culto del que emergieron las propias prohibiciones pitagóricas.<sup>31</sup> Debemos también considerar seriamente la posibilidad de que los primeros pitagóricos hubieran heredado tradiciones mágicas procedentes de Egipto, que a su vez se preservaron de manera independiente en los papiros egipcios: es importante recordar que el tráfico entre el Occidente griego y Egipto no era únicamente en un solo sentido.<sup>32</sup> Sin embargo, dentro de este complejo conjunto de influencias e interrelaciones, es lícito hablar de una cierta continuidad consciente de tradición entre el pitagorismo y los papiros egipcios. Cuando uno de estos papiros cita una supuesta «solicitud, por parte de Pitágoras, de un oráculo de sueños», nos puede parecer que estamos muy lejos de la Sicilia e Italia meridional de los siglos VI o V a.C. En cierto modo, sí que lo estamos, tanto cronológica como geográficamente. Podemos pensar también que estamos muy lejos desde el punto de vista del contenido porque en el procedimiento del oráculo de sueños se incluyen también alusiones a la astrología —si no fuera por el hecho de que el saber astrológico ya había sido empleado por los pitagóricos del siglo V a.C. como base para sus especulaciones sobre los dioses—.<sup>33</sup> El problema es que en este caso, como casi siempre, los papiros mágicos aciertan de pleno y revelan aspectos acerca del primer

pitagorismo que prejuicios e intereses modernos han tendido a minimizar, si no a borrar completamente del mapa. Como Deubner señaló en 1900, la alusión a Pitágoras y a oráculos de sueños en los papiros recordará, por fuerza, a todo aquel que haya examinado las pruebas detenidamente, «hasta qué punto el estilo de vida de los pitagóricos coincide con los rituales de incubación».<sup>34</sup> Lo que puede deducirse del material pitagórico lo corroboran, una vez más, los papiros de tema mágico.

## NOTAS

1. Wright 16 y n. 76; Estrabón 6.2.8. Para las antiguas razones aducidas por Timeo, repetidas seriamente por Wright, según las cuales Empédocles no pudo haberse arrojado al Etna porque «nada decía en su poesía» acerca de cráteres y volcanes, véase Kingsley (1990), 264; se trata de una afirmación que no es siquiera correcta (más arriba, capítulo 6). Para la historia como «una típica invención de Heráclides», véase capítulo 16.

2. Bidez 40, 71.

3. οἱ δ' οὖν νεωστὶ ἀναβάντες διηγοῦντο ἡμῖν..., 6.2.8

4. Séneca, *Cartas* 79, a diferencia de Claud. *Rapt.* 1.160-161. Cf. E.H. Bunbury en W. Smith (ed.), *Dictionary of Greek and Roman Geography*, i (Londres, 1856), 62; C. Hülsen, *RE* i. 1112. Para ascensiones al Etna en la Edad Media, cf. J. K. Wright, *The Geographical Lore of the Times of the Crusades*<sup>2</sup> (Nueva York, 1965), 220.

5. εἰ δὲ ταῦτ' ἐστὶ πιστά, οὐκ ἀπιστητέον ἴσως οὐδὲ τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέους μυθολογηθεῖσιν..., 6.2.10.

6. *Aetna* 339-342, 351-357, 464-465.

7. Cf. las observaciones de S. Soudhaus, *Aetna* (Leipzig, 1898), 153.

8. *Ibid.*

9. Así, por ejemplo, el artículo «Etna», en Pauly-Wissowa (*RE* i. 1111-1112) omite cualquier mención de esta actividad ritual.

10. Más arriba, capítulo 6 con nn. 10, 29; capítulo 16; capítulo 17 con nn. 6, 18.

11. Paus. 3.23.9, con Sudhaus, *loc. cit.*; R. Ellis, *Aetna* (Oxford, 1901), 153; J. G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece* (Londres, 1898), iii. 389.

12. Cicerón, *In Verrem* 2.4.21.46-24.54; Kingsley (1995b), § 2 con n. 47.

13. Gracio, *Cinegético* 430-466. Cf. Kingsley (1995b), nn. 39, 45; capítulo 6.

14. Paus. 5.23.6 - Filisto, *FGrH* 556 F57b; Freeman, i. 75, 159-162, 514-515, K. Ziegler, *RE* ix. 25, H. Hepding, *ibid.* 29, Zuntz 68-69.

15. Pausanias, *loc. cit.* y Cic., *Div.* 1.20.39 = Filisto, *FGrH* 556 F57; Kingsley (1995b), § 2.

16. Freeman, i. 74.5.

17. Más arriba, capítulo 11 con n. 5.

18. Así, por ejemplo, Estrabón 14.1.44 (Plutonio en el norte de Caria: capítulo 15 n. 28); cf. también Deubner 6 n. 2, 31, y *passim*; Plut. *De gen.* 589f-592e y Paus. 9.39.4-14 con M. Hamilton, *Incubation* (Londres, 1906), 88 (oráculo de Trofonio); Dodds 110-111; Zuntz 69.

19. Cf., por ejemplo, Lobeck, ii. 897-904., Guthrie, i. 182-186, Burkert 176-191, y la afirmación en D. L. 8, 33 = *FGrH* 273 F93. A la luz

de estas pruebas, resulta peligroso descubrir influencia neopitagórica en prohibiciones más tardías de comida en centros de culto (así, Nock, ii. 847-850, cf. Burkert 178 n. 91). Sobre la cuestión más general de la tradición pitagórica y neopitagórica, véase más abajo, capítulo 20.

20. Deubner, 15-16. Cf. también *ibid.* 30 y las observaciones más generales de Burkert, 190.

21. Cf., sobre todo, las observaciones de Burkert, 185-186, también 112-113, 154-161; más arriba, capítulo 9 con n. 8, capítulo 12 con nn. 50, 56-57, capítulo 17.

22. Iam. *VP* 65 (Aristóxeno: Rostagni, i. 138-140), 106-107, 114, 139 (cf. Burkert 185-186 con n. 147); D. L. 8.32 = Alejandro Polihistor, *FGrH* 273 F93 § 32 (ὄνειρους ... καθαρμούς ... μαντικήν); Ap. *Mir.* 46.3 (254-257 Giannini) = Clem. *Str.* 3.3.24.1 y D. L. 8.24 (cf. también Plin. *HN* 18.30.118); Nigidio Figulo, fr. 82 Swoboda (Liuzzi 28, 84); Cic. *Div.* 1.30.62, 2.58.119; Plut. *De gen.* 585e-f; Tert. *An.* 48.3; Filóstrato *VA* 2.37; *Olymp. Prolegomena* 11.33-35 Busse; A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, i. (París, 1879), 283, 287; W. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (Berlín, 1914), 54-55; Boyancé 10-11; Hopfner, *RE* viA. 2235-2236; Detienne (1963), 43-46. Compárese también con la famosa «enseñanza onírica» (ὄνειρον διδασκαλον) de Epiménides, DK i. 32.15-17, cf. 28.1-2, 29.26, 31.21-23, 32.19-21, y, para los lazos entre Epiménides y el pitagorismo, Burkert 150-152, West 49 y n. 44; Tert. *An.* 46.11, 47.3 (Epicarmo) = DK i. 207.14-17 con *ibid.* 194 n., 206.3-5, y Burkert 289 n. 58; más arriba, capítulo 15 n. 28 (Velia); Pl. *Rep.* 571d-572b con Cicerón, *loc. cit.* y Adam, *ad loc.*, Boyancé 111, Bollack, iii. 460 y n. 5; Plut. *De Isid.* 384a. Para la teoría de los sueños atribuida a Empédocles por Filopono y Simplicio (DK i. 351.7-11), véase W. J. Verdenius, *Parmenides* (Groningen, 1942), 20-21.

23. Cic. *Div.* 1.30.62; cf. *ibid.* 2.58.199, Apolonio, Clemente y Plinio.

24. Cf. sobre todo D. L. 8.34 = Arist. fr. 195 (puertas del Hades), Heraclid. fr. 41 (ataúd: véase Delatte 42 n. 1) con Burkert 183 n. 124, Varrón *ap.* Plin. *HN* 18.30.118 (almas de los muertos), Schol. *T Il.* 13.589, *Geoponica* 2.35.6 (πένθιμα γράμματα) con Varrón *ap.* Plin. *HN* 18.30.119; Plut. *Quaestiones Romanae* 286d-e, Festo, s.v. *faba*, Delatte 37-41, Hausleiter 128-131. Ante todo este abanico de connotaciones, la historia de Pitágoras, que prefirió morir a caminar sobre un campo de habas, adquiere un significado especial (Iam. *VP* 191 = Neantes, *FGrH* 84 F31b; cf. D. L. 8.40 = Hermipo, fr. 20 (Wehrli).

25. Boyancé 111 con n. 2; aparte de Cic. *Div.* 1.3062, cf. también Tert. *An.* 48.3 (... *apud oracula incubaturis*...) y otras referencias en n. 23 más arriba. Sorprendentemente, Burkert (184) mantiene la dicotomía racionalista/mitológica y no advierte el vínculo con la adivinación existente entre los dos tipos de explicación. Para la «tranquilidad de la mente» ciceroniana,

véase Iam. VP 65 (ἡσυχους τε καὶ εὐνοείρους) y 114, Pl. Rep. 572a. Sobre la importancia de la tranquilidad o ἡσυχία en el pitagorismo, véase D. L. 8.7, 9.21, Luc. *Vitarum auctio* 3; para su relación con la adivinación, M. Marcovich, *Estudios de filosofía griega*, i. (Mérida, 1965), 14; para su relación con los misterios, Burkert (1969), 28 y n. 62.

26. VP 106-107.

27. El mejor análisis del tabú relativo a las habas en el pitagorismo tardío, así como de su continuada relación con sueños, profecía y adivinación, es el trabajo de H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, i (Leipzig, 1914), 311-317. Por otra parte, Marcovich (*óp. cit.* 8-10) se equivoca al ligar la prohibición pitagórica de comer habas con la teoría de la reencarnación: véase más abajo, capítulo 19. Para un análisis del tabú y de las diversas explicaciones al respecto, véase Haussleiter 127-140; para observaciones sobre la complejidad de la tradición, Delatte 34; y adviértanse las observaciones de Long, 25-26. Para la teoría de la reencarnación y el propio Pitágoras, véase Burkert 120-123; Philip 151-155; Schibli 12-13.

28. PGM<sup>2</sup> LXX.4-19; cf. más arriba, capítulo 16 con n. 43 y, para el texto, capítulo 16 n. 21. Véase, en general, Deubner 28-39 y *passim*; S. Eitrem en *MagH* 176-187.

29. Capítulo 17 con las referencias en n. 3; y cf. también más arriba, n. 22, para referencias a incubación, magia, muerte ritual y renacer en el caso de Epiménides. Para observaciones sobre incubación, iniciación, consciencia durante el proceso del sueño, descenso al mundo infernal, muerte y renacer, véase H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (Londres, 1960), 220-222.

30. Así, por ejemplo, PGM IV.732-736; y para las palabras que siguen, ἐν ἐκστάσει ἀποφοιβώμενος, véase Hdt: 4.13 φοιβόλαμπτος γενόμενος (Aristeas) con Rohde 328 n. 109, Bolton 138, Burkert 147-50 y en *Gnomon*, 35 (1963), 238-239. Cf. Deubner 16, 28-30, Burkert 177 n. 86, 186 n. 146; también F. Böhm, *De symbolis Pythagoreis* (Berlín, 1905), 17.

31. PGM IV.1446-1447. El pasaje debe ser leído en su contexto; cf. también Deubner 31 n.9.

32. Cf. capítulo 16 n. 37 y, para las deudas del pitagorismo para con tradiciones egipcias, Kingsley (1994c), §§ 1-11.

33. PGM VIII.802-21; para la mención de las Pléyades en 828-832, cf. West (1971), 215-217. Sobre pitagorismo y astrología, véase F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis* (Leipzig, 1914), 40 n. 1 y *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (Leipzig, 1950), 19-20, 382; Kingsley (1994f).

34. Deubner 30. Para Ὀνειρωκτητὸν Πυθαγόρου véase PGM VII.795-6, Thelsleff (1965), 243-244; para el emparejamiento, en este caso, del nombre de Pitágoras con el de Demócrito, Kingsley (1994c), §11 con n. 32, y más abajo, capítulo 20.

## SANDALIAS DE BRONCE Y MUSLOS DE ORO

Es hora de ver dónde estamos y de empezar a extraer conclusiones del material que hemos ido examinando hasta el momento.

En primer lugar, volvamos a la cuestión del salto de Empédocles al fondo del Etna. Carece de sentido negar que nuestro autor pudo haber perecido al saltar al volcán: efectivamente, pudo haber sucedido. Pero a estas alturas deberíamos ya saber que, si Empédocles murió o no en el intento, resulta totalmente irrelevante. Lo que sí es importante, en cambio, es que, si se interpreta correctamente, la leyenda sobre su muerte nos introduce en un mundo de ideas y prácticas esotéricas propio de ciertos círculos místicos de Sicilia y de la Italia meridional. Resulta en este sentido paradójico que el talento y carisma de nuestro filósofo lo convirtieran en un vehículo perfecto para la transmisión de temas y posibilidades cuya finalidad o importancia no se limitaban a una sola persona.

En pocas palabras, la leyenda de la muerte de Empédocles transmite un mensaje que no debe entenderse únicamente de manera literal —válido sólo para él—, sino también de modo

simbólico: referido a un esquema iniciático de muerte ritual, descenso al infierno, regeneración y transformación. Detrás de los racionalismos y las parodias, los detalles de la leyenda configuran un mensaje o un «código», y en este sentido el detalle de la sandalia de bronce cobra suma importancia. Fuentes más tardías, que se remontan a la Sicilia del siglo v a.C. nos indican que la sandalia era el «símbolo» mágico por excelencia de Hécate. En los pies o en las manos de un mago, constituía la «señal» de su capacidad para descender al mundo subterráneo cuando así lo deseara.<sup>1</sup> El significado de los términos «símbolo» y «señal» en este caso no deja margen alguno para la duda: ambas palabras aluden a las «señales secretas de los dioses, que conceden poder para controlar a los dioses a aquellos que los conocen».<sup>2</sup> El término más importante en esta definición es la palabra «secreto». Sea en forma de objetos concretos o de frases habladas, estos *symbola* establecen automáticamente un vínculo especial no ya sólo con los dioses, sino también con otras personas que comparten la misma tradición mística o mágica. Son, efectivamente, indistinguibles de los *symbola*, las «contraseñas» u objetos secretos que —además de ser parte fundamental de los ritos de regeneración e «inmortalización» según aparecían descritos en las tablillas de oro báquicas, en el corpus hermético y en los papiros de magia— desempeñaron un papel clave entre los primeros pitagóricos como medio de identificación «que se daba al iniciado y que le aseguraba que sus compañeros y, sobre todo, los dioses reconocerían su nuevo estado».<sup>3</sup> Huelga decir que una leyenda que contenga alusiones a un «símbolo» de este tipo será comprendida por otros iniciados; pero para alguien externo al grupo no dejará de constituir un enigma o, en el peor de los casos, una fantasía o mera estupidez.

No menos importante es que resulte a todas luces imposible separar a Empédocles de este contexto iniciático. Como hemos visto ya varias veces, el trasfondo que subyace

en la leyenda de su muerte es el mismo trasfondo que hay detrás del Empédocles histórico y de su poesía. Resulta tentador adoptar en este caso una postura conciliadora e intentar caracterizar al filósofo como a alguien que poseía afinidades con este sustrato esotérico de teoría y práctica pero que ya lo había superado: que lo había «refinado», transmutado y convertido en términos filosóficamente aceptables. Dicha posibilidad quizá sea atractiva, pero queda descartada por las pruebas que se han conservado. Las propias palabras de Empédocles lo vinculan a lo que, en términos modernos, constituye el nivel menos aceptable de este sustrato. El de Agrigento era un mago practicante, un hombre que además habla en términos que exigen que entendamos su poesía en un contexto mágico, pues es una poesía que posee una intención y una finalidad específicamente mágicas.<sup>4</sup>

Si Empédocles fuera el único filósofo griego que hubiera participado activamente en este contexto de iniciación ritual, esoterismo y magia, su actitud plantearía un reto difícil de superar, pues pondría en duda muchas de las ideas comúnmente aceptadas acerca de la naturaleza e intenciones de la filosofía presocrática. Pero no lo es. Además de lo que ya dijimos acerca de la participación de los primeros pitagóricos en prácticas y rituales de culto —y, sobre todo, en prácticas iniciáticas centradas en una secuencia de muerte ritual, descenso al infierno y regeneración—, contamos con otra prueba que debe ser mencionada. Del mismo modo en que una sorprendente leyenda acerca de una sandalia de bronce se vinculó a Empédocles, otra leyenda tanto o más sorprendente se vinculó a Pitágoras. Se trata de la historia que relata cómo un día Pitágoras mostró su muslo a varias personas para que vieran que estaba hecho de oro.<sup>5</sup> Como la crítica decimonónica ya observó (y dicho argumento no ha sido sino reiterado recientemente), esta historia también contiene un mensaje que quiere ser leído. Con casi la misma certeza que en el caso de la sandalia de bronce, el simbolismo

del muslo de oro puede remontarse a un contexto iniciático de muerte, descenso al infierno y desmembramiento ritual del cuerpo que posteriormente vuelve a juntarse y regenerarse.<sup>6</sup> Es asimismo importante en este caso la existencia de magia vinculada a prácticas metalúrgicas, magia como la que cabe suponer en el caso de la sandalia de bronce.<sup>7</sup>

El paralelismo con la leyenda empedoclea va incluso más allá. Al igual que la historia del salto al fondo del volcán, que vendría a representar una especie de código, la leyenda acerca del muslo de oro es una más de las numerosas «historias milagrosas» asociadas a Pitágoras. En palabras de Burkert:

siempre hay algo enigmático acerca del significado de estos milagros, que parece ser revelado al iniciado pero no a quien no pertenece al grupo.<sup>8</sup>

Finalmente, vale la pena destacar que un texto antiguo en concreto alude en un mismo pasaje a la sandalia de bronce de Empédocles y al muslo de oro de Pitágoras. En uno de los *Diálogos de los muertos* lucianescos, los dos primeros filósofos con los que conversa el antihéroe Menipo durante su descenso al infierno son precisamente Pitágoras, al que Menipo inquiere acerca de su muslo de oro, y Empédocles, al que se dirige con la expresión «de pie de bronce».<sup>9</sup> La yuxtaposición merece ser considerada desde dos puntos de vista. Por un lado, debe examinarse desde el punto de vista del carácter engañoso de la burla y sátira lucianescas. Bajo su fulgente superficie, ambas tienden a transmitir mucha más información sobre ritual y magia en la Antigüedad de lo que solemos pensar. La familiaridad que Luciano demuestra a este respecto carece de paralelo en la literatura clásica.<sup>10</sup> Por otra parte, con este pasaje lucianesco llegamos al último estadio en el proceso de reducción a la parodia de lo que originalmente constituían dos leyendas: a saber, leyendas que poseen «vínculos con comunidades religiosas o semirreligiosas» y que «presentan al héroe como

representación del sistema de valores que aquél revela a la comunidad y por el que aquellas comunidades se rigen».<sup>11</sup>

Como en el caso de Empédocles y su participación en actos de magia, también se ha intentado limpiar la imagen del primer pitagorismo y presentar al propio Pitágoras como a un filósofo más o menos «respetable». Dichos intentos han resultado, en su mayor parte, exitosos. La crítica, por ejemplo, sigue considerando justificado concluir que, mientras que «el pitagorismo acabó por convertirse en una filosofía religiosa y en un determinado modo de vida», carecemos de pruebas, en los siglos V o IV a.C., que puedan ligar a los pitagóricos con algún tipo de culto o actividad ritual.<sup>12</sup> Los hechos, sin embargo, demuestran lo contrario. Las víctimas más claras de este proceso de racionalización han sido las leyendas pitagóricas, a menudo refutadas como invenciones tardías y carentes de valor. En primer lugar, sin embargo, la leyenda del muslo de oro de Pitágoras en concreto no es sino un aspecto más de las variadas pruebas que demuestran la participación de los pitagóricos en actividades rituales. No la podemos refutar sin rechazar el resto de las pruebas, cosa que resulta imposible. Al contrario, los problemas que autores del siglo V a.C. —y no digamos del IV— tuvieron a la hora de entender este tipo de temas y motivos iniciáticos pone simplemente de manifiesto la autenticidad y antigüedad tanto de las leyendas en cuestión como de las actividades rituales subyacentes.<sup>13</sup> En segundo lugar, contrariamente a lo que se suele suponer, las historias y leyendas en torno a Pitágoras evolucionaron y tendieron a convertirse no en textos cada vez más imaginativos, sino más racionales: acabaron, por así decirlo, por reemplazar los aspectos más extraños o milagrosos por elementos más lógicos o simplemente sentimentales. Por su parte, los elementos fantásticos o claramente irracionales que aparecen en la literatura biográfica de la Antigüedad tardía no son, en muchos casos, sino un eco de las primeras tradiciones

pitagóricas.<sup>14</sup> En tercer lugar, en el caso del muslo de oro, el motivo presenta estrechísimas afinidades con cultos y rituales del Próximo Oriente y, sobre todo, de Anatolia. Hemos prestado ya suficiente atención a la transmisión de prácticas de culto desde Anatolia y las regiones costeras de Asis al sur de Italia y Sicilia, y a la importancia que aquéllas tuvieron en la formación de los primeros estratos del pitagorismo en el Occidente griego.<sup>15</sup> En este caso concreto, además, debemos tener en cuenta la posibilidad de que el motivo del muslo de oro junto a sus asociaciones rituales formara parte de aquello que, ya a finales del siglo VI a.C. o en fecha aproximada, Heráclito de Éfeso tachó, con sumo desprecio, de colección de engaños y trucos empleados por Pitágoras, que éste habría llevado consigo al zarpar hacia Italia.<sup>16</sup> Se advertirá en esta conexión que la sandalia de bronce empedoclea también se ajusta al patrón de tradiciones religiosas y mitológicas transmitidas al Occidente griego —junto con el culto a Hécate— desde Anatolia.<sup>17</sup> Y, por último, contamos, desde luego, con el valiosísimo precedente del propio Empédocles: de alguien que admite dedicarse a prácticas mágicas y que, al mismo tiempo, estaba estrechísimamente ligado a los pitagóricos de Occidente durante el siglo V a.C.

Mucho más afortunado que negar que Pitágoras y los primeros pitagóricos tuvieran alguna relación con temas como la magia, la superstición y el ritual, resulta el intento de pretender que, aunque elementos tan «primitivos» pudieran haber formado parte de su mundo, lograron en cierto modo transmutarse e ir más allá. Dicho punto de vista puede resumirse, de manera sumamente simplista, diciendo que el éxito de Pitágoras no era, desde luego, claramente el éxito propio de un simple mago u ocultista que apelaba a los más indecisos e inseguros.<sup>18</sup> Dicho punto de vista aparece también en un pasaje de Guthrie que merece ser reproducido aquí:

El pitagorismo contiene un fuerte elemento mágico, un rasgo primitivo que en ocasiones resulta difícil de reconciliar con la profundidad intelectual que el movimiento ciertamente posee. No debe ser rechazado como una mera excrescencia que pueda ser separada del sistema. Todo aquel que se ocupe de esa región fronteriza que supone el estudio de la filosofía y de la religión de los antiguos griegos no tardará en advertir una de las características generales típicas del pensamiento pitagórico: a saber, la sorprendente habilidad con la que los pitagóricos retenían, como base para sus especulaciones, todo un conjunto de ideas tradicionales y antiguas que a menudo destacaban por su primitiva crudeza, al tiempo que sabían transformar su significación para poder construir sobre ellas algunas de las más profundas e influyentes reflexiones sobre la vida y el destino humanos.<sup>19</sup>

Este tipo de juicios de valor —«simple mago», «primitiva crudeza»— merece alguna observación de carácter general. En primer lugar, es importante entender que las características que más fácilmente asociamos con la ciencia moderna —observación, recogida de datos y organización del conocimiento— no constituyen la prerrogativa del científico, sino que, tal como señaló Marcel Gauss en un pasaje citado anteriormente,<sup>20</sup> son parte de la herencia que aquél ha recibido del mago. Aceptemos, claro está, que existen grandes diferencias entre la magia antigua y la ciencia moderna, sobre todo en términos de actitud y enfoque; pero cuando miramos debajo de lo que no parece sino un barniz de retórica y autojustificación, advertimos que las semejanzas entre la mentalidad supuestamente mágica y la moderna mentalidad científica tienden a ser tan importantes como las desemejanzas.<sup>21</sup> El estudio de otras culturas y civilizaciones (y la posibilidad de entenderlas), como la historia de nuestra propia cultura y civilización, ha evolucionado, más allá de los modelos simplistas todavía adoptados por muchos estudiosos del mundo clásico. Como Peter Brown ha señalado a propósito de la cuestión de la magia y de la supuesta «religión

popular», existe una necesidad cada vez mayor, entre los filólogos modernos, de buscar modos «de responder a una tradición de interpretación que concede un puesto de honor a la inseguridad física y al temor a fuerzas invisibles».<sup>22</sup>

Por lo que respecta a lo que se ha denominado la actitud de «evolucionismo optimista»,<sup>23</sup> implícita en la distinción, no demasiado sutil, entre «crudeza primitiva» y «profundidad intelectual», ya hemos visto –y, en especial, con respecto al pitagorismo– cómo es precisamente este tipo de enfoque evolucionista sobre la historia de las ideas en la Grecia antigua lo que a la larga acabará distorsionando profundamente los hechos. Al mismo tiempo, hemos comprobado también qué grado de profundidad y amplitud de enfoque se perdió como resultado de la especialización científica y filológica que invadió Atenas durante el siglo IV a.C.<sup>24</sup> En el caso de Empédocles es importante recordar, en palabras de Simona Pétrement, que «no hay nada que impida que un mago pueda ser también un filósofo»;<sup>25</sup> y vale la pena repetir que no existe incompatibilidad alguna entre la perspectiva propia de un mago y las cualidades que, como regla general, más se valoran en la poesía de Empédocles: su cuidadosa observación, el gusto por el detalle, su capacidad para formular de manera sublime aquello que el poeta observa en términos más llanos, que a su vez pueden ser entendidos y aplicados a situaciones concretas. Que Empédocles empleara para todo ello el género poético no hace sino acercarlo todavía más tanto a la figura, común en el Próximo Oriente y en el Mediterráneo antiguos, del mago poeta como a lo que se ha denominado «poesía cósmica», poesía que encontramos en los papiros de magia de fecha posterior: poesía que sustenta

la creencia de que el mundo constituye un todo divino, con todas sus partes unidas entre sí por una especie de simpatía. Todo aquello que se necesita para triunfar en cualquier empresa es manipular esta influencia cuidadosamente.<sup>26</sup>

En torno a la figura de Empédocles visto como hombre divino y taumaturgo, ha aparecido un corpus importante de bibliografía no filosófica.<sup>27</sup> Todo ello ha generado un estado de cosas fascinante. Por un lado, disponemos de bibliografía que se centra en la figura de Empédocles como «hombre divino» y archimago; por otra parte, contamos con un vasto corpus bibliográfico en el que Empédocles recibe el calificativo, de acuerdo con la interpretación aristotélica, de filósofo presocrático. Hubo un tiempo en que esta dicotomía habría sido aceptable: un tiempo en que se aceptaba la autoría empedoclea de dos poemas –uno religioso e irracional, el otro filosófico y racional– que nada tenían en común excepto que eran obra de la misma persona. Sin embargo, desde entonces las cosas han cambiado: no porque sea cierto, como se ha afirmado en ocasiones, que los dos poemas de Empédocles son en realidad uno solo, sino porque los materiales más explícitamente mágicos aparecen en el poema cosmológico y, según cabe suponer, más racional.<sup>28</sup> Pero resulta extraño que nunca se haya dado el paso siguiente, que requiere entender el poema cosmológico en su conjunto *en un contexto de magia*. En teoría nunca ha habido momento mejor o más apropiado para dar ese paso: en los últimos años la bibliografía más reciente ha insistido en la necesidad de examinar la filosofía antigua como si se tratara de un modo de vida y de entender los documentos filosóficos en un contexto más amplio.<sup>29</sup> Hemos visto, además, cómo Empédocles invita a (o mejor, exige) que todo lector de su poema cosmológico se acerque a él como si el texto fuera parte integral de las actividades mágicas de Empédocles, como si se tratara de un texto que debe ser entendido en un contexto mágico.<sup>30</sup> A la luz de estos factores concretos y generales, carece de sentido continuar dividiendo lo que está unido y seguir separando elementos de doctrina de su contexto original. La alternativa no es, sin embargo, fácil. Requiere que reexaminemos todo nuestro enfoque del pensamiento empedocleo desde la base. Requiere que estemos dispuestos a conceder que no todos los filó-

sofos presocráticos eran aspirantes a Aristóteles, sino que se regían por intenciones y fines muy diversos. Y, sobre todo, requiere que empecemos a familiarizarnos con un género literario que hasta la fecha sólo unos pocos han explorado y menos aún entendido: el género de la literatura mágica.

No podemos negar que, en contadas ocasiones, sí que se han advertido los lazos existentes entre Empédocles el mago y algún aspecto de su doctrina—como en el caso de su doctrina central según la cual dos cosas iguales se atraen mutuamente, y el principio, tan básico en la praxis mágica de medio mundo, según el cual dos cosas iguales se influyen mutuamente—.<sup>31</sup> Pero lo que no se ha hecho ver es cuán fundamentales son en realidad estos puntos de contacto. Tomemos el ejemplo más claro: detrás de la doctrina empedoclea de igual a igual se esconde uno de los puntos más importantes del pensamiento del de Agrigento, a saber, la existencia de dos principios cósmicos, Amor y Odio. Quiere ello decir que tenemos, por un lado, al Empédocles mago y, por otro, su doctrina fundamental de Amor, o atracción o deseo, y Odio, o disensión, disputa, rivalidad y mala voluntad. Se han vertido ríos de tinta a propósito de las razones por las que Empédocles diseñó un dualismo tan emocional y mordaz, pero nadie ha advertido que estas fuerzas de amor o atracción y contienda o repulsión constituyen los principios que gobiernan las operaciones mágicas tanto en la antigua Grecia como en otras partes.<sup>32</sup>

Podemos ser más concretos al respecto. La famosa doctrina oculta de simpatías y antipatías en la naturaleza que habría de perdurar durante largo tiempo, desde la Antigüedad tardía hasta el mundo islámico y el Renacimiento, se asocia sobre todo al nombre de Bolo de Mendes, autor que vivió en Egipto durante el siglo II a.C. Con Bolo, una de las principales aplicaciones prácticas de la doctrina de simpatías y antipatías fue al mundo de las plantas. Hoy en día es costumbre afirmar que los orígenes de esta doctrina se remontan al corpus botánico de Teofrasto;<sup>33</sup> pero

el aspecto crucial que se ha pasado por alto es que las contadas y desordenadas alusiones a lo que podemos definir como la noción de simpatías, afinidades o afectos mutuos entre plantas constituyen una parte intrínseca del saber popular que Teofrasto heredó de generaciones precedentes de «cortadores de raíces», herbolarios y teóricos de la agricultura.<sup>34</sup> Recuérdese aquí la importancia que Empédocles concedió a la descripción de la influencia de los principios de amor y repulsión en el mundo de las plantas; sus conocimientos, tal como él mismo admite, como brujo, en el campo de remedios a base de plantas y de magia; y el hecho de que, cuando da instrucciones a su discípulo sobre cómo dominar el poder mágico de su doctrina, compare de manera concreta el cuidado de las palabras con el cuidado de las plantas. En este caso el lenguaje de la agricultura se ha mezclado con el lenguaje de los misterios.<sup>35</sup>

Por último, si volvemos a la cuestión Amor-Odio, no parece que se haya advertido jamás la relevancia de un famoso pasaje de Plotino para nuestro conocimiento de las ideas empedocleas:

¿Y cómo se llevan a cabo los encantamientos (γοητείας)? Por simpatía, y gracias al hecho de que existe una natural armonía entre cosas que son parecidas y una natural oposición entre cosas que son diferentes... Pues muchas cosas se «atraen» y encantan mutuamente sin necesidad de que un tercer agente tenga que producir dicho efecto. La verdadera magia en todas las cosas es el Amor en ellas, con el Odio, su rival. Es éste el primer mago; cuando los hombres observaron su magia, empezaron a emplear conjuros y encantamientos.

Plotino pasa entonces a hablar, en términos igualmente generales, del poder natural del amor en el cosmos y del modo en que los magos lo aplican de manera práctica cuando formulan sus conjuros y encantamientos. En el proceso, Plotino compara esta manipulación del principio de simpatía

en los asuntos humanos con su aplicación a las plantas por los agricultores.<sup>36</sup> En circunstancias normales, la relación que este pasaje guarda con Empédocles —Empédocles el mago, Empédocles el maestro de los principios de Amor y Odio— habría sido más o menos evidente. La incapacidad para apreciar su importancia es un dudoso tributo al éxito de los filólogos modernos en dividir a Empédocles en dos: separando lo «racional» de lo «irracional», al filósofo del mago.

Lo mismo que con Amor y Odio sucede con los elementos. En ocasiones la crítica se ha visto obligada a postular un trasfondo mágico o de culto para la doctrina empedoclea de los elementos, sobre todo debido a las semejanzas entre el destacado papel desempeñado por los cuatro elementos en la magia y misterios de la Antigüedad tardía y las afirmaciones de Empédocles acerca de dichos elementos respecto a la purificación y al alma.<sup>37</sup> Pero, como ya hemos visto, ello no es más que una hipótesis. Entender la básica identificación empedoclea de los cuatro elementos con divinidades ha supuesto adentrarnos en un mundo de mitología que se esconde detrás del velo de la filosofía, para hacerlo después en un mundo de magia, culto y ritual que subyace al mundo de mitología. En sus «interpretaciones» de Empédocles, las tradiciones de la corriente principal de la filosofía griega, tanto antiguas como modernas, han prestado una atención aparente a la mitología e ignorado todo lo demás: sus intereses son otros. Por otra parte, contamos con lo que parece ser una estúpida leyenda acerca del salto de Empédocles a los fuegos del Etna calzando una sandalia de bronce, símbolo del mundo infernal: una leyenda que —y ello no es sorprendente si consideramos su origen en la magia y el ritual— nos ayuda mucho más que toda la tradición filosófica griega a la hora de entender la cuestión empedoclea de elementos y divinidades. De todo ello se extraen importantes lecciones acerca de dónde decidimos aprender y de quién decidimos que queremos aprender según qué cosas.

Tan pronto como empezamos a situar a Empédocles y su obra en su contexto mitológico y mágico, aparecen resultados muy sorprendentes; resultados que influirán en nuestro conocimiento de Empédocles y de otras muchas cosas. Baste con mencionar aquí un solo ejemplo: la cuestión de la teúrgia. Investigaciones relativamente recientes han recalcado la importancia de la práctica y teoría teúrgicas —es decir, «la representación de acciones divinas», principalmente con la ayuda de «símbolos» mágicos o *symbola*— para la tradición neoplatónica.<sup>38</sup> En el pasado la crítica —incluido Dodds— ha tendido a marginar el fenómeno de la teúrgia, empleando conocidos insultos como «tonterías» y «sincretismo sin carácter», porque representaba una clara desviación de la norma de la «tradición griega racionalista».<sup>39</sup> Sin embargo, aquí, como sucede en muchos otros casos, es importante ceñirse a los hechos. Por un lado, la noción de una monolítica «tradición racionalista griega» es, hasta cierto punto, tan mítica como real. Ciertamente, es posible advertir una cierta nostalgia por una tradición de este tipo en algunos autores posteriores, como Plotino en el curso de su polémica contra los gnósticos; pero conviene recordar que esta añoranza por una «antigua tradición helénica»<sup>40</sup> estaba a menudo basada en una errónea interpretación de los precedentes literarios en cuestión.<sup>41</sup> Por otra parte, sabemos que, en el seno del neoplatonismo, la aceptación del papel de la teúrgia era la norma y no la excepción.<sup>42</sup> Además, los elementos de ritual y magia que eran esenciales para la práctica de la teúrgia no merecían el juicio que les merece a algunos estudiosos modernos, para quienes ésta constituye una corrupción o, siendo generosos, una alternativa menos perfecta e inferior de la filosofía racional. Los neoplatónicos tienden, en cambio, a verlos como la culminación de la filosofía, como una manera de conseguir aquello que el pensamiento por sí mismo nunca pudo lograr: la elevación de los hombres a la divinidad y la divinización del alma.<sup>43</sup>

Vistas desde esta perspectiva teúrgica, las semejanzas entre el papel que los neoplatónicos asignaban al ritual y a la magia y el asignado por Empédocles y los primeros pitagóricos, resultan ciertamente sorprendentes. A los teúrgos neoplatónicos se les creía magos, capaces no sólo de extraer el alma del cuerpo humano, sino también de hacerla volver a entrar en él, como podía hacer Empédocles. Se les creía en disposición de provocar lluvia y de poner fin a una plaga, también como Empédocles. Celebraban encuentros visionarios con Hécate y en sus rituales empleaban o llevaban los *symbola* secretos de los dioses, como el Empédocles de la leyenda. Por último, concedían suma importancia al proceso de inmortalización ritual, precedido de una secuencia de muerte y renacer, tal como hallamos en los primeros círculos pitagóricos y en las laminillas de oro.<sup>44</sup>

Esta lista de semejanzas resulta instructiva. En concreto, corrige la visión —ya tradicional— de la teúrgia en la Antigüedad tardía entendida como un mero síntoma del declive de la civilización clásica y de «una cultura visiblemente decadente»: como el «tentador consuelo» ofrecido «a las mentes acobardadas de los paganos del siglo IV», como el «refugio final de una intelectualidad desesperada». Nos ayuda a mostrar el error que supone caracterizar la teúrgia como

esta invasión de la filosofía —una actividad mental que los griegos siempre se habían esforzado por convertir en racional— por este elemento de lo irracional basado en la revelación y el ritual... Plotino nos parece una heroica excepción a esta loco apasionamiento general...<sup>46</sup>

De hecho, cuando examinamos las cosas bajo una perspectiva más amplia, advertimos que a los neoplatónicos que fueron atraídos al mundo de la teúrgia los motivaba, inconsciente y conscientemente, un fuerte deseo de simetría: el deseo de renovar y mantener contacto con las fuentes de la filosofía occidental, entendida no sólo como ejercicio

mental, sino también como sistema de vida. No es desde luego fortuito que se desarrollara una estrecha relación entre la teoría de la teúrgia y la colección de poesía mística recogida con el nombre de *Oráculos caldeos*: un título cuya finalidad era la de indicar que el Juliano que compuso los oráculos pertenecía a la tradición mágica caldea.<sup>47</sup> Aquí debemos tener en cuenta que, ya en el siglo IV a.C., el término «caldeo» había pasado a designar la mezcla de tradiciones iraníes y mesopotámicas que se produjo principalmente como resultado de la conquista de Babilonia por las tropas de Ciro en 539 y la consiguiente ocupación de la ciudad por los zoroastrianos durante doscientos años; en este sentido es posible entrever elementos auténticos de ambas tradiciones en los *Oráculos caldeos* bajo la pátina de su terminología platónica.<sup>48</sup> En otras palabras, los teúrgos, lejos de apostar sin reservas por la «moda orientalista» del período tardohelenístico, iban encontrando su inspiración en el mismo tipo de sabiduría popular que había inspirado las actividades de Empédocles y los intereses de los pitagóricos quinientos años antes.

Además de estos elementos comunes, es posible sugerir una línea de afiliación más directa: los teúrgos neoplatónicos no estaban sino intentando revitalizar una tradición secular de estéril e inefectivo racionalismo regresando a los orígenes de la filosofía occidental tal como la representaba el primer pitagorismo. No es en absoluto fortuito que ello sea precisamente lo que Numenio, figura importantísima en la posterior evolución del neoplatonismo, aseguraba estar haciendo en el siglo II d.C.: según éste, la única manera de rescatar el platonismo era fusionarlo con elementos del primer pitagorismo y con cultos, rituales y doctrinas de origen oriental.<sup>49</sup> De igual modo, conocemos el valor que Jámblico le reconocía al pitagorismo, no como escuela de pensamiento racional, sino como un sistema de vida completo.<sup>50</sup> El punto de vista y actitud de Numenio y Jámblico se han convertido en el hazmerreír de la filología moderna, que los

ha acusado de románticos y de falta de realismo histórico. Pero ninguno de los dos era tan ingenuo como se nos ha querido hacer pensar. Todo aquello que ha sido rechazado y calificado de exceso e innovación neoplatónica no era en absoluto invención de Numenio y Jámblico, sino un reflejo exacto, y duradero, de las tradiciones de los pitagóricos neoplatónicos. Una vez más advertimos que, por más que desde el punto de vista doctrinal la importancia de Platón para los neoplatónicos fuera lógicamente fundamental, en algunos aspectos Platón no tenía nada original que aportar. Muchos neoplatónicos eran conscientes de ello y, al tiempo que destacaban el papel de Platón, sabían que su maestro no constituía sino un mero eslabón en la cadena de transmisión del primer pitagorismo y de la tradición órfica.<sup>51</sup> Es tan sólo cuestión de tomárnoslos más en serio.

La idea de que la teúrgia supuso una intrusión de lo irracional en la vida intelectual de la Antigüedad tardía no representa sino una manifestación de la actitud que ha paralizado todo intento de entender ciertos aspectos de la cultura occidental. A esta actitud han contribuido sobre todo ciertas suposiciones acerca de la relación entre magia y religión. Solía ser frecuente —y en muchos casos todavía lo es— ver en la magia la degeneración y corrupción de la religión. Desde esta perspectiva la magia de la Antigüedad tardía —y concretamente los papiros de magia, cuyos autores tienden a «tomar fórmulas religiosas y a emplearlas para su propio uso»— no deja de ser un cubo de la basura en el que observamos cómo conceptos religiosos infinitamente más puros se desintegran y descomponen.<sup>52</sup>

Sin embargo, en los últimos años, las cosas han cambiado. La crítica es cada vez más consciente de que la línea divisoria entre magia y religión es muy fina y de que en algunos casos resulta incluso imposible trazarla.<sup>53</sup> Lo que a simple vista parecen categorías objetivas y singulares resultan ser, si se las examina con detenimiento, variables en las manipuladoras

manos de fuerzas sociales y políticas. Respecto a la conocida distinción entre magia en cuanto actividad que coacciona la voluntad de los dioses y religión como actividad que apela a dicha voluntad, resulta imposible seguir manteniéndola.<sup>54</sup> La documentación demuestra que la «mentalidad mágica», si así la podemos denominar, es capaz también de suplicar y rezar, y no sólo de coaccionar a los dioses; cosa que no debería sorprendernos si consideramos los lazos existentes entre magia y retórica, y el papel fundamental que los griegos atribuían a la sutileza o a la persuasión como alternativas al uso de la fuerza.<sup>55</sup>

Todas estas consideraciones resultan, lógicamente, problemáticas, si vemos en la magia una degeneración y decadencia del hecho religioso. Pero dicha idea es también problemática desde el punto de vista cronológico. La magia no es únicamente un fenómeno tardío.<sup>56</sup> Aquí no estará de más mencionar dos ejemplos que guardan estrechísima relación con el material examinado anteriormente. En primer lugar, contamos con los conjuros, inscritos sobre tablillas de plomo, que datan como mínimo de principios del siglo v a.C. y que fueron depositados en el interior del santuario de Gaggera, en Selinunte o fuera de sus murallas.<sup>57</sup> La importancia de dichas tablillas no viene determinada por su antigüedad, sino por el lugar donde fueron encontradas —además de que fueran dedicadas a las mismas divinidades infernales que en el santuario eran objeto del culto oficial—. En otras palabras, en Sicilia contamos con un ejemplo de práctica, por parte de gentes que sin duda utilizaron el santuario como centro de culto religioso, de actividades que han sido normalmente relacionadas con la magia: evidentemente, no existía contradicción en solicitar a los dioses que hicieran valer los conjuros de uno.<sup>58</sup>

El segundo ejemplo nos lleva de nuevo a Selinunte. Se afirma que uno de los rasgos más característicos de los papiros de magia de la Antigüedad tardía es la manera como «constantemente trabajan con los escombros de la religión

de otras gentes»;<sup>59</sup> en su estudio sobre el uso de amuletos mágicos en la Antigüedad tardía, Bonner afirma que algunas de las inscripciones sobre estas piedras

expresan un sentimiento religioso, o al menos repiten frases y sentencias de tema religioso —es decir, fragmentos litúrgicos—. Dichos ejemplos de prácticas oracionales poco sirven como indicadores de auténtico sentimiento religioso por parte de quienes fabricaban o llevaban los amuletos; en el mejor de los casos, sirven para vincular a los magos y a sus clientes con determinados grupos religiosos en los que el material litúrgico del que el amuleto derivaba constituía una expresión de verdadero sentimiento religioso.<sup>60</sup>

Uno de los muchos problemas que plantean estas descripciones de «robo» de material religioso por magos degenerados en la Antigüedad tardía es que describen perfectamente lo que sabemos que ya ocurría en los siglos V y IV a.C. La tablilla de plomo de Selinunte, que mencionamos anteriormente, poseía, según los versos fragmentarios que conserva —fragmentos que contienen lo que parece haber sido material de culto relativo a Deméter, Perséfone y Dioniso—, una función claramente mágica: otra sección del texto, junto al paralelo que ofrece una tablilla más o menos contemporánea procedente de Creta, indica que era empleada como un conjuro protector (ἐπωιδή) contra «una calamidad natural o la peste». La probabilidad de una alusión en este caso al uso de medios mágicos contra la peste en Selinunte resulta, lógicamente, seductora a la luz de la historia analizada un poco más arriba a propósito del papel que Empédocles desempeñó a la hora de liberar la ciudad de la enfermedad.<sup>61</sup> Por lo demás, en esta tablilla de plomo (del siglo IV a.C.) tropezamos con el caso clásico del proceso de apropiación y utilización con finalidades mágicas de textos que caracterizaron el período «degenerado» de la Antigüedad tardía. Además, acabamos sospechando que —como en el caso de las tablillas de maldición de Gaggera— las personas

que llevaban a cabo la apropiación estaban de alguna manera implicadas en el culto del que se apropiaban: en otras palabras, se estaban «robando» a sí mismas. A propósito del proceso real de apropiación de material literario con finalidad mágica, es importante no obviar la apropiación de versos homéricos como conjuros mágicos (ἐπωδαί) por parte de los primeros pitagóricos: otro fenómeno ya examinado por su importancia respecto a Empédocles.<sup>62</sup> Respecto a la cuestión del «auténtico sentimiento religioso» mencionado por Bonner, habremos de retomarla enseguida.

De las tablillas de plomo hemos de volver, por último, a las laminillas de oro báquicas y «órficas» a las que nos referimos un poco más arriba, y al análisis clásico del tema en la *Persephone* de Zuntz.<sup>63</sup> Ningún análisis de estas laminillas de oro será completo sin una mención de las laminillas de oro que datan de época romana, y que fueron empleadas como amuletos e inscritas con textos mágicos cuya función era la de proteger contra el mal o la mala fortuna. Al empleo de laminillas de oro como amuletos se alude frecuentemente en los papiros de magia.<sup>64</sup> Zuntz prefirió recalcar «el enorme espacio de tiempo existente entre las hojas “órficas” y las “mágicas”», y describió estos amuletos más tardíos como

producto y síntoma de la superstición oriental que se apoderó de los últimos tiempos del Imperio romano... Quien, durante un tiempo, ha estado inmerso en el atolladero de la superstición tardorromana... sabrá de qué hablamos. Al volver la vista hacia los textos de las hojas de oro «órficas», se creará transportado a un mundo diferente... Quienes practicaban brujería en la época tardorromana constituían una casta muy diferente —procedían de una tradición completamente distinta de quienes lo hacían en época griega y de cuya mentalidad las hojas «órficas» dan fe.<sup>65</sup>

A simple vista las pruebas parecerían darle la razón. Por ejemplo, la laminilla de oro hallada en Petelia, en la Italia

meridional, data del siglo IV a.C.; pero fue encontrada en un recipiente de oro junto a una cadena y ambos datan aproximadamente del siglo III d.C. En otras palabras, o bien pasó de generación a generación, o en un momento dado fue excavada del lugar donde había sido enterrada originariamente y empleada como amuleto mágico quinientos años después de haber sido creada.<sup>66</sup> Por otro lado está el único testimonio que salva el «enorme espacio de tiempo» de Zuntz y echa por tierra sus divisiones cronológicas: una laminilla de oro que data aproximadamente del siglo III d.C., que repite fórmulas procedentes de laminillas báquicas anteriores y que pertenece claramente al mismo tipo de texto. Sin embargo, algunas de las expresiones empleadas en este último ejemplo —descrito en el texto como un «don» para los dioses infernales— demuestran que era empleado como «objeto mágico» o amuleto. Aquí, según Zuntz, «nos hallamos en territorio de los papiros de magia y los amuletos gnósticos».<sup>67</sup>

Un análisis más detallado presenta un panorama muy diferente. Aunque Zuntz advirtió que este último ejemplo, procedente de la serie de laminillas de oro báquicas y órficas, daba fe de una cierta continuidad de tradición literaria y religiosa, también vio en él «una prueba de la degradación de la misma religión», receladora de un «cambio fundamental» de persuasión y actitud religiosa: «el profundo significado original» de las palabras «había degenerado» hasta el punto de que la mujer que empleó la laminilla, conocida con el nombre de Cecilia Secundina, supo simplemente «servirse de sus conocimientos mágicos» en sus tratos con los dioses. En resumen, «lo que una vez había expresado profunda y metafísica devoción ha sido transformado en un amuleto».<sup>68</sup> Lo que Zuntz no menciona en su idealización de las laminillas de oro más antiguas (pese a que sí que lo advierte en otro lugar) es el profundo descuido con el que estos textos aparecen transcritos: desidia, repetición de palabras o frases en el lugar erróneo, así como una tendencia a construir fra-

ses completamente ilógicas –que no puede explicarse simplemente en términos de que el copista fuera semianalfabeto–, son aspectos que también indican que toda comprensión real del texto –y de su «profundo significado»– era, en el mejor de los casos, algo secundario.<sup>69</sup> Particularmente importante a este respecto es una de las laminillas de oro más antiguas –encontrada doblada, como si se tratara de un amuleto, dentro de otra laminilla en el «Timpone Grande» de Turios. Zuntz no concebía cómo «un texto tan burdamente escrito» pudo «haber acompañado a una persona importante a la tumba», lo que le llevó a admitir que ello constituye una prueba de la «gradual» aceptación de las laminillas de oro como amuletos y de cómo su supuestamente puro carácter religioso empezó a ser eclipsado por la magia, y añadió:

quizás este declive se inició cuando las palabras que expresaban una nueva visión del hombre y de su destino fueron grabadas por vez primera sobre hojas de oro –portadoras, antes y después, de potencias mágicas para hacer frente a antagonistas demoníacos.<sup>70</sup>

Sin embargo, palabras como «gradual» y «quizás» no hacían sino expresar cierta decepción por parte de Zuntz: él mismo admitió que las dos laminillas de oro, una doblada dentro de la otra, halladas en el «Timpone Grande», constituían –al menos cuando Zuntz publicó sus trabajos– los más antiguos ejemplos conocidos.<sup>71</sup>

Al advertir que incluso las laminillas de oro más antiguas servían como amuletos, conviene, en todo caso, no pasar por alto un detalle que resulta obvio. Redactar un texto en una laminilla fina, doblarla (a no ser que su forma tenga un significado especial) y colocarla sobre el pecho de un muerto<sup>72</sup> es producir un amuleto, un talismán o una filacteria: el término exacto resulta irrelevante. A este respecto la plancha de oro procedente de Hiponio –publicada por vez primera en 1974 y, por lo que parece, la más antigua descubierta hasta la fecha– ha arrojado nueva luz sobre la materia. El

primer verso de este texto carece de significado, otra muestra –se dirá– de los pocos conocimientos que poseían quienes grabaron las laminillas de oro.<sup>73</sup> Pero lo que queda claro, en primer lugar, es que el verso inicial constituía un intento de definir la función de la propia laminilla y, en segundo lugar, que la analogía formal más próxima de dicha plancha es con el texto de Cecilia Secundina –redactado unos seiscientos o setecientos años más tarde–, que describe la laminilla sobre la que está inscrito como un «objeto mágico» o amuleto. Zuntz advirtió la importancia de esta nueva prueba, y en su descripción de la plancha de Hiponio la calificó de «talismán».<sup>74</sup> Hay otro detalle interesante acerca de esta laminilla. Entre el primer verso del texto, con su alusión al momento «en que alguien está a punto de morir», y el segundo, con su descripción de la geografía infernal, debió de haber originariamente algo más, que se ha perdido.<sup>75</sup> En efecto, algo se ha perdido, a manos claramente de alguien más interesado por el poder místico de las palabras que estaba inscribiendo que por entender su verdadero significado. Afortunadamente, sin embargo, además de cumplir con la misma función que cumplía el texto de Cecilia Secundina, el primer verso de la plancha de Hiponio coincide también con el texto fragmentario al final de la plancha de Petelia. Si comparamos, además, las secciones relevantes de los textos de Hiponio y Petelia, podremos inferir que ambos incluían instrucciones especiales sobre cómo preparar una laminilla de oro «cuando alguien está a punto de morir».<sup>76</sup> En resumen, según parece, el uso –quinientos años después de haber sido creada– de la laminilla de Petelia como un amuleto no sólo estaba permitido sino incluso prescrito de manera clara en el texto original.<sup>77</sup>

Todos estos detalles deberían hacernos recordar que no hay nada sorprendente en el uso de las laminillas de oro griegas como amuletos desde fecha muy temprana. Toda una serie de razones nos hacen pensar que derivarían en parte de Egipto y que fueron transmitidas por fenicios y

cartaginenses. Por último, pueden ser comparadas con los amuletos de oro que han sido descubiertos en tumbas en Cerdeña y Cartago: amuletos que datan de los siglos VII y V a.C. y que acusan una clara influencia egipcia.<sup>78</sup> Huelga decir que, en el propio Egipto, es imposible establecer ninguna distinción coherente entre magia y religión.<sup>79</sup>

Contamos, desde luego, también con las pruebas que nos dan los textos grabados sobre las propias laminillas de oro griegas. La cualidad más marcadamente mágica de un amuleto —y ello es sobre todo válido para textos relativos a la protección del alma en el mundo de los muertos— es la importancia concedida a la eficacia de las palabras inscritas: la confianza en que aquello que se describe o afirma acabará produciéndose.<sup>80</sup> En algunas de estas laminillas, dichas muestras de confianza son clarísimas; y en este caso, como en tantos otros detalles, las laminillas de Tesalia arrojan importante luz sobre el tema. Su declaración: «Di a Perséfone que el propio Baco te ha liberado»<sup>81</sup> constituye uno de los más descarados ejemplos de cómo alguien puede adelantarse incluso a los dioses: de manipulación de los dioses suponiendo que harán (en este caso, Dioniso) lo que se dice que harán.

Destaquemos asimismo el verso inmediatamente anterior al que alude a Perséfone y Dioniso: la afirmación con que se inicia el texto de las laminillas procedentes de Tesalia: «Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces bendecida, este mismo día». La insistencia en «ahora, ahora, este mismo día» coincide formalmente con las coletillas —crucialmente eficaces— que aparecen repetidamente en los papiros de magia y en textos de tema afín.<sup>82</sup> Calificar dicha comparación de irrelevante porque las laminillas de oro se centran en el proceso de inmortalización, mientras que en los textos posteriores el objetivo es conseguir fines más efímeros, ni tiene sentido alguno ni es correcto. En términos sorprendentemente parecidos a la fórmula inicial de la laminilla de Tesalia, el conjuro para conseguir la inmortalización ritual en el papiro

de magia de París subraya repetidas veces —al principio del texto— que el proceso de muerte y resurrección tendrá lugar «este mismo día» y —al final— que el proceso ha tenido lugar, en efecto, «este mismo día».<sup>83</sup>

Como vemos en el caso de la teúrgia, la magia no ha de tener fines y aspiraciones triviales. Considerarla incompatible con lo que Bonner calificó como «auténtico sentimiento religioso» es tan arbitrario como asegurar que, debido a su elevada materia, el conjuro para conseguir la inmortalización ritual en el papiro de magia de París debe poseer un origen «religioso» y no «mágico».<sup>84</sup> Como hemos visto, la inmortalización prevista tanto en las laminillas de Tesalia como en las laminillas de Italia es una inmortalización *ritual*.<sup>85</sup> Modernos prejuicios contra este tipo de praxis han impedido que podamos hacer plena justicia a las pruebas de que disponemos: Dodds, por ejemplo, tachó de impostura la divinización ritual según aparece descrita en los papiros de magia, de deshonesto empleo por parte del mago, «para sus propios fines» de fórmulas místicas de origen religioso.<sup>86</sup> Pero con ello, muy probablemente, Dodds no hizo sino invertir la verdadera relación histórica: no existe duda alguna de que el tema de la unión mística con la divinidad surgió, en primer lugar, de prácticas mágicas y rituales.

Por último, debemos tener en cuenta otro factor, que no es otro que el propio Empédocles, quien era, abiertamente, un mago que consideraba su propia inmortalización como prerequisite fundamental para poder garantizar la eficacia de su magia,<sup>87</sup> y quien en la descripción de su propia inmortalidad es el que más se acerca a las alusiones a la inmortalización ritual según se han conservado en las laminillas de oro. Dicha proximidad, como hemos visto, no es fortuita: ya hemos examinado al respecto factores geográficos, históricos y otros directamente relacionados.

Al caracterizar los papiros de magia greco-egipcios como pertenecientes a «un mundo diferente» del de las

laminillas de oro antiguas, «enraizados en tradiciones tan diferentes», Zuntz se quedó corto, al tiempo que dijo demasiado. El Occidente griego de los siglos V y IV a.C. era, por supuesto, muy diferente al mundo del Egipto ocupado por los griegos entre setecientos y novecientos años más tarde. Pero Zuntz se equivocaba al establecer una distinción taxativa entre religión «clásica» y magia «decadente». En el Occidente griego la magia estaba presente. Y, como hemos visto ya muchas veces, no se trata de que el mundo de los papiros de magia nos ayude a arrojar luz sobre tradiciones y prácticas habituales en el sur de Italia y Sicilia durante el siglo V a.C. o de que, con ello, sirva para que aclaremos algunos aspectos de la magia, misticismo y mitología pre-platónicas que de otro modo no habrían salido a la luz. Lo que ha emergido de nuestro análisis es una *continuidad* fundamental de ideas y tradiciones entre círculos en el Occidente griego del siglo V y practicantes posteriores de magia en el mundo greco-egipcio. Los estrechos vínculos entre la magia practicada por Empédocles, las leyendas inmediatamente asociadas a su nombre, y las teorías y prácticas preservadas en los papiros de magia son algunos de los ejemplos de esta continuidad.

El propio Zuntz estaba dispuesto a interpretar las pruebas de las laminillas de oro como indicio de la continuidad de un «determinado círculo o grupo» desde el período de las primeras laminillas de oro hasta la época del Imperio romano.<sup>88</sup> Sin embargo, al definir esta continuidad en términos de un descenso de lo religioso a lo mágico no hacía sino ser víctima de la misma visión romántica de la Grecia clásica que en su momento incentivó considerablemente el estudio del mundo antiguo pero que, hoy por hoy, se ha vuelto completamente inútil. Con ello no queremos decir que una tradición que se extienda a lo largo de un milenio pueda permanecer inalterada —aunque es importante tener en cuenta que el proceso de transmisión del saber y ritual mágico es, por regla general, extremadamente conserva-

dor—. <sup>89</sup> Si dispusiéramos de más material, podríamos, sin duda alguna, establecer cómo y cuándo estas influencias, tendencias y factores sociales secundarios entraron en juego; e incluso, basándonos en las pruebas de que disponemos, es posible apuntar ciertas tendencias generales de carácter puramente formal, tales como la manera en que, con el tiempo, los textos griegos mágicos parecen haber pasado a ser cada vez más extensos, menos exactos, más complejos y prolijos. <sup>90</sup> Sin embargo, se trata de cambios dentro de un contexto mágico, no de evoluciones hacia él o fuera de él.

De esta subyacente continuidad de saber mágico entre los griegos de la época de Empédocles y el Imperio romano pueden, lógicamente, extraerse importantes consecuencias para nuestro conocimiento de la Antigüedad. Muestra poco respeto por campos de especialización académica establecidos; más bien los atraviesa y, con ello, plantea problemas de carácter metodológico y objetivo. Lo que hace falta es no sólo reorganizar los detalles acerca del mundo antiguo, sino también volver a enfocar la perspectiva desde la que vemos y analizamos dichos detalles. Resulta irónico que el principal obstáculo para una nueva apreciación del mundo clásico en el pasado ha sido no tanto la falta de documentación al respecto como el tipo de documentación en el que nos hemos basado. Cada vez somos más conscientes de que los textos clásicos que se nos han transmitido a través de la tradición manuscrita nos ofrecen una visión selectiva y extremadamente parcial de la Antigüedad: una visión que la crítica no ha dudado en aceptar como representación fidedigna de los diferentes aspectos y estratos de la sociedad antigua. <sup>91</sup> Ello vale sobre todo para la magia: tan sólo gracias al descubrimiento y publicación, relativamente recientes, de tablillas, amuletos y papiros, se ha comenzado a atisbar un panorama más equilibrado. Sin embargo, dado que estos documentos más recientes tienden a entrar tan abiertamente en conflicto con las preocupaciones más «nobles» y, según parece, más racionales exaltadas en la mayor parte de la

bibliografía tradicional, prestarles la atención que merecen ha resultado ser un proceso gradual y difícil.

Comprender la lentitud y reticencia de dicho proceso no es fácil. Una figura clave a la hora de convertir el estudio del material mágico en algo más respetable fue Albert Dieterich. Gracias a su influencia, los estudiosos de los últimos cien años han empezado a entender la importancia que los papiros de magia en particular poseen para «un conocimiento cabal de la historia religiosa del Imperio». <sup>92</sup> Lo que no es tan sabido, en cambio, es el convencimiento por parte de Dieterich de que estos mismos papiros de magia contienen abundante información no sólo sobre la historia del Imperio romano, sino también sobre estratos mucho más antiguos en cuanto a mito, religión, magia, folclore y culto en la Grecia antigua. Las consecuencias de dicho convencimiento son profundamente dinámicas porque, en palabras memorables de Barb, apunta a la conclusión de que

buena parte de lo que estamos acostumbrados a ver bajo la etiqueta de «sincretismo» tardío no es sino la antigua, bien establecida y original religión popular, que aflora cuando el jalbegue de autores y artistas «clásicos» empieza a retirarse. <sup>93</sup>

A estas alturas, la importancia de este tipo de enfoque ya debería haber quedado clara. El método de Dieterich ha servido para el estudio de la Antigüedad tardía. Pero la posibilidad de aplicarlo a períodos anteriores ha sido tan sólo eso, una posibilidad; y cuando ha sido aplicado, se ha llevado a cabo de manera parcial e intermitente. <sup>94</sup> La mayor parte del trabajo está todavía por hacer.

## NOTAS

1. *PGM* IV.2292-2293 (σύμβολον) con *GMPT* 79 n. 286, 2333-2334 (σημείον); Porph. *ap.* Eus. *PE* 3.11.32 = fr. 359.69-70 Smith (σύμβολον); Betz 291 y n. 21, 293 con n. 33; más arriba, capítulo 16 con n. 21.

2. Cf. M. Smith en R. S. Bagnall et al. (eds.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology* (Chico, Calif., 1981), 648-650.

3. Burkert 176, con las refs. en n. 78. Cf. Dieterich (1911), 95-96 y (1923), 64 n. 3; Boyancé 48-55; *NF* ii. 210 n. 20; Grese 85-88; Betz 292 con n. 26.

4. Más arriba, capítulo 15.

5. *Ap. Mir.* 6, *Ael. VH* 2.26, 4.17, y *Iam. VP* 140 = *Arist. fr.* 191, además de las refs. en Burkert 142 n. 119, 159 n. 215.

6. W. Manhardt, *Germanische Mythen* (Berlín, 1858), 74; cf. Cook, ii/1. 221-231, Burkert 159-160 y (1969), 23-25. Para observaciones sobre la secuencia de muerte ritual, desmembramiento, iniciación y regeneración en el chamanismo y en el mito griego, cf. también Eliade 34-38, 53-58, 66, 429; West 144-146. Vale la pena comparar también Plut. *De gen.* 590b con Culiánu 44; Dante, *Paraíso* 1.13-21; Wind 171-176.

7. Consúltese el material reunido y examinado por Lindsay 296-300; y, para magia metalúrgica y primer pitagorismo, Burkert 376-377.

8. *Ibid.* 144.

9. *DM* 6 (20), 3-4.

10. Cf., por ejemplo, Dilthey 378 n. 3, 379 y n. 2, 382, 391 n. 1, 393 n. 3, 400 n. 1; Dieterich (1911), 22 n. 5, 41 n. 1, 105 n. 5; Kunster 12-13; Ganschinetz (1913), 13-16, 29, 42-43, 57, 61; Betz 289-290; L. Robert, *A travers l'Asie mineure* (París, 1980), 404; *MT* i. 168, 215.

11. C. H. Talbert, *ANRW* ii. 16.2 (1978), 1625-1626, cf. 1634-1635, 1641.

12. Cole 238. Cf., por ejemplo, el intento de A. Maddalena de «racionalizar» a Pitágoras y el primer pitagorismo, *RFIC* 92 (1964), 115-117. Las observaciones de Zhmud', según las cuales el interés de los primeros pitagóricos por el número pertenece al dominio de las «ciencias naturales» y no al «misticismo de los números» (291-292), supone malentender la mitad de las pruebas a nuestra disposición, además de pasar por alto todo lo demás; sobre el peligro que supone imponer distinciones más o menos tajantes entre lo «místico» y lo «científico» en el período que alcanza al siglo IV a.C., véanse Kingsley (1990), 250 n. 34 y, más arriba, capítulos 7, 12-13.

13. Cf., por ejemplo, Burkert 156-161, con n. 215, sobre *Hdt.* 4.94-96 y *Arist. fr.* 191; y Faraonte, *JHS* 113 (1993), 80 para ejemplos análogos de malentendido.

14. Cf. sobre todo Burkert 136-137, 141-146; también Rohde, *Kleine Schriften* (Tubinga, 1901), ii. 105-106, Burnet (1930), 87, 95 n. 3, O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (Basilea, 1945), 131, Smith 189. Mencionemos un ejemplo significativo a este respecto: cuando la leyenda fue recogida por Porfirio (VP 28) y Jámblico (VP 135, pero cf. 140), ya había sido refutada en la fuente que ambos empleaban con la expresión «mero parloteo» (τεθούληται); para observaciones sobre el tratamiento de las leyendas pitagóricas por parte de Jámblico, véase J. Z. Smith, *Map is Not Territory* (Leiden, 1978), 197-204. Sobre la reaparición de las tradiciones más antiguas, véase también capítulo 17 nn. 10, 90 (Apolonio de Tiana); y para el papel de Bolo de Mendes en su transmisión, capítulo 20.

15. Burkert (1969), 23-26; capítulo 15 con n. 28.

16. Heraclit. B81, 129; Burkert 130-131, 161. La proximidad a Samos de Éfeso nos lleva a pensar que la información que Heráclito poseía acerca de la personalidad y actividades de Pitágoras dependía sobre todo de tradiciones locales. A propósito de los insultos empleados por Heráclito, cabe observar únicamente que Alejandro de Abonuteico —que, siglos después, habría de imitar a Pitágoras permitiendo a otros atisbar su muslo dorado— fue también acusado de engaño. Cf. Luc. *Alex.* 40 y *passim*; Burkert 160 y (1969), 23; Phillips 2713, 2717.

17. Recuérdense en este sentido la larga tradición en la Iglesia y Monasterio del Arcángel Miguel en Mantamados (Lesbos) de ofrecer sandalias de bronce, oro, plata o hierro al arcángel: una tradición que todavía hoy se cree importada por peregrinos procedentes de Anatolia. Doy las gracias a Πρωτοπρεσβύτερος Eustratios Dessos por su amabilidad y la información que me proporcionó; véase también su *Το ιστορικό και τα θαύματα του Ταξιάρχη Μανταμάδου*, i<sup>2</sup> (Mitilene, 1988), 46. Exponente de la antigüedad de esta tradición es la práctica de culto, atestiguada en fuentes babilónicas del siglo VI a.C., de ofrecer sandalias de plata al dios Adad y a su esposa Shala: BM 77865 = J. N. Strassmaier, *Inscriben von Nabonidus, König von Babilon* (Leipzig, 1889), § 673; Chicago Assyrian Dictionary, M 38b y § 291b. Resulta significativo que el culto de Adad se haya originado en el Occidente semítico. Para otro ejemplo de artículos de ropa importados a Sicilia desde Anatolia e incluso más lejos, véase Dewailly 156 con n. 122.

18. KRS 229.

19. Guthrie, i. 182. Para una visión más equilibrada, cf. Lloyd (1983), 202-216.

20. Capítulo 15, con n. 43.

21. Cf., por ejemplo, Lloyd (1979), 48-49, 56 (a propósito del material griego); Kraft, pp. viii-ix y *passim*; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*<sup>2</sup> (Harmondsworth, 1973), 799-800; Betz en *MagH* 247, con otras referencias; Phillips 2677-2773 en *MagH* 260-261, 266-269.

22. Brown 12-13.
23. A. A. Barb en A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963), 100.
24. Capítulos 9-10, 12.
25. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (París, 1947), 319.
26. Bernard 80-82. Sobre la figura del poeta-vidente-mago en la Antigüedad, cf., por ejemplo, Meuli, ii. 1029-1030; F. M. Cornford, *Principium sapientiae* (Cambridge, 1952), 62-126; Morrison 55-57; Burkert (1983), 115-119. Todos estos autores aluden a Empédocles.
27. Cf. esp. Weinreich, ii. 179-185; Nock, i. 250; Bieler, i. 1, 7, 17, 43-46, 67, 84, 99, 102-103, 122, 127, 130, 135-138, 149; Gernet 419-429; Smith 181-182 con n. 54; C. H. Talbert, *ANRW* ii. 16.2 (1978), 1629 con nn. 44, 46, 49, 1633-1635, 1639, 1641, 1648. Sobre los aspectos religiosos y mágicos del «hombre divino», véase Smith (1973), 227-229. Talbert (*op. cit.* 1637 n. 82, 1639) es excesivamente dogmático en su intento de distinguir entre el tipo de «hombre divino» y el tipo de hombre que deviene inmortal: afirmar que en la Antigüedad se entendía que Emp. B112.4 describía la condición de «hombre divino» y no de «inmortal» es absurdo. Por lo demás, sus observaciones a propósito de los paralelismos entre la historia de la muerte de Empédocles en Heráclides Póntico y la historia de la muerte de Jesucristo en el Evangelio de San Marcos son importantes, como lo son también sus observaciones sobre el paralelismo entre la historia de Heráclides y la descripción del ascenso de Heracles al cielo en Diod. 4.38 (1648; 1629 con n. 44, cf. 1639).
28. Cf. M. Hadas y M. Smith, *Heroes and Gods* (Londres, 1965), 46-47; Lloyd (1979), 34-35. Sobre la cuestión de los poemas empedocleos, cf. capítulo 23.
29. Cf., por ejemplo, las palabras programáticas de P. Hadot en R. Goules (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, i (París, 1989), 11-14.
30. Capítulo 15.
31. Cf. Kranz 62, 91.
32. Algunos aspectos de la idea empedoclea de Odio pueden, desde luego, retrotraerse a Hesíodo—cf. también Burkert (1992), 91-92—, pero ello no explica por qué Empédocles la seleccionó o le concedió un puesto tan prominente al lado de Amor. Para las dos categorías básicas de operación mágica—véase el panorama trazado por Bernard, 285-334, además de, por ejemplo, S. Eitrem, *SO* 22 (1942), 73 y el comentario de Gow al segundo *Idilio* de Teócrito; también Dubois 152-9 (Gela, siglo v a.C.)—. Para los principios empedocleos de Amor y Odio, cf. sobre todo B17.7-8, 20.4, 21.7-8, 26.5-6, 109.3. Sobre estos principios empedocleos, la noción de simpatías y antipatías en la magia y alquimia griegas, y las analogías con

ambas en la cultura china, véase Needham, ii. 39-40; V/4. 312 con n. e, 322-323; también más abajo, n. 36.

33. Cf., por ejemplo, Fraser, i. 441-442, ii. 643, con indicaciones bibliográficas.

34. Sobre los predecesores de Teofrasto, cf. O. Regenbogen, *RE* Suppl. vii. 1455-72; Lloyd (1983), 120-135, 148; S. Amigues, *Théophraste: Recherches sur les plantes*, i (París, 1988), pp. xx-xxx, xxxviii-xl con R.W. Sharples, *CR* 39 (1989), 197. El pasaje más importante en el seno de esta conexión es *CP* 3.10.4 = Androtion, *FGrH* 324 F82, donde Teócrito menciona explícitamente a Androtion como autoridad para la idea del afecto o atracción mutuos entre plantas. Para Androtion como predecesor de Bolo, cf. Wellmann 22, Kroll 232 y en *RE* Suppl. vi. 7, Jacoby en *FGrH* iib (Suppl.), 108 con n. 12; para el propio Androtion, E.H. Meyer, *Geschichte der Botanik*, i (Königsberg, 1854), 14-16.

35. Empédocles sobre las plantas: B33, 72, 77-81, 154c, además de fr. 152 Wright; A70, 72a, Plut. *Quaestiones naturales* 916d, Sext. *Math.* 8.286, *Simpl. Cael.* 586.8-10; Meyer, op. cit. i. 46-59, Wright 61, 63; y también Theophr. *CP* 1.21.5-6 = DK 32 A5, donde el pitagórico Ménestor aplica un principio biológico de Empédocles a las plantas. Ménestor está también en deuda con Empédocles para otros aspectos de sus teorías sobre las plantas: W. Capelle, *RhM* 104 (1961), 62 con n. 53. Probablemente procedía de la región de Tarento y poseía —como Zópiro (caps. 11-12)— un buen conocimiento de Sicilia (Capelle, *op. cit.* 57-58 con n. 40; Iam. *VP* 267 lo hace oriundo de Sibaris). Magia a través de las plantas: B111 con capítulo 15 y nn. 14, 20-21. Palabras como semillas y plantas: B110, capítulo 15 con nn. 47-48. Para ἐποπτεύσις en B110.2 adviértase el uso propio del lenguaje agrícola en *Od.* 16.40 y Hes. *Op.* 767 (su única acepción en Homero y Hesíodo); para μελέτησιν en el mismo verso, *ibid.* 377-382 (cf. Emp. B110.4 con B132) y 412, 315-316 (cf. Emp. B110.6), 443-445. Para *epopteia*, imágenes agrícolas y el símbolo del grano, véase también Franell, iii. 182-184 (Eleusis) con capítulo 15 n. 48. B110.4-5 debe traducirse: «Y de ellas [es decir, mis palabras: cap. 15 n. 47] obtendrás también muchas otras cosas, pues crecen según su disposición interior, de la manera en lo que prescribe su tendencia natural». Para el sentido de *physis* aquí, cf. Emp. B8.1-2 con Arist. *GC* 314<sup>b</sup>4-8 y Kira 228-229, 228 n. 1, además de las observaciones de R. Guénom, *The Great Triad* (Cambridge, 1991), 93-94 y n. 9. La comparación de la enseñanza con la agricultura y de las palabras con las semillas acabaría convirtiéndose en un lugar común retórico y místico. Antifón, DK 87 B60, la *Ley* 3 hipocrática, Plus. *De liberis educandis* 2b-c, CH 1.29, *Ev. Mateo* 13: 3-23, *Ev. Marcos* 4: 2-20, *Ev. Lucas* 8: 4-15, Iam. *VP* 161, Diels 168.

36. Plot. 4.4.40. En la edición en Loeb (iv. 260 n. 1), A. H. Armstrong señala debidamente la relación de la mención plotiniana de Amor y

Odio con Empédocles (cf. también Rowson 238-239), pero no dice nada respecto a las pruebas de actividad mágica por parte de Empédocles. Para Empédocles como γόνος, cf. D. L. 8.59; Burkert (1962), 38 con n. 10, 48 con n. 60. Sobre las expresiones alternativas empleadas en la antigüedad para la famosa doctrina de «simpatías» –amor o afecto, φίλα; unificación; mezcla o κράσις; disensión; enemistad o ἔχθος; separación–, véase J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Leipzig, 1923), 36-37, 43-74, 51-59, 65, 75, además de n. 32 más arriba: todos estos términos poseen su equivalencia exacta en Empédocles, y la influencia no provino únicamente de él.

37. Cf. Eitrem, *SO* 5 (1927), 45-59, y Seaford, *HSCP* 90 (1986), 10-12, 17-23. Para los elementos en el misticismo y la magia más tardíos, véase, por ejemplo, *Korē Kosmou* 54-63 = NF iv. 18.11-20.36 (donde los cuatro elementos aparecen personificados como divinidades); el papiro de París (*PGM* IV) 487-537 con Festugière (1950), 307 n. 6; Delatte (1927), 420.2-15; Dieterich (1891), 56-62 y (1923), 54-61, 78-82; Reitzenstein (1927), 222-6 con la nota en DK i. 358.3-5; Eitrem, *SO* 4 (1926), 39-50 y 5 (1927), 39-59; Griffiths 301-303; Seaford, *óp. cit.* 1-23.

38. Cf. sobre todo A. Sheppard, *CQ* 32 (1982), 212-224, con bibliografía; Shaw (1985) y (1993). Sobre el significado del término «teúrgia», véase todavía el resumen de Lewy, 461-466.

39. Dodds 285-286, con mis observaciones, Kingsley (1992), 343 n. 20.

40. Plot. 2.9.6.

41. Cf., por ejemplo, Whittaker 63-95 y sus otras contribuciones sobre la «relectura» del *Timeo* por los seguidores de Platón en su *Studies in Platonism and Patristic Thought* (Londres, 1984); J. Dillon, *The Golden Chain* (Londres, 1990), capítulo V.

42. Cf. Shaw (9185), 2-3 («Resulta curioso que, hoy en día, se identifique el neoplatonismo con Plotino y un misticismo intelectual que negaba el culto religioso propiamente dicho, pues, en la historia de la tradición, esta actitud es propia únicamente de Plotino...»).

43. *Ibid.* 4-28. Al mismo tiempo, el intento de Dodds y otros estudiosos de trazar una línea divisoria entre teúrgia y formas de magia inferiores resulta inaceptable. Cf. *ibid.* 7-9; también Wasserstrom 160-166, Kingsley (1993b), 18-19.

44. Teúrgos como magos: Dodds 283-299. Posibilidad de extraer el alma del cuerpo y hacer que vuelva a entrar en él: *ibid.* 285 con n. 21 (más arriba, capítulo 15; cf. también Heraclid. frs. 76-86 con Bolton 153-156, Gottschalk 18-21). Provocar lluvia: Dodds 285 con n. 22, 288 con n. 50; Saffrey 213-214. Acabar con la peste: Dodds 285 con n. 24; Saffrey 211-212. Hécate: Dodds 288, 299. *Symbola: ibid.* 292-293, 295-296; Lewy 190-192, 436-441; y A. Sheppards, *CQ* 32 (1982), 220 con n. 26. Inmortalización ritual, muerte y renacer: Dodds 291 con n. 66; Lewy 210, 415; Sheppard, *óp.*

cit. 222 y n. 36; Shaw (1985), 2 con n. 5, 10-16, 26.

45. Dodds 287-288. Compárese con el título de otro libro de Dodds «Paganos y cristianos en una época de ansiedad» (como si cada época no tuviese sus ansiedades); el tema ha quedado así fijado de pura rutina.

46. Saffrey 225.

47. Cf. también expresiones de Jámblico como las doctrinas autóctonas de los «asirios» (*De myteriis* 1.2) que son recogidas, pero mal interpretadas, por F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich «de myteriis»* (Meisenheim am Glam, 1969), 9-11; las consecuencias del uso del título «caldeos» son entendidas mejor por Saffrey (220). Sobre el significado y uso indistinto de los términos «caldeo» y «asirio», véase Kingsley (1990), 253 con n. 47.

48. Sobre el trasfondo sincrético del término «caldeo» y la distinción entre tradiciones iránias y mesopotámicas, cf. F. Rochberg-Halton, *JNES* 43 (1984), 115; Kingsley (1990), 253-256; y también Kuhrt 147-157. Para elementos orientales en los *Oráculos*, cf., por ejemplo, Kingsley (1992), 339-467 con n. 20, y Lewy 399-433. Sobre los motivos y la dinámica del proceso de reformulación de tradiciones orientales en la terminología filosófica griega durante los primeros siglos de la Era cristiana, véase Kingsley (1993b).

49. Numerio, frs. 1a, 24-28 des Places; O'Meara 10-13. Para Numenio y teúrgia, véase Leemans 69-77.

50. B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis* (Aarhus, 1972), 66-147; G. Fowden, *JHS* 102 (1982), 36-8; O'Meara 30-105; Shaw (1993); y sobre su «imitación de Pitágoras», Shaw (1985), 27. Para Jámblico y el neopitagorismo, cf. Larsen, *op. cit.* 73-74, y para su interés por el culto, los misterios y el uso de *symbola* por el primer pitagorismo, *ibid.* 87-89.

51. Capítulo 10, con nn. 61-62.

52. Dodds (1965), 73; Barb, *op. cit.* (más arriba, n. 23), 100-125. Cf., por ejemplo, Wilamowitz (1931-1932), i. 10; Festugière (1981), 281-328; Nilsson, iii. 129-312; Bonner 181.

53. Cf., por ejemplo, A. F. Segal en R. Van den Broek y M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel* (Leiden, 1981), 349-375; Phillips 2711-2732, 2772-2773; Fowden 79-81; M. T. i. 1-2; Faraone, *JHS* 113 (1993), 77-78; y los artículos aparecidos en *MagH*.

54. Smith (1973), 221-222 y en *Classical World* (1977), 396; H.S. Versnel en *MagH* 68-93; R. Kotansky, *ibid.* 122; F. Graf, *ibid.* 188-196.

55. Cf. sobre todo Detienne (1973), y, para el vínculo entre magia y retórica, capítulo 16 n. 53.

56. La impresión de un incremento en creencias y prácticas después de los siglos I o II d.C. no sólo no puede cuantificarse —cf. Lloyd (1979),

5-, sino que además resulta engañosa. Existen razones no sólo sociales que justifican que las fuentes literarias más antiguas fueran selectivas y no enteramente representativas (Phillips, *passim*; más abajo, con n. 91), y las pruebas papiroológicas serían lógicamente muy prolíficas en el período greco-egipcio posterior. Dicha impresión ha de ser también contrarrestada por las inscripciones mágicas del período clásico que siguen siendo descubiertas a lo largo y ancho de todo el mundo griego: para una lista de publicaciones recientes al respecto, cf. Bernard 412-432.

57. Jordan, *GRBS* 26 (1985), 175-177; *LSS* 125-129; capítulo 16 con nn. 34-35.

58. Para otras pruebas relativas a la costumbre de depositar tablillas con insultos y maldiciones en santuarios ctónicos, cf. Jordan, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 95 (1980), 231 con n. 23, 236-238.

59. Dodds (1965), 73.

60. Bonner 181.

61. R. Kotansky en *MagH* 111, 122, 127 nn. 27-28; más arriba, capítulo 17.

62. Capítulo 16 con nn. 46, 52-53.

63. Para algunas observaciones generales —que no deben ser consideradas definitivas— acerca de el significado de los metales empleados, cf. Zuntz 279; Mar-tínez 2-6.

64. Cf. *PGM* IV.1217-1218, 1812-1829, 1846-1852, VII.579-582, X.26-28, XIII.888-933, 1001-1025; Zuntz 279-286, West (1975), 231-232, R. Kotansky en *MagH* 114-116; y véase además *Sepher ha-razim*, versión inglesa de M. A. Morgan (Chico, Calif., 1983), 54, 78-80.

65. Zuntz 282-284.

66. *Ibid.* 355-356; capítulo 16 n. 39.

67. *Ibid.* 293 (datación), 333 (texto), 335 (veredicto).

68. *Ibid.* 334-335.

69. *Ibid.* 299, 345, 349, 353.

70. *Ibid.* 353-354 (cf. 335, n. 2).

71. *Ibid.* 297.

72. Tal es el caso de los hallazgos mejor documentados hasta la fecha, en Hiponio —G. Foti, *PP* 29 (1974), 97, 103— y en Tesalia (*TGL* 4). Para detalles de las dos hojas de oro, dobladas una dentro de la otra, halladas por Cavalieri en el «Timpone Grande», véase Zuntz 290.

73. La palabra que puede leerse como ξουον ο ήριον casi con certeza fue un intento de su autor por escribir ήριον, por más que —independientemente de lo que afirma G. Giangrande en A. Masarrachia (ed.), *Orfeo e l'orfismo* (Roma, 1993), 242-245— carezca aquí de sentido. Cf. G. Pugliese Carratelli, *PP* 29 (1974), 117; Zuntz (1976), 134-135.

74. *Ibid.* 132-135; cf. West (1975), 232, Pugliese Carratelli, *PP* 31 (1976), 459. Sobre las características mágicas de la plancha de Hiponio (e, implícitamente, aquellas otras) con la que está claramente relacionada: capítulo 17 con las referencias en nn. 29, 31, véase West (1975), 231-232; Pugliese Carratelli, *óp. cit.* 459-460; Janko 92, 97; R: Kotansky en *MagH* 130 n. 48, 131 n. 51.

75. Si el segundo verso siguiera inmediatamente al primero, equivaldría a decir que «cuando alguien está a punto de morir» (ἐπεὶ ἂμ μέλλησι θανεῖσθαι), entrará en la casa de Hades y encontrará una fuente de agua a la derecha. Se trata claramente de un error: la persona en cuestión entrará en la casa de Hades después de morir, no cuando esté a punto de morir. Cf. Zuntz (1976), 136, M. Guardicci, *RFIC* 113 (1985), 391-392; Pl. *Phd.* 107d2-108a4, *Rep.* 614b-621b.

76. West (1975), 231-232; Janko 91-92. Adviértase que West basó su reconstrucción (por lo demás, verosímil) en pasajes de los papiros de magia.

77. Que la laminilla —a juzgar por el recipiente y la cadena de oro— fuera empleada por una persona viva y no por alguien a punto de morir no es importante: como demuestran los papiros de magia, la regla era preparar primero laminillas de oro que servían de amuletos para ocasiones muy concretas.

78. Kingsley (1994c), § 1.

79. Cf., por ejemplo, Fowden 80 con n. 25.

80. Para el material egipcio, véase P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens* (París, 1967), 20; también Kingsley (1994c), § 1 con n. 18.

81. *TGL* 10 a2, b2. Para el trasfondo ritual, cf. *ibid.* 12.

82. Capítulo 17 n. 27.

83. *PGM* IV. 516-518 (cf. 543-545), 685-687, y especialmente 644-652.

84. Cf. las observaciones de Fowden, 82 con nn. 32 y 34, por más que su postulado provisional de una «evolución» en textos mágicos posteriores hacia fines y objetivos más espirituales viene contrarrestada por las pruebas más antiguas que hemos ido examinando. Dicho postulado forma parte de la herencia transmitida por Festugière, con la que discrepa el propio Fowden: cf. Festugière (1981), 283 n., con Fowden 80 n. 22, 116 n. 1.

85. Capítulo 17. Cf. también las observaciones de Zuntz sobre el carácter *ritual* de la pureza del iniciado, tal como subraya el comienzo del texto de la plancha de oro de Turios (300-1.1, 302-3.1, 304-5.1, 307-308); y para el trasfondo *ritual* de la liberación a la que se alude en las planchas de Tesalia, véase *TGL* 12 (citada más arriba, n. 81).

86. (1965), 72-73; y cf. Dodds 302 n. 35 sobre la «contaminación del misticismo por la magia».

87. Cf. sobre todo B112; capítulo 15 con nn. 7, 11, 17, 23.
88. Zuntz 286, 334, 335, 338 n. 6; capítulo 16 n. 39.
89. Cf., por ejemplo, Seaford 252-253; Wilson 1; S. West, *ZPE* 101 (1994), 11.
90. Festugière (1981), 283 n.; K. Preisendanz en *Aus der Welt des Buches* (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 75; Leipzig, 1951), 232-233; P. Moraux, *Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul* (Bruselas, 1960), 7-9, 44.
91. Cf. las observaciones de Bowra, 59; y para su relevancia respecto a magia y religión, Phillips 2688-2709, 2716; Betz en *GMPT*, p. xli; Faraone 114-115.
92. Nock, i. 176. Sobre la contribución de Dieterich a este respecto y los problemas con que tropezó, cf. Preisendanz en *PGM* i, pp. v-vi; Betz en *GMPT*, p. xliiii-xliv.
93. A. A. Barb, *JWCI* 27 (1964), 4 n. 16.
94. Cf., por ejemplo, las observaciones de Betz en *GMPT*, p. xlv, y J. Z. Smith, *Map is Not Territory* (Leiden, 1978), 188; el uso ejemplar por parte de Gow de los papiros de magia, ii. 35-63, y de Rohde, esp. 326-327 n. 107 (cuya conclusión merecería haber sido objeto de una traducción mejor: «La abundancia de tales perversidades en épocas posteriores sólo será aquí mencionada en cuanto que nos ayuda a elucidar descripciones anteriores»); y el estudio más detallado de Faraone, *Classical Journal*, 89 (1993), 1-19.

## PITAGÓRICOS Y NEOPITAGÓRICOS

Ningún análisis sobre el interés de Empédocles y de los primeros pitagóricos por el ritual, el culto y la magia quedaría completo sin unos breves comentarios acerca de la evolución del pitagorismo y, especialmente, acerca del fenómeno que se ha venido en llamar neopitagorismo. Esta palabra, como los términos «neoplatonismo» o «platonismo medio», es una creación de la crítica moderna y, como en tantas construcciones de este tipo, es importante examinar los presupuestos y asunciones que han motivado su acuñación.

El consenso general al respecto —representado en un influyente estudio de Burkert— es que el pitagorismo propiamente dicho murió hacia el año 360 a.C., mientras que el «renacimiento» pitagórico se inició en Roma trescientos años más tarde con el amigo de Cicerón, Nigidio Fígulo, «el Alfarero». La distancia cronológica no es, sin embargo, el único factor que separa ambos movimientos: el primer pitagorismo y el neopitagorismo fueron, utilizando la expresión de Burkert, fundamentalmente «heterogéneos». Por lo demás, Burkert admitió que durante los trescientos

años que se interponían entre ambos movimientos vio la luz un corpus extensísimo de literatura pitagórica, aunque Burkert afirmaba en que durante este período contamos con autores de textos pseudo-Pitagóricos, pero no con pitagóricos.<sup>1</sup>

Empecemos con la supuesta diferencia de carácter entre el primer pitagorismo y el neopitagorismo: los intentos por parte de la crítica moderna por esbozar dichas diferencias han sido sorprendentemente consistentes. Sin embargo, cuando prestamos mejor atención a lo que afirman estos autores, empiezan a surgir problemas. Por ejemplo, Armand Delatte, quizás el crítico que más interés por el pitagorismo demostró durante la pasada centuria, no advirtió problema alguno en hablar del

período en que ciertas sectas pitagóricas se dedicaban a la magia y a la adivinación, es decir, fundamentalmente desde el siglo I a.C.<sup>2</sup>

Esta afirmación presupone lo contrario para un período anterior. De nuevo se han suprimido las pruebas del interés de los primeros pitagóricos por el ritual, el culto y la magia, y aquello que, en una valoración equilibrada de nuestras fuentes, constituye un rasgo tan sorprendente del pitagorismo original ha sido transferido, en cambio, a los neopitagóricos. Es fácil aislar el motivo que justifica este estado de cosas. Detrás de la alusión de Delatte al auge de la magia en el siglo I a.C. hay toda una visión de la historia intelectual del mundo antiguo: una visión que puede resumirse perfectamente con la afirmación de otro crítico para quien el fenómeno del neopitagorismo apareció «junto al despuntar del hábito crítico de los griegos... y una sed cada vez más intensa de revelaciones místicas».<sup>3</sup> O como Dodds habría de escribir en su *Los griegos y lo irracional*:

Muchos estudios de la cuestión han visto en el siglo I a.C. el período decisivo de la *Weltwende*, el período en que la marea

del racionalismo, que por espacio de los últimos cien años había ido subiendo cada vez más perezosamente, ha agotado por fin su fuerza y empieza a retirarse. No hay duda de que todas las escuelas filosóficas, salvo la epicúrea, tomaron una nueva dirección en esta época... Igualmente significativo es el renacimiento, después de los siglos de aparente suspensión, del pitagorismo, no como escuela filosófica formal, sino como un culto y un estilo de vida. Se apoyaba francamente en la autoridad, no en la lógica: presentaba a Pitágoras como un sabio inspirado...<sup>4</sup>

El esquema histórico aquí evocado resulta impresionante y falso a la vez. Un aspecto que el lector puede fácilmente pasar por alto en la lista de rasgos que caracterizan el neopitagorismo —un culto y un estilo de vida y no una mera escuela, confianza en la autoridad y no en la lógica, presentación de Pitágoras como un sabio inspirado— es que todas estas características son válidas para el pitagorismo del siglo V a.C.<sup>5</sup> Tropezamos con el mismo problema cuando pasamos a la descripción del pitagorismo por parte de otro crítico influyente. Festugière ha recalcado que

en su aversión hacia el conocimiento teórico y la ciencia pura, y quizá también como consecuencia de la relajación de la moral del momento... la filosofía se transformó en apocalipsis, en revelación. El sabio dispensa oráculos. La gente ya no quería comprender: sólo tenía fe;

y puso punto final a este melodrama histórico sobre el último siglo pre-cristiano dibujando la facultad de la razón «yaciendo en ruinas». <sup>6</sup> Nada se nos dice acerca de la profunda afinidad entre el primer pitagorismo y la literatura oracular; de la fama que la casa del propio Pitágoras poseía como «morada de misterios»; de la importancia fundamental para los primeros pitagóricos de preceptos rituales o *akousmata*, «que no deben ser comprendidos sino simplemente obedecidos»; o del hecho de que cuando los pi-

tagóricos del siglo v empezaron a construir su tradición de sabiduría revelada, tendieron a buscar ayuda en la intuición, imaginación y mitología y no en la facultad denominada razón.<sup>7</sup> Nada se nos dice tampoco sobre el hecho de que Empédocles presentara sus doctrinas habitualmente en forma de revelación divina; que representara perfectamente la figura «del sabio que dispensa oráculos»; que incluso presentara su propia doctrina cosmológica como si se tratara de un oráculo; o que esperara que su auditorio aceptara y absorbiera su doctrinas sin cuestionarlas o ponerlas en duda.<sup>8</sup> Como Delatte y Dodds, Festugière sólo ha explicado una parte de la historia; los hechos han sido reorganizados, simplificados y subordinados a un esquema histórico preconcebido.

La misma tendencia hacia la simplificación reaparece, de manera alarmante, a propósito de los criterios cronológicos. Para Burkert, la producción de textos atribuidos a Pitágoras o a sus seguidores durante el «espacio» de trescientos años que medió entre el pitagorismo y el neopitagorismo trae consigo una conclusión «paradójica»: textos pitagóricos pero ningún pitagórico.<sup>9</sup> Sin embargo, ante la falta de pruebas que demuestren lo contrario, debe suponerse que autores de textos que pretendían ser pitagóricos habrían tenido inclinación hacia el pitagorismo y muy probablemente se habrían considerado a sí mismos parte de la tradición pitagórica. Como Nock ha señalado,

en la Antigüedad, los textos apócrifos provienen en general de ambientes ligados a su supuesto origen... Si nuestros textos pitagóricos apócrifos no fueron redactados por autores de lengua doria residentes en Italia, son obra de hombres que habrían asegurado ser los sucesores de aquéllos.<sup>10</sup>

Tachar los textos de estos autores de meras «ficciones literarias», que no poseían significado alguno como creencia o estilo de vida,<sup>11</sup> no es sólo arbitrario, sino que supone

también —como enseguida veremos— tratar de manera excesivamente general el concepto de pitagorismo en época preplatónica. De hecho, la idea de una mera «ficción literaria» no puede explicarse por sí misma y, sobre todo, recuerda a tendencias modernas restrictivas que consideran el texto literario como algo totalmente independiente de su contexto social.<sup>12</sup> En este tipo de temas debemos aprender, desde luego, nuestra lección allá donde se presente. Cuando Burkert expuso sus ideas acerca de la literatura pitagórica apócrifa, también era habitual tachar el corpus hermético de mera «ficción literaria».<sup>13</sup> Pero nuevos hallazgos, sobre todo los textos descubiertos cerca de Nag Hammadi, han puesto de manifiesto que incluso los textos herméticos más raros no son sino el producto de círculos de gentes pertenecientes a una tradición viva que contaba con sus propias prácticas de culto y estilo de vida.<sup>14</sup> Las comparaciones entre los textos pitagóricos y los textos herméticos son ciertamente instructivas. Ambas literaturas son consideradas «falsificaciones»: escritos atribuidos a influyentes autoridades espirituales de la Antigüedad.<sup>15</sup> Se dan muchas semejanzas formales, y algunas coincidencias en el contenido, entre la literatura apócrifa pitagórica y la hermética.<sup>16</sup> E incluso la manera como la crítica y la filología modernas las han tratado es idéntica. En ambos casos, reducirlas a meras «ficciones literarias» constituía una reacción, comprensible pero desafortunada, a la tendencia por parte de determinados estudiosos de principios del siglo xx a dibujar panoramas sospechosamente armónicos de «congregaciones» herméticas y «pequeños conventos» neopitagóricos, ambos con colores manifiestamente cristianos.<sup>17</sup>

Otro aspecto que merece ser tenido en cuenta cuando consideramos la aparente falta de pruebas que demuestren continuidad de prácticas religiosas o místicas, es el peligro que supone formular argumentaciones *ex silentio*.<sup>18</sup> También aquí Burkert no hizo sino presentar una caricatura de la

situación al concluir que la falta de pruebas arqueológicas que demostraran la existencia de «pequeños conventos» o «monasterios» pitagóricos en, por ejemplo, el Egipto helenístico bastaba para indicar la inexistencia en este caso de una tradición pitagórica continua. De hecho, tal como ya se ha mencionado, la idea de monasterios pitagóricos no es sino una fantasía romántica soñada por Max Wellmann en los años veinte del pasado siglo.<sup>19</sup> Por otra parte, cuando examinamos las pruebas reales, es obvio que, al menos hasta el siglo IV a.C., los círculos pitagóricos tendieron a ser muy pequeños, ocupando a veces no más de una sola casa; y desde luego no se trataba del tipo de comunidad proclive a anunciarse a sí mismos en restos arqueológicos de cualquier tipo.<sup>20</sup> Es fácil entender el por qué de esta predilección por una disposición social de esta naturaleza. Con la dispersión de los pitagóricos a mediados del siglo V a.C., como resultado de los ataques y opresión de que fueron víctimas en el sur de Italia, era inevitable que las comunidades que se habían constituido hasta entonces se desmembraran y que, hasta cierto punto, pasaran a la clandestinidad. Como resultado de todo ello, cualquier relato histórico que contemple la transmisión de ideas pitagóricas de generación en generación, incluso de manera modesta, debe ser considerado con seriedad, más aún porque sabemos que este método de transmisión data del período clásico del pitagorismo.<sup>21</sup> El punto de vista de Cumont y de otros estudiosos, según el cual el pitagorismo, lejos de extinguirse, continuó llevando una existencia más o menos «clandestina» en el sur de Italia bajo dominio romano, resulta ciertamente cabal. Más importante aún: ha sido corroborado por hallazgos arqueológicos recientes.<sup>22</sup>

Pasemos ahora a la cuestión relativa al momento en que se supone que el pitagorismo original se extinguió: en la década de 360 a.C., según el famoso y muy influyente testimonio de Aristóxeno, quien aseguraba haber conocido al «último» pitagórico.<sup>23</sup> Sin embargo, aceptar ciegamente

las palabras de éste como si se tratara de una verdad histórica es, como mínimo, pecar de ingenuos. En general, no hay que estar muy familiarizado con las pruebas al respecto para darse cuenta del gusto que Aristóxeno demuestra por reescribir la historia. Para él, escribir historia es una tarea creativa. No pocas veces opta por alterar la cronología de los hechos históricos, en particular cuando aborda la historia del pitagorismo.<sup>24</sup> En este caso concreto, su afirmación de que conoció al «último» de los pitagóricos es abiertamente polémica y manifiestamente falsa. Por un lado, esta afirmación formaba parte integral de una estrategia por él diseñada y dirigida a hacer que su propia visión de la tradición pitagórica –visión altamente heterodoxa e idiosincrásica– pareciera verosímil, simplemente eliminando a aquellos que le podían contradecir y minándoles el terreno. Por otra parte, sabemos que el pitagorismo y los pitagóricos siguieron vivos –en Atenas y en muchos otros lugares– a pesar de las afirmaciones y declaraciones de Aristóxeno. La verdadera historia fue entendida correctamente por el propio Burkert, y así lo explicó con suma claridad en otro contexto.<sup>25</sup>

A propósito de Aristóxeno, cabe también advertir la manera en que sus palabras ayudan a arrojar luz sobre otro tema. Su testimonio muestra cómo, por aquella época, se había producido un claro cisma entre los llamados *akousmatikoi* –fielmente adheridos a la tradición pitagórica– y aquellos que, como los *mathematikoi*, destacaban por poseer una mayor sofisticación, toda vez que recalcan la importancia del conocimiento interno hasta el punto de prescindir de determinadas prácticas rituales. Esta segunda corriente se remonta claramente a época anterior a Platón y está presente ya en hombres como Filolao y Arquitas: gentes cuyo interés por la alegorización del mito y el saber pitagórico contribuyó a desviar la atención de aspectos más literales. En otras palabras, ya durante las décadas finales del siglo v a.C., en algunos círculos la condición pitagórica

era, más que un «estilo de vida» basado en prácticas rituales y abstinencias, una cuestión de conocimiento interno.<sup>26</sup> Dicha situación determina evidentemente nuestros juicios acerca de los autores de los textos apócrifos de inspiración pitagórica más tardíos: no tiene ningún sentido aplicarles los criterios que ni siquiera cabe aplicar a algunos de los pitagóricos anteriores más conspicuos.

Si el testimonio de Aristóxeno a propósito de la desaparición del pitagorismo en el siglo IV carece de valor por subjetivo y personal, tampoco resultan útiles las palabras de Cicerón acerca de un supuesto renacimiento al cabo de trescientos años.<sup>27</sup> Y no resultan útiles por la misma razón. Al igual que Aristóxeno, que aseguraba haber conocido personalmente al «último» de los pitagóricos, Cicerón atribuye el «renacer» del pitagorismo en Roma a un buen amigo suyo, Nigidio Fígulo: sorprendente y sospechosa coincidencia dado el carácter vanidoso de Cicerón y el gusto que a menudo exhibía por ser el centro de atención de todo. Tal era su vanidad que llegó a admitir que, en sus descripciones de detalles o acontecimientos históricos, muchas veces dejaba volar la imaginación.<sup>28</sup> Para Cicerón, la verdad no era un fin en sí mismo, ni constituía obstáculo alguno; toda exageración era poca cuando el objetivo era asegurarse un lugar en los anales de la historia y «disfrutar de mi pequeña dosis de gloria».<sup>29</sup> Además, si leemos con atención las palabras de Cicerón a propósito de Nigidio, advertimos cómo incluso él mismo, con toda su pompa y retórica, se ve en la obligación de matizar sus afirmaciones. Cicerón no presenta el «renacimiento» del pitagorismo a manos de Nigidio como un hecho, sino simplemente como una opinión propia. Las expresiones que Cicerón emplea para ello sugieren también que la famosa «extinción» del pitagorismo antiguo a la que el orador romano hace referencia no fue tan general o absoluta como se ha supuesto normalmente.<sup>30</sup> Probablemente el primer sorprendido ante el crédito dado a sus palabras habría sido el propio

Cicerón. Al fin y al cabo, su referencia a Nigidio aparece en los primeros párrafos de un encomio, género en el que la exageración de los hechos, combinada con el respeto a las formas de expresión retórica, era prácticamente obligatoria.<sup>31</sup> Ello no impide que podamos extraer algún fruto de la afirmación ciceroniana. Al contrario, las palabras de Cicerón nos ayudan a deducir que Nigidio tuvo un papel importante a la hora de diseminar los preceptos del Pitagorismo en el ámbito romano, en particular entre los círculos acomodados en los que Cicerón se movía; pero nada más.

Bastante después de Aristóxeno, y en el siglo que precede la actividad de Cicerón y Nigidio, encontramos a Bolo de Mendes, autor procedente del delta del Nilo y del que sabemos muy poco, por más que la escasa información de que disponemos sea especialmente significativa. Por un lado, las pruebas parecen sugerir que Bolo desempeñó un importante papel como transmisor de tradiciones pitagóricas, sobre todo de historias milagrosas acerca de los taumaturgos de la Antigüedad —historias en las que destaca especialmente Pitágoras (y detalles como su muslo de oro).

Bolo produjo, además, un puñado de obras muy estrechamente ligadas a la literatura pseudo-pitagórica que hemos examinado anteriormente. Por otra parte, Bolo, según parece, fue una figura crucial en el posterior desarrollo de la alquimia en el mundo greco-egipcio, y no hay duda alguna de que a su poderosa influencia se deben las primeras coincidencias entre pitagorismo y alquimia. La obra de Bolo guarda también una estrecha relación con el mundo de los papiros de magia, sobre todo a propósito de materias como los oráculos de sueños y la adivinación. Su posición en cuanto mediador entre las primeras tradiciones pitagóricas y la magia de los papiros más tardíos es, desde luego, sumamente importante a la luz de las pruebas ya advertidas que ponen de manifiesto la existencia de numerosas semejanzas entre el primer pitagorismo y la magia greco-

egipcia —y que, además, dan fe de la transmisión efectiva del saber pitagórico en Egipto.<sup>32</sup>

Han surgido no pocos problemas a la hora de clasificar a Bolo. En la *Suda* se le da el nombre de «pitagórico», pero en otros textos el adjetivo empleado es el de «democriteo».<sup>33</sup> Para explicar la aparente contradicción, la crítica ha optado por restar importancia a la referencia de la *Suda*, aduciendo que, en la Antigüedad tardía, el término «pitagórico» era un sinónimo de «esotérico» u «ocultista». Así las cosas, la etiqueta «democriteo» sería la realmente válida.<sup>34</sup> Dicha afirmación es incorrecta por varias razones. En primer lugar, no es cierto que en la Antigüedad tardía el término «pitagórico» hubiera devenido sinónimo de esotérico u ocultista: la palabra denomina siempre a una persona que, como mínimo, era consciente de poseer estrecha afinidad con Pitágoras y la tradición pitagórica.<sup>35</sup> En segundo lugar, el calificativo «pitagórico» atribuido a Bolo en la *Suda* no debe separarse de su papel como transmisor de tradiciones pitagóricas, o de las afinidades existentes entre sus propios escritos y la literatura pseudo-pitagórica. En tercer lugar, el título «democriteo» tiene claramente que ver con el hecho de que, en algunas de sus obras (pero sólo en algunas), Bolo intentó conferir mayor autoridad a sus ideas poniéndolas en boca de Demócrito.<sup>36</sup>

Por último, aunque de gran importancia, hay un aspecto que resulta básico pero cuya relevancia respecto a Bolo ha sido pasada por alto. Desde fecha muy temprana, e incluso en vida del propio Demócrito, existía ya una tradición que ligaba a Demócrito con el pitagorismo y que incluso asignaba a Demócrito maestros pitagóricos. Es muy probable que dicha tradición posea una base histórica.<sup>37</sup> Además, tan pronto como dejamos a un lado la distinción, anacrónica e inadecuada, entre un Demócrito «racional» y los «místicos» pitagóricos, resulta evidente que aquellas ideas que acercaban al Demócrito histórico al pitagorismo de su tiempo eran el interés que ambas partes compartían

por la relación entre constitución física, estilo de vida y ética, y, en particular, la tendencia tanto de Demócrito como de los presocráticos a asociar filosofía con medicina y terapéutica.<sup>38</sup> Esta síntesis nos ayuda a explicar por qué, en fuentes más tardías, aparecen enumerados juntos no sólo Pitágoras y Demócrito, sino también Pitágoras, Demócrito y Empédocles como expertos en materia médica —y en particular en el uso de las plantas con fines curativos—. <sup>39</sup> En resumen, es un error muy grave tratar los títulos «demócriteo» y «pitagórico» empleados por Bolo como si fueran términos incompatibles. Al contrario, a la vista de las tradiciones heredadas por Bolo, el primer título tendería de hecho a apuntar al segundo.

Lejos de presentar un problema, la aparente ambigüedad en el estatus de Bolo condiciona nuestro conocimiento del pitagorismo en la Antigüedad. Nos tropezamos con problemas análogos en casos similares. Consideremos, por ejemplo, el caso de Numenio de Apamea, al que algunos autores antiguos califican de platónico, y otros de pitagórico. Ambas descripciones resultan apropiadas: Numenio se vio a sí mismo como continuador de la tradición pitagórica y como defensor de la filosofía platónica más pura, contra lo que él consideraba el excesivo intelectualismo de la Academia más tardía.<sup>40</sup> Y también en este caso, como ocurre con Demócrito y el pitagorismo en el caso de Bolo, la confluencia de pitagorismo y platonismo se justificaba históricamente. Por un lado, tal como hemos visto, Numenio acertaba plenamente en su percepción de las deudas platónicas —y de la primera Academia— para con el primer pitagorismo; mientras que, por otra parte, es posible todavía detectar el modo en que los primeros filósofos platónicos intentaron hacer pasar sus enseñanzas como pitagóricas.<sup>41</sup> Es importante no interpretar equivocadamente esta segunda idea. Convertir la reinterpretación platonizante del pitagorismo en una aberración del «verdadero» y «puro» pitagorismo preplatónico supone pasar por alto un hecho esencial, a saber,

que el pitagorismo –también antes de Platón– estuvo sujeto a cambios y reformulaciones constantes, incorporando continuamente nuevos desarrollos, nuevas tendencias y nuevas ideas.<sup>42</sup> La platonización del pitagorismo en el seno de la primera Academia no fue sino una evolución natural de este proceso y no una desviación radical.

Estas ideas nos exigen abordar un aspecto incluso más importante que ha sido pasado por alto al querer ver en el movimiento pitagórico un fenómeno cerrado. Los «neopitagóricos» del siglo I a.C. en adelante eran enemigos de toda ortodoxia y se distinguieron por su celoso individualismo.<sup>43</sup> Pero ¿es cierto –tal como tantas veces se ha dicho o dado a entender– que a este respecto el neopitagorismo difirió esencialmente del primer pitagorismo? Una vez más, las pruebas parecen indicar la existencia de semejanzas y continuidades subyacentes entre el primer pitagorismo y el neopitagorismo, sin que entre ambos hubiera, en cambio, diferencias de peso. Sobre todo a finales del siglo V a.C. y en la centuria siguiente, el pitagorismo se caracterizó, como hemos visto, por un marcado individualismo y heterodoxia. Que un pitagórico contradijera a Pitágoras no era en absoluto excepcional, pues se primaba la contribución creativa y original. Incluso las ideas más fundamentales podían cuestionarse y reinterpretarse. Desde este punto de vista, la famosa distinción entre *akousmatikoi* y *mathematikoi* no sólo puede explicarse, sino también predecirse.<sup>44</sup>

Las consecuencias de dicha situación rara vez han sido advertidas, no digamos entendidas correctamente. El deseo de reducirlo todo a simples clasificaciones ha borrado la fluidez y complejidad de lo que sucedió en realidad. Lejos de ser monopolio de la filología moderna, este deseo de orden y limpieza es, hasta cierto punto, un reflejo de la fácil esquematización adoptada por los autores y biógrafos de la Antigüedad. Cuando nos abrimos paso entre generalizaciones de este tipo, una y otra vez nos encontramos con pitagóricos que imparten doctrina a personas sumamente crea-

tivas que, a su vez, puede decirse que perpetúan aspectos de la tradición pitagórica en sus propios escritos, pero a los que no es fácil aplicar el calificativo de «pitagóricos». Tal es el caso de Parménides, de Empédocles y de Platón.<sup>45</sup> Hubo escritores en la Antigüedad que aceptaron el reto que suponían fenómenos de difícil clasificación —y lo hicieron con gusto—. Excluyeron a Empédocles y Platón de los círculos pitagóricos por haber «robado doctrinas» (λογοκλοπία) y haberlas revelado en sus escritos.<sup>46</sup> La cruda ficción de dichas historias resulta, sin embargo, aparente. En parte son el resultado de una actitud marcadamente hostil por parte de los biógrafos griegos hacia la filosofía y los filósofos en general. Y en parte se basan en la incapacidad de aquéllos para entender cómo alguien pudo publicar escritos que pudieran guardar alguna relación con la doctrina pitagórica, caracterizada por su profundo secretismo: la tendencia empedoclea a ocultar el verdadero significado de sus palabras bajo enigmas, y la capacidad, casi diplomática, de Platón para guardar silencio sobre temas clave, eran rasgos excesivamente sutiles que apenas podían atraer la atención que merecían.<sup>47</sup> Ciertamente, en el caso de Platón, podemos estar seguros de que la verdad acerca de su relación con los pitagóricos que le inspiraron y guiaron era mucho más compleja de lo que las historias sobre plagios y destierros insinúan.<sup>48</sup>

Esta relajación, esta flexibilidad, este desdibujarse del pitagorismo es, al fin y al cabo, un reflejo de Pitágoras y una meditación sobre el propio filósofo. A menudo olvidamos que Pitágoras era coleccionista: un coleccionista de ideas, un coleccionista de tradiciones. Así se nos lo presenta en las fuentes más antiguas,<sup>49</sup> y así es como debemos acercarnos a él —y a sus sucesores también—. Sólo de este modo podremos empezar a entender el extraordinario abanico de influencias y diversidad de componentes que conformaron el pitagorismo durante los primeros ciento cincuenta años de su existencia. Mencionemos sólo algunos ejemplos al respecto: adaptación de material matemático y astrológico

procedente de Babilonia; incorporación de prácticas e ideas que proceden de rituales de incubación griegos; adaptación de tradiciones de misterios procedentes de Anatolia, de Creta y de Egipto, sin olvidarnos del sur de Italia y de Sicilia.<sup>50</sup> Incluso la transposición, aparentemente innovadora, por parte de Pitágoras, de tradiciones médicas jónicas a Crotona, en el sur de Italia, o su interés por la relación entre curación y dieta, si los examinamos con mayor atención, resultan ser mucho menos innovadores de lo que pudiera pensarse.<sup>51</sup> Con ello no deseamos minimizar la inmensa importancia de Pitágoras, o negar su originalidad en varios aspectos; pero lo expuesto un poco más arriba da a entender que, desde el principio, el pitagorismo contó en la figura de su fundador con un paradigma para la interacción con otras tradiciones religiosas, cosmológicas o médicas, de las que tomó elementos prestados y a las que también contribuyó. Si el pitagorismo quería preservar su identidad, resulta un elemento esencial la teoría y práctica esotérica, pero las fronteras con otros movimientos, tendencias, tradiciones y determinados individuos quedaron, de una u otra manera, siempre abiertas. El término «eclecticismo» no pudo haber tenido —para los pitagóricos más influyentes, fueran tempranos o tardíos— las connotaciones negativas que se le suponen entre la crítica.<sup>52</sup>

Al igual que las tradiciones del Próximo Oriente legaron al pitagorismo algunas de sus prácticas, ideas y formulaciones, también éste donó formulaciones, ideas y prácticas a aquél. Ya hemos visto que ello es válido para el caso de la magia (caps. 16-19). Por un lado, los primeros pitagóricos participaron activamente en el amplio mundo de la magia y el ritual de la antigua Grecia; por otra parte, aquéllos pasaron también a contribuir siglos después al mundo, incluso más amplio, de la magia greco-egipcia. Este esquema de reciprocidad nos ayuda a explicar cómo un conjuro mágico explícitamente atribuido al pitagórico Apolonio de Tiana acabó siendo incluido en los papiros de magia greco-egipcios; y por qué

otro pitagórico, Anaxilao de Larisa, influyó en la praxis mágica de la Antigüedad tardía.<sup>53</sup> Ejemplos de este tipo han llevado incluso a algunos estudiosos a sugerir que uno o varios pitagóricos conformaron y codificaron el corpus de papiros de magia greco-egipcia.<sup>54</sup> Sin embargo, dicha hipótesis exagera tanto la unidad literaria de los papiros de magia como el grado de influencia pitagórica.<sup>55</sup> Lo cierto, no obstante, es que los pitagóricos determinaron de alguna manera la evolución de la tradición mágica porque formaban parte de ella, no porque estuvieran al frente de dicha tradición. A este respecto Luciano nos presenta un cuadro bastante significativo y hasta cierto punto simbólico cuando retrata literariamente a un tal Arignoto, pitagórico, mago y discípulo en artes ocultas de un ilustre mago-sacerdote egipcio de nombre Pacrates, que apenas hablaba el griego, involucrado en las tradiciones religiosas de su tierra, y al que se alude de forma independiente en los papiros de magia.<sup>56</sup> En el entramado de relaciones entre el pitagorismo y la magia greco-egipcia, los pitagóricos ejercieron influencias y, a su vez, fueron objeto de ellas; enseñaron y aprendieron. El pitagorismo se envolvió de otras tradiciones y éstas a su vez fueron permeables a aquél.

Esta relajación y flexibilidad en las relaciones del pitagorismo con otras tradiciones aparentemente diferentes se manifiestan claramente en su vinculación con el hermetismo y los textos herméticos. Ya se han citado algunos ejemplos de esta conexión. Por una parte, se ha prestado suficiente atención al paso de tradiciones italianas, sicilianas y más o menos específicamente pitagóricas a Egipto, y particularmente a los papiros de magia greco-egipcios. Por otro lado, en los últimos años la crítica ha demostrado la estrecha relación existente entre los escritos comúnmente adscritos a Hermes Trismegisto —que son un claro producto de la cultura griega presente en Egipto— y los papiros de magia.<sup>57</sup> En apariencia, el pitagorismo y el hermetismo son dos movimientos bien distintos y diferentes: el primero

reconoce su origen en Pitágoras, el segundo en Hermes. Pero, tal como hemos observado un poco más arriba, hubo momentos en que las coincidencias entre ambos tanto en intereses como en preocupaciones fueron enormes. En cierta medida, podemos afirmar que pitagóricos y herméticos compartieron fuentes, tanto orales como literarias, en cuanto a ideas e inspiración. Y, sin embargo, como en el caso de los papiros de magia greco-egipcios, debemos contemplar también el paso de tradiciones pitagóricas al pensamiento hermético, si bien esta opción pudiera parecer problemática al plantear dificultades de categorización; no obstante, es importante tener en cuenta que la posibilidad de que incluso el saber más esotérico pasara de una tradición a otra está perfectamente documentado en la Antigüedad –incluso en casos en que la actitud exotérica de una tradición hacia la otra era de abierta hostilidad–.<sup>58</sup> Con ello volvemos a una idea fundamental demostrada ya por Burkert: a diferencia del cristianismo, estricto y exclusivo, las tradiciones de misterios paganos se toleraron mutuamente, fomentaron un cierto sentido individualista en sus iniciados antes que imponerles un sentido de identidad de grupo, y, como regla general, permitieron diversidad de alianza incluso entre los sacerdotes y organizadores.<sup>59</sup>

El mundo religioso de la Antigüedad era fluido y abierto. Resulta irónico que una de las consecuencias de esta apertura es que, al considerar la supervivencia del pitagorismo, no debemos limitarnos únicamente al movimiento «neopitagórico», sino que debemos tener en cuenta también el hermetismo. Lo mismo vale –era casi de esperar– para Empédocles. A principios del siglo pasado, Eduard Norden recalcó la notable semejanza –no sólo en ideas, sino también en el modo en que estas ideas están formuladas– entre Empédocles y los textos herméticos; el propio Norden era claramente consciente de que los ejemplos presentados no eran más que la punta de un iceberg.<sup>60</sup> Sin embargo, pese a su importancia, las observaciones de Norden parecen

haber caído en saco roto; o podríamos decir también, si prefiriéramos ser un poco cínicos, que han caído en saco roto debido precisamente a su importancia. De hecho, las semejanzas en cuestión apuntan —como veremos enseguida— no sólo a un depósito común de banalidades literarias, sino a una continuidad —más profunda e importante— de ideas, tradiciones y maneras de afrontar la vida. El hecho de que esta continuidad atraviese las fronteras confesionales y nacionales y que, como consecuencia, «resulte tan confusa para aquellos estudiosos que buscan sistematizaciones ordenadas»,<sup>61</sup> es razón de más para tomárnosla seriamente y no dejar a un lado las pruebas como si nunca hubieran existido.

## NOTAS

1. Burkert (1961), 226-246, (1982), 22, 189 n. 1905.
2. Delatte 41 (cf. 43).
3. R. M. Wenley en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edimburgo, 1908-1926), ix. 320.
4. Dodds 247.
5. Culto: capítulos 10-12, 17-19. Estilo de vida: Pl. *Rep.* 600b, Rohde 374-376, Burkert 84, 96 n. 55, 190-192, 203-205, 240, 292-293. Confianza en la autoridad de Pitágoras: *ibid.* 91, 135; capítulo 12 con n. 53; y cf. Delatte (1915), 95-96.
6. Festugière (1981), 74-77, 77 n. 2.
7. Primer pitagorismo, revelación y oráculos: Pl. *Phlb.* 16c, Arist. fr. 191, Aristox. fr. 15 con Mehrli *ad loc.*, Burkert 91, 141-3, 149. «Morada de misterios»: Timeo, *FGrH* 566 F131, Burkert 143 con n. 128, 155, 159. Construcciones del siglo V: más arriba, capítulos 8-13. Para la cita acerca de los *akousmata*, véase Burkert 178.
9. Revelación divina: B23.11, 112-114, 124. Oráculos: B112.10-11 (capítulo 15 n. 7). Poema cosmológico como oráculo: B15.1, Arist. *Rh.* 1407<sup>a</sup>31-37 = Emp. A25b, capítulo 4 con n. 26, capítulo 2 con n. 21. Recepción de sus doctrinas: capítulo 15 y n. 48. Festugière menciona en una nota al pie que, según Apolonio de Tiana, Empédocles había devenido un dios, pero no añade que el propio Empédocles ya lo había dicho de sí mismo (*óp. cit.* 82 n. 2; más arriba, capítulo 15 n. 7); sobre Apolonio y la tradición del primer pitagorismo, véase capítulo 17 nn. 10, 90, capítulo 19 con n. 14. Las falacias que subyacen a la distinción de Festugière entre creencia o fe y conocimiento las pone de manifiesto Phillips, 2697-2711.
9. (1961), 234.
10. Nock, ii. 523-524. Cf. también Morton Smith y H. Thesleff en *EE* xviii. 92, 95; y las observaciones de Fowden, 95-96, 186-188.
11. Burkert, *loc. cit.*
12. La alusión de Burkert al ejemplo de Johann Valentin Andreas y los rosicrucianos (*ibid.* 234-235) no es demasiado afortunada, y si algo demuestra, es precisamente lo contrario. Véanse los trabajos publicados en *Das Erbe des Christian Rosenkreuz: Vorträge... des Amsterdamer Symposiums 18.-20. November 1986* (Amsterdam, 1988).
13. Cf. sobre todo Festugière (1950), 309 («ficciones literarias»), con las observaciones de J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, ii (Quebec, 1982), 24.
14. Kingsley (1993b), 19 con n. 73.
15. *Ibid.* 23; Fowden 186-188, 199-200.
16. Así, por ejemplo, los «libros de plantas», que enumeran las pro-

piedades mágicas y curativas de ciertas plantas y hierbas: Thesleff (1961), 174-177 y (1961), 14 s.v. Klemporos, 15 s.v. Licón, 20-21 (Περὶ συγκίλλης, *De los efectos de las plantas*); Wellmann 34-36 y (1934), 1-5; F. Pfister, *RE* xix. 1448-1449 (con referencias también a estos papiros de magia); Festugière (1950), 137-216; Burkert (1961), 232-3, 239. Para contactos a un nivel más «filosófico» cf., por ejemplo, en *EH* xviii. 51-52; más arriba, capítulo 11 con nn. 9, 11. Sobre la relación entre textos herméticos «técnicos» y «filosóficos», véase Kingsley (1993b), 18-19 con n. 71.

17. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig, 1904), 248 con las críticas de Festugière (1950), 81-84, (1949), 32 (aunque debe advertirse que el propio Reitzenstein no empleó nunca el término «iglesia»); Wellmann, *Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, i (Berlín, 1928), 6, con las críticas de Burkert, (1961), 233-234. Adviértase también la reacción casi simultánea a la idea de una «iglesia» órfica única: también aquí la reacción fue demasiado lejos (capítulo 10 con las referencias en nn. 21, 23).

18. Cf. las observaciones de E. R. Goodenough, *By Light, Light* (New Haven, Conn., 1935), 17.

19. Burkert y Wellmann, *loc. cit.*

20. Véase Burkert, (1982), 16-17, sobre la historia de Damón y Fintias (Aristox. fr. 31); también *ibid.* 16 con n. 74, sobre el principio de ayuda financiera. De igual modo, entre los «neopitagóricos», Nigidio Fígulo pudo haber presidido un grupo de pitagóricos en Roma; pero Anaxilao de Larisa, por mencionar sólo una persona, era un pitagórico bastante solitario (*ibid.* 189 n. 105). Véase además más abajo, con n. 43 sobre el individualismo neopitagórico.

21. Para un gráfico ejemplo, véase *Iam. VP* 252-253, esp. 253. El pasaje guarda notable semejanza con la carta apócrifa de Lisis (Burkert 98 n. 5, Cassio 137); para el texto de la carta y observaciones al respecto, cf. A. Städele, *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagorer* (Meisenheim am Glan, 1980), 154-159, 203-251, Wilson 19-20. Sobre la antigüedad de dichos métodos de transmisión tan restrictivos, véase Burkert 179-180 y (1982), 19 con n. 96; más arriba, capítulo 15 con nn. 12-13.

22. Fabbri y Trotta, *passim*. Sobre la relación entre los descubrimientos en Velia y el pitagorismo, cf. G. Pugliese Carratelli, *PP* 18 (1963), 285-286, Burkert (1969), 22, 28; para la cronología, Fabbri y Trotta 72-73, 76, y esp. V. Nutton, *PP* 25 (1970), 212. Para anteriores puntos de vista acerca de la continuidad de la tradición pitagórica en Italia, cf. por ejemplo Nock, ii. 621; Cumont 151. Zuntz llegó a la misma conclusión basándose en las laminillas de oro del sur de Italia (338 n. 6).

23. D. L. 8.46 = Aristox. fr. 19; *Iam. VP* 251 = fr. 18; Diod. 15.76.4; Burkert 200, y (1961), 226 con n. 1.

24. Kingsley (1990), 261-262, cf. 252-253.

25. Burkert 107, 198-205 (cf. Méautis 9-10). Véase también Burkert (1989), 210-11.

26. Para la dicotomía *akousmatikoi* – *mathematikoi*, véase el útil resumen de Burkert, 166-208. Sobre aplicaciones literales de precisas instrucciones, o *akousmata*, como el equivalente a llevar «la vida pitagórica» cf. *ibid.* 180-183, 190-191, 204-205; sobre la posibilidad de evitar los *akousmata* por medio de su interpretación alegórica, 173-176. Sobre la evolución de la alegoría pitagórica antes de Platón, véanse más arriba, caps. 9-10, especialmente capítulo 10 n. 48.

27. *Timaeus* 1.1 (Liuzzi 20 § VI); Burkert (1961), 226.

28. Cf. *Fam.* 5.12.3 («Así que te ruego encarecidamente una y otra vez que adornes mis acciones a un nivel incluso mayor del que crees oportuno y de que no tengas en cuenta para nada las leyes de la historia»); sobre la amistad de Cicerón con Nigidio, véase *Fam.* 4.13 (Liuzzi 18-20 § V).

29. *Fam.* 5.12.3, 7, 9.

30. *Timaeus*, *loc. cit.* («Así creo [*iudico*] que, después de aquellos ilustres pitagóricos, cuya doctrina estaba hasta cierto punto extinguida [*extincta est quodam modo*], vivió uno que la pudo renovar». *Extincta est quodam modo* no significa «fue extinguida de un modo u otro» (Dillon 117), sino «estaba hasta cierto punto extinguida».

31. Véase a propósito Della Casa 38-45, quien concluye acertadamente que, en el encomio al principio del *Timeo*, Cicerón afirma cosas que «no deben ser juzgadas a la luz de la verdad»; e *ibid.* 37 n. 2, donde Della Casa advierte que el encomio ciceroniano de Nigidio al principio de su propia versión del *Timeo* no es sino una habilidosa imitación del encomio platónico de Timeo en *Tim.* 20a. Cf. también Liuzzi 78-79.

32. Para referencias bibliográficas más completas sobre los temas tratados en este párrafo, véase Kingsley (1994c), § II.

33. Pitagórico: *Suda*, s.v. Βῶλος Μενδήσιος. Democriteo: Schol. Nicandro, *Theriaca* 764, Esteban de Bizancio, s.v. Ἀψυρθος, y cf. *Suda* s.v. Βῶλος Δημόκριτος (probablemente se debe mantener como anomalía y no enmendar por Δημοκρι(τ)ειος). No hay duda de que los dos artículos de la *Suda* se refieren a la misma persona: Weidlich 17, J. H. Waszink en *Reallexicon für Antike und Christentum*, ii (1954), 502, Kingsley (1994c), nn. 27, 42.

34. Kroll 230-231; Burkert (1961), 233-234; Halleux (1981), 63-64.

35. En defensa de la acepción más vaga de la palabra, Burkert (*óp. cit.* 234) invocó el testimonio de Plinio, quien, en su *Historia Natural*, alude a un rey ficticio, el egipcio Nechepso, y a su sumo sacerdote Petoris, a los que califica de «pitagóricos». Pero se trata claramente de un error: el texto en cuestión, en el que Plinio enumera las fuentes del libro segundo de su

*Historia Natural*, debe ser leído *Sosigene, Petosiri, Nechepso Pythagoricis, Posidonio* («a Sosígenes, Petosiris, Nechepso, los Pitagóricos, Posidonio») y no, como consta en varias ediciones de la obra, *Sosigene, Petosiri Nechepso, Pythagoricis, Posidonio* («a Sosígenes, Petosiris y Nechepso Pitagóricos, y Posidonio»). Para los pitagóricos en cuestión, cf. Plin. *HN* 2.6.20.84, y consúltese también la clara mención de Petosiris y Nechepso –sin Pitagóricos– en la lista de autores empleados para el libro 7 de su *Historia Natural*. Para el caso, también citado por Burkert, de Esquilo, al que también se lo califica de «pitagórico» (Cic. *Tusc.* 2.23 = Aesch. Test. 159), véase W. Röscher, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos* (Meisenheim am Glan, 1970), 25-37, M. Griffith en R. D. Dawe et al. (eds.), *Dionysiaca* (Cambridge, 1978), 109-111, 129-131. La afirmación de Kroll, según la cual en época romana la palabra «pitagórico» había pasado ya a significar «ocultista» o «mago», queda contradicha por Schol. Bobiensia a Cic. *In Vatinius* 6.1 (Liuzzi 9.20 § VII; Della Casa 34-35, 44).

36. Kingsley (1994c), § II (*Sobre simpatías y antipatías; Cheirokmeta*).

37. Cf. Glauco de Reggio, Apolodoro de Cizico y Trasilo ap. D. L. 9.38, Duris, *FGrH* 76 F 23, Trasilo ap. D. L. 9.46 (Demócrito escribió un libro sobre Pitágoras); E. Zeller, *Kleine Schriften*, I (Berlín, 1910), 470-471, Burkert 110 n. 2, 147 y n. 146, 215 y nn. 25-26, 228-229, 259 y n. 101, 289-290, 292, H. Steckel, *RE Suppl.* xii. 199, 208-209. La importancia para Bolo de esta antigua conexión entre Demócrito y el pitagorismo es señalada por Wilson, 22.

38. Cf. especialmente F. Wehrli, *MH* 8 (1951), 55-61; también Boyancé 176-182. Burkert (292) es autor de algunas observaciones importantes acerca del «sonrojo» causado «por la relación entre Demócrito y determinados pitagóricos»: sonrojo debido a la manera como desmonta algunos de los estereotipos acerca de la filosofía presocrática.

39. Para Pitágoras y Demócrito, cf., por ejemplo, Plin. *HN* 24.99.156, 24.102.160 (el Demócrito de la *Cheirokmeta* –véase más arriba, con n. 36– era el «discípulo de los magos más diligente después de Pitágoras»); para Pitágoras, Empédocles y Demócrito, Celso, *De medicina*, proemio 7, Plin. 30.2.9).

40. Numenio, frs. 1, 7, 24-28 des Places; cf. Leemans 14-16, Puech, i. 45-47.

41. Más arriba, caps. 7-13; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geist-metaphysik* (Amsterdam, 1964), 44-56.

42. Kingsley (1990), 261 con n. 99.

43. Cf. las observaciones de Festugière (1981), 75 n. 2; H. Dörrie, *Der Kleine Pauly*, iv. 86.

44. Capítulos 8 con n. 15, 12 con n. 42, 13 con 37; Zhmud' 273-274, 279-281, y especialmente 288-289.

45. Para Parménides véase Sotion *ap.* D. L. 9,21 (DK 28 A1), con Burkert (1969), 28; para Empédocles, cf. Timeo, Neantes y Hermipo *ap.* D. L. 8,54-6 (DK 31 A1), con capítulo 10 n. 1; para Platón, más arriba, capítulos 8-10, 12-14.

46. Timeo, *FGrH* 566 F14 = D. L. 8,54, Neantes, *FGrH* 84 F26 = D.L.: 8,55; Rigino 67; y cf. Burkert 223-227, 454-455; capítulo 9 con n. 38.

47. Véanse las observaciones generales de Rigino, 67 con nn. 24, 27. Para los enigmas empedocleos, véanse capítulos 4, 23,4; y para el silencio de Platón, cf., por ejemplo, *Tim.* 55c con L. Robin, *Greek Thought* (Londres, 1928), 227, de Santillana 108-110. El silencio del *Timeo* acerca del dodecaedro debe ser entendido contra el trasfondo de la insistencia platónica en la idea de que la geometría del espacio sólo puede enseñarse de manera individual, bajo la guía personal de un maestro que es capaz de comunicar la información necesaria a su debido tiempo (*πρὸς καιρὸν*), de acuerdo con la capacidad del alma del alumno. Cf. especialmente *Leyes* 968c-e, donde Platón establece una cuidadosa distinción a este respecto entre conocimiento que no puede ser divulgado y es secreto (*ἀπόρρητα*), y conocimiento que puede ser divulgado pero sólo por quienes poseen la debida preparación para ello (*ἀπρόρρητα*); también *Rep.* 528b-c, H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg, 1959), 401. Incluso la misma idea de un sistema de educación escalonado estuvo, al menos al principio, inspirada por el encuentro entre Platón y los pitagóricos: cf. J. S. Morrison, *CQ* 52 (1958), 211-212, y también Burkert 84-92. Para el tradicional secreto en el que estaban envueltas las propiedades del dodecaedro en círculos pitagóricos anteriores a Platón, véase *ibid.* 450-451 con n. 16, 457 y n. 54, 460-461; y para el indudable trasfondo pitagórico respecto a la mención del dodecaedro en el *Timeo*, capítulo 8 con n. 17 más arriba.

48. Lloyd 159-174. Para información acerca del destierro de Hipaso por haber revelado los secretos pitagóricos, cf. Burkert 206 con n. 73, 454-462.

49. Heraclit. B40, 129; Ión de Quíos, DK 36 B4; E. Zeller y R. Mandolfo, *La filosofía de los Griegos*, i/2 (Florenia, 1938), 316-318.

50. Babilonia: A. Aaboe, *Episodes from the Early History of Mathematics* (New Haven, Conn., 1964), 39, Burkert 429, 433, 441-442, 454, Kingsley (1990), 256 n. 66, (1994f). Vale la pena destacar que, tal como Stephanie Dalley me ha advertido, la famosa tabla de oposiciones pitagórica -par/impar, derecha/izquierda, masculino/femenino, claro/oscuro, etc. (*Arist. Met.* 986<sup>a</sup>22-26; Burkert 51-52)- guarda sorprendentes semejanzas con las reglas babilonias para la interpretación y adivinación de augurios. Cf. I. Starr, *The Rituals of the Diviner* (Malibú, 1983), U. Jeyes, *Old Babylonian Extispicy* (Estambul, 1989), 51-186 y, para el primer

pitagorismo y adivinación, capítulo 18 más arriba. Para la transmisión hacia Occidente de las técnicas adivinatorias babilonias, véase también Burkert (1983); Starr, *óp. cit.*, 2. Incubación: capítulo 18. Anatolia: capítulo 15 con n. 28, capítulo 19 con nn. 15-16. Creta: Burkert 151-152; capítulo 17 n. 17. Egipto: Kingsley (1994c). Tradiciones italianas y sicilianas: Burkert 112-113 con n. 21 *ad fin*; capítulos 7-13.

51. Burkert 292-294. Cf. también 15 y n. 28 para el paso de técnicas curativas, incubatorias y oraculares desde Asia Menor al sur de Italia.

52. Cf. las observaciones de J. M. Dillon en Dillon y A. A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism»* (Berkeley, 1988), 125.

53. Apolonio: PGM XIa.1 Anaxilao: Nock, i. 188 con Kingsley (1994c) y n. 41.

54. Nock, *loc. cit.*; H. Parry, *Thelekeis* (Nueva York, 1992), p. xi n. 4. Las alusiones de Parry en otros lugares (*ibid.* 35, 42 n. 45) «a la publicación de papiros de magia griegos» durante «los primeros siglos de la Era cristiana» no sólo son simplistas, sino erróneas: es obvio que los papiros jamás «fueron publicados» como tales antes del siglo XIX.

55. Cf. capítulo 18 con las referencias en nn. 19, 31-32; y la nota anterior.

56. Luc. *Philopseudes* 29-36. Para Arignoto, cf. Dilthey 382; para Pachrates/Panocrates, PGM IV.2446, Kingsley (1993b), 13 con nn. 51-52. Para las observaciones de Arignoto en *Philopseudes* 29-30, cf. Arist. fr. 193, Iam. VP 139, 148, J. Z. Smith, *Map is not Territory* (Leiden, 1978), 201.

57. Kingsley (1993b), *passim*, con las referencias adicionales en n. 12.

58. Cf., por ejemplo, Kingsley (1992), 343-346.

59. Burkert (1987), 43-53.

60. Norden 130-133. Cf. capítulo 11 con n. 11.

61. Burkert (1987), 49.

## «NO PARA ADOCTRINAR, SINO PARA SANAR»

La figura de Bolo de Mendes resulta útil también porque plantea un problema incluso más importante. Como ya hemos advertido, los escritos de Bolo versaban, en buena medida, sobre la doctrina ocultista del principio de simpatía y antipatía en la naturaleza, y en particular sobre la aplicación práctica de tal doctrina al mundo de las plantas con fines curativos, mágicos y rituales.<sup>1</sup> La íntima relación existente entre el corpus literario de Bolo y los libros de plantas «neopitagóricos» del siglo I a.C. en adelante, así como, en determinadas circunstancias, la influencia de Bolo sobre esta literatura pitagórica más tardía, resultan innegables.<sup>2</sup>

La crítica moderna ha sido unánime a la hora de caracterizar este tipo de literatura sobre las propiedades curativas y mágicas de las plantas, y monolíticamente consistente al determinar su origen y evolución. Giuseppe Messina resumió acertadamente el veredicto general hace casi ochenta años:

La unión de medicina y magia, de observación científica y superstición, apunta automáticamente a una concreta tendencia

intelectual en la Antigüedad que nos resulta bien conocida, a saber, la escuela neopitagórica... Esta escuela rompió con tendencias anteriores en ciencia e investigación —que derivaban de la Escuela peripatética aristotélica y se basaban en la observación exacta de las fuerzas naturales y sus correspondientes efectos— y se fijó como objetivo el descubrimiento de los ocultos poderes mágicos de plantas, animales y piedras, y la explicación de los efectos de estos poderes a través del principio de simpatía y antipatía. Con esta innovación era inevitable que la medicina derivara hacia la magia; el hombre que dominaba los poderes mágicos de la naturaleza era, al mismo tiempo, un sanador. Para conferir cierto prestigio a esta nueva actitud, los neopitagóricos sintieron la necesidad de hacer que sus especulaciones pasaran por ser obra de ilustres hombres de la Antigüedad arcaica...<sup>3</sup>

La misma estrategia consistente en presentar la literatura de Bolo y de los pitagóricos tardíos como reacción a Aristóteles y a la Escuela peripatética (y como una traición de ambos) ha devenido común y canónica. Peter Fraser, por ejemplo, no tiene reparos en afirmar que

en las ciencias naturales las especulaciones teóricas de Teofrasto y Estratón fueron sustituidas por un acercamiento al mundo natural, en parte científico, en parte ocultista, basado en la noción de simpatía... Este desarrollo se asocia sobre todo al nombre de Bolo... hombre con un pie en el ámbito pitagórico del siglo III, y con otro en los límites del mundo ocultista de la Antigüedad tardía, y que, por ello, ocupa una posición sumamente importante en la historia del declive de la ciencia alejandrina y griega;

o, en pocas palabras, en resumir los intereses de Bolo como la «perversión» de la literatura peripatética acerca de los temas que le interesaban.<sup>4</sup> Incluso en fecha más reciente, esta misma teoría de corrupción y degeneración histórica ha servido para apoyar otras hipótesis acerca de la naturaleza y origen de los intereses de Bolo y del período helenístico tardío:

Una característica fundamental de esta sabiduría helenística era su fuerte dosis de pragmatismo: aspiraba al control del mundo, no al conocimiento *per se*. Ello la distingue de su gran rival, la tradición aristotélica, en la que la *theoria*, el conocimiento y contemplación de cosas por su mera belleza y orden, constituye el objetivo de la ciencia. Las artes prácticas están en la base de la sabiduría helenística, y la interacción de los griegos con las culturas y saberes de los territorios conquistados por Alejandro Magno fue el factor que las hizo posible... [Esta nueva] ciencia se distinguió siempre por su pragmatismo y capacidad de explotación –las simpatías y antipatías de la Naturaleza estaban ahí para ser *utilizadas*–, y ello explica por qué sus manifestaciones... parecen más mágicas que científicas incluso en un sentido degradado.<sup>5</sup>

Estos juicios, estos esquemas evolutivos, pueden resultar inocentes. Pero, bajo su convincente apariencia, encierran algunos malentendidos fundamentales acerca del desarrollo de la ciencia y la filosofía griegas. En primer lugar, hablar de un enfoque o acercamiento mágico al conocimiento de la naturaleza, como si se tratara simplemente de una perversión o corrupción de la ciencia pura y racional de cuño aristotélico y peripatético, constituye una falacia. Lo que sí es cierto es que «la unión de medicina y magia», que Messina calificó de fenómeno decadente y cronológicamente secundario, se remonta, en el mundo griego y en otros lugares, a un período anterior a Aristóteles. Aquí nos situamos en la esfera del folclore –y, con ella, en ilustres tradiciones de técnicas curativas, conocimiento especializado y el conocimiento metódico de la naturaleza, que resulta imposible aislar del dominio de la filosofía y ciencia griegas.<sup>6</sup>

Podemos ser más concretos. No hay duda de que la literatura relativa a las plantas característica del propio Bolo de Mendes –o que recibió su influjo o con la que se sentía identificado– está generalmente relacionada con el tipo de manuales sobre el modo de cortar raíces que eran

una combinación de tradiciones observacionales, mágicas y médicas que se remontaban a épocas anteriores a Platón o Aristóteles. Diocles, médico del siglo IV, fue uno de los eslabones más importantes en esta secuencia de tradiciones; y su importancia es incluso mayor para nuestra investigación porque sabemos de su profunda deuda para con Empédocles, cuya obra precedió a la de aquél.<sup>7</sup> La importancia de esta genealogía se aprecia plenamente cuando recordamos una idea ya advertida anteriormente: que el famoso principio de simpatía y antipatía, tan estrechamente asociado a Bolo, cuenta con un claro (por más que casi completamente olvidado) antecedente en la doctrina empedoclea del Amor y del Odio.<sup>8</sup> Y, como ya hemos visto, es un grave error intentar buscar «las semillas de la noción de simpatía» en la obra de Teofrasto, y presentar la obra de Bolo como perversión de esta misma doctrina.<sup>9</sup> La verdad es mucho más compleja y más simple a la vez. Bolo debió de emplear la obra botánica y zoológica de Aristóteles y Teofrasto; sin embargo, cuando examinamos más detenidamente el modo en que las empleó, advertimos que sus intereses, así como sus métodos de selección, eran muy concretos. Bolo leyó el corpus botánico y zoológico de ambos autores para obtener información acerca de las opiniones y puntos de vista defendidos por autores menos positivistas sobre temas como la teoría de las simpatías. Los criterios empleados son siempre los mismos: allí donde Aristóteles o Teofrasto citan el punto de vista de uno de sus predecesores tan sólo para tacharlo —implícita o explícitamente— de supersticioso, ilógico o infundado, Bolo toma nota de dicha opinión y pasa por alto las objeciones de aquéllos.<sup>10</sup> Lo que tenemos aquí no es «perversión o «degradación», sino un consciente proceso de selección, unido a un sentido de continuidad, de defensa de anteriores tradiciones, y una clara falta de interés por los puntos de vista de los peripatéticos.

Llegamos exactamente a las mismas conclusiones a propósito del otro aspecto de la literatura médico-mágica

relacionado con Bolo y los pitagóricos tardíos: su «pragmatismo», la consciencia de que «las simpatías y antipatías de la Naturaleza debían ser *utilizadas*».<sup>11</sup> Esta insistencia en aspectos pragmáticos, este énfasis en controlar y no en comprender, no es sólo una distorsión de una ciencia helénica, supuestamente pura, como consecuencia de la influencia contaminadora de culturas extranjeras en los siglos inmediatamente anteriores al nacimiento de Cristo. Al contrario, aparece ejemplificada en la persona de Empédocles y, además, está reflejada en detalles de Empédocles y del primer pitagorismo que ya conocemos: hincapié no sólo en la aplicación práctica, sino también en el conocimiento y observación detallada como modo de entender y dominar los principios cósmicos, interés por la magia y el ritual, y acento sobre la importancia de técnicas curativas en todas sus facetas.<sup>12</sup>

¿Y qué decir, pues, de la alternativa: el acercamiento *no*-práctico al estudio y conocimiento de la naturaleza? A modo de respuesta, baste aludir a lo que ya dijimos antes a propósito de Platón, Aristóteles y sus sucesores acerca de la manera en que éstos reemplazaron acercamientos anteriores –sobre todo, pitagóricos– a la vida filosófica que se caracterizaban por combinar conocimiento y práctica, sabiduría y modos de aplicarla, por el nuevo modelo del estudiante desinteresado y teórico estudioso.<sup>13</sup> Pitagóricos posteriores pudieron haberse apartado de esta norma, pero esto es sólo secundario. Lo más importante a este respecto es recordar que, al apartarse de la norma, dichos pitagóricos no hacían sino mantenerse fieles al ímpetu inicial del pitagorismo: un hecho cuyas consecuencias son incluso mayores si tenemos en cuenta que la noción de «filosofía», y de hecho la propia palabra, tuvo su origen muy probablemente en los primeros círculos pitagóricos.<sup>14</sup> Históricamente, desde luego, la importancia de este acuerdo entre el primer pitagorismo y el pitagorismo tardío queda confirmada por pruebas ya examinadas acerca de la manera en que tradiciones pitagóricas y afines pasaron

directamente del sur de Italia y Sicilia al Egipto helenístico. La cultura intelectual ateniense, incluidos el platonismo y el aristotelismo, ejerció asimismo una poderosa influencia en Alejandría y en el seno de la sociedad greco-egipcia, pero no es seguro que dicha influencia llegara por los mismos canales de transmisión. El atenocentrismo, consciente e inconsciente, de la filología y erudición modernas explica, pero no justifica, la tendencia de muchos estudiosos del mundo clásico a juzgar la historia antigua exclusivamente desde el punto de vista de los intereses o valores atenienses.

A este atenocentrismo debemos, indudablemente, la incapacidad de la crítica para observar y valorar debidamente los diversos aspectos de la continuidad entre el primer y segundo pitagorismo. Pero es menester ser más concretos. Uno de los mayores obstáculos a la hora de aceptar la existencia de dicha continuidad es la forma en que se ha tendido a exagerar la importancia de Aristóteles —hasta el punto de hacer de él casi un mito—. Anteriormente vimos ya algunos de los malentendidos acerca de la historia y evolución del pitagorismo a resultas tanto de una tendencia a exagerar la relevancia filosófica de Platón como de la incapacidad de remontarse más allá de Platón a la hora de examinar desarrollos y evoluciones que se supone sólo tuvieron lugar después de su muerte.<sup>15</sup> En el caso de Bolo y el neopitagorismo, tropezamos con la tendencia, también errónea, a exagerar la importancia de Aristóteles para los griegos de la Antigüedad. Constituye casi una herejía formular una declaración de este tipo. Giorgio de Santillana es prácticamente el único estudioso que ha osado poner reparos al «poder de la crítica platónica y aristotélica, que tiende inconscientemente a ver el paisaje clásico a través de los ojos de sus autores favoritos».<sup>16</sup> Pero no cuesta demasiado advertir lo poco convincente —y, en realidad, ingenuo— que resulta atribuir tanta importancia a un solo individuo, o a dos o a tres, dividiendo para ello la historia de la filosofía griega en una fase «presocrática» y una fase

«postaristotélica», y suponer a continuación que todos los filósofos del segundo período estaban tan sólo reaccionando a los logros de Sócrates, Platón y Aristóteles al tiempo que caían gradualmente en las irracionalidades de la Antigüedad tardía. Con ello no pretendemos en absoluto negar que Aristóteles y Platón contribuyeran enormemente al ámbito de la filosofía griega posterior a ellos, especialmente a través del nuevo lenguaje y terminología que legaron a generaciones posteriores de autores filosóficos a lo largo y ancho del Próximo Oriente y del Mediterráneo de expresión griega.

Lo que, en todo caso, se ha pasado por alto una y otra vez es que la influencia de este vocabulario quizás haya sido mucho más superficial de lo que podríamos pensar. Aquello que debemos considerar es la manera en que filósofos posteriores *usaron* este lenguaje o lengua franca, y lo adoptaron para sus propias necesidades y objetivos. Las semejanzas meramente léxicas resultan engañosas: marcas de influencia o deuda más o menos superficial esconden intereses y preocupaciones profundamente diferentes.<sup>17</sup> Y cuando empezamos a poner las palabras en contexto —como es nuestra obligación en el caso de las tradiciones que hemos ido examinando— y a acercarnos a los textos filosóficos antiguos como si se trataran de una faceta de un modo de vida, las cosas cambian radicalmente. La terminología pudo haber cambiado y pudieron haberse producido nuevas afiliaciones, pero ello no significa que alteraran vocaciones, actitudes y modos de vida. Platón y Aristóteles no fueron el principio, el único objeto o el final de la filosofía antigua; y todos los caminos no pasaron necesariamente por Atenas.

Otro obstáculo que impide entender correctamente la prehistoria de la literatura botánica producida por Bolo y los pitagóricos tardíos ha sido la incapacidad para acoplar algunas piezas y pruebas básicas al conjunto general. Esencial a este respecto es la idea del filósofo no sólo como mago, sino también como sanador. Festugière no hacía sino

expresar la opinión común al respecto cuando afirmó que esta idea del filósofo como sanador la adaptaron los «neopitagóricos» de los cínicos.<sup>18</sup> Y, sin embargo, también aquí Festugière no explicó más que la mitad de la historia.<sup>19</sup> En primer lugar, sabido es que, desde el principio, existió una estrecha relación entre los pitagóricos y los primeros cínicos, y que la filosofía o modo de vida cínico estuvo profundamente influida por ideas y tradiciones pitagóricas. Incluso podemos hablar de una «absorción» por parte de la filosofía cínica de elementos básicos del pitagorismo, que reaparecerían así de una manera «acorde con las exigencias de la época»: un ejemplo más de la tendencia del pitagorismo a cruzar fronteras y penetrar en tradiciones diferentes.<sup>20</sup> Y, para ser más precisos, la importancia fundamental en los círculos pitagóricos más tempranos de esta idea del filósofo como sanador está fuera de toda duda. No cabe sino recordar, en primer lugar, la figura de Empédocles: filósofo, sanador y experto en el conocimiento y uso de hierbas mágicas y medicinales.<sup>21</sup> Pero a las pruebas empedocleas también debemos añadir pruebas inequívocas de la relación entre el papel del filósofo y el del sanador en el primer pitagorismo. Dichas pruebas nos llevan de nuevo a la época anterior a Platón y, hasta cierto punto, al propio Pitágoras. Además, queda claro que el tipo de curación y medicina del que hablamos guarda una estrecha relación con el mundo de la encantación, la magia y el ritual.<sup>22</sup>

En este contexto merece que destaquemos un pasaje concreto de Eliano que deriva de material incluido en la monografía aristotélica acerca de los pitagóricos y que cabe suponer refleja algunos de los primeros estratos de la tradición pitagórica. En dicho pasaje, Pitágoras llamó la atención sobre las propiedades «sagradas» de las hojas de la planta de malva: una clara alusión al tipo de interés por el ritual y la tradición folclórica que, como hemos visto, está en la base del pitagorismo. El fragmento del pasaje en cuestión culmina con una descripción del modo en que:

mientras Pitágoras iba de ciudad en ciudad, corrió el rumor de que venía no para adoctrinar, sino para sanar.<sup>23</sup>

Estas palabras evocan de nuevo el nombre de Empédocles, quien, a su vez, describe cómo acostumbraba a ir de ciudad en ciudad seguido por una muchedumbre, «unos preguntándome cuál era el modo de enriquecerse, otros consultándome acerca de oráculos y otros pidiéndome que les revelara las palabras mágicas para sanar todo tipo de enfermedades». Adviértase también que, según la *Séptima Carta*, incluso el propio Platón, en cuanto sabio y filósofo, se convirtió a menudo en el foco de atención de gentes que acudían a él, como si se tratara de un oráculo humano, con la esperanza de que les ayudara a superar problemas físicos o del espíritu y les aconsejara sobre cómo enriquecerse.<sup>24</sup> Y así volvemos a la antigüedad caracterizada por el énfasis, presente ya en círculos pitagóricos, en el carácter práctico del papel del filósofo. En estos círculos el objetivo era ayudar a poner orden en la vida de uno, así como en las vidas de los demás, y es a la luz de este objetivo como debemos entender los diversos papeles (filósofo, mago y sanador) desempeñados por Empédocles.

Como hemos visto, los neopitagóricos siguieron reverenciando y manteniendo precisamente este abanico de papeles. Hay en este caso rasgos del primer pitagorismo que no han interesado prácticamente a la filología moderna y que, en cambio, un individuo como Bolo sí supo entender. En otras palabras, en el paso de tradiciones pitagóricas desde Sicilia y el sur de Italia al mundo greco-egipcio de la Antigüedad tardía, nos encontramos con una línea de transmisión intelectual y espiritual que quizá no sea «filosófica» en su acepción más restringida, pero que posee una importancia capital para poder ubicar a Empédocles y a los pitagóricos preplatónicos en su contexto histórico real. Ya hemos visto anteriormente la urgencia con que debemos

reexaminar tanto la obra de Empédocles como la de los pitagóricos preplatónicos, considerándolas en un contexto mágico y pragmático. Ahora vemos dónde deberíamos haber buscado para una mejor comprensión de ellos: en la obra de sus sucesores, los tantas veces estigmatizados neopitagóricos.

Hemos tratado ya el tema de la relación entre el pitagorismo y el hermetismo. No es éste el momento de documentar dicha relación pormenorizadamente, pero sí vale la pena aludir aquí rápidamente a un aspecto de dicha relación.

El *Korē Kosmou* es uno de los textos más exóticos de entre todo el corpus hermético que ha llegado hasta nosotros. Presenta afinidades importantes con la literatura alquímica, además de acusar una poderosa influencia de la tradición religiosa egipcia.<sup>25</sup> Inevitablemente, el contenido exótico del *Korē Kosmou* hizo que el rasgo más característico del texto —la unión de filosofía (*philosophia*) y magia (*mageia*)— acabara siendo interpretado como una parte integral de un contexto típicamente greco-egipcio y oriental. Así, por ejemplo, Cumont explicó el uso de la palabra «filosofía» en el texto, entendida como

una «sabiduría» religiosa concebida como una tradición secreta, una doctrina esotérica revelada sólo a una elite de iniciados. En las postrimerías de la Antigüedad, el término *philosophus* era empleado frecuentemente para denominar a un doctor de ciencias ocultas. Para entender el origen de la desviación o perversión que alteró el sentido del término, debemos acudir a la noción de «filosofía» habitual en los ambientes religiosos helenísticos;

una noción que, tal como Cumont apuntó, «emparejaba a los filósofos con magos, iniciados y videntes».<sup>26</sup> Sin embargo, ya nos hemos encontrado con esta idea de «perversión» helenística en otro lugar, en un caso donde el

abuso resultó ser no tal perversión o distorsión, sino una continuidad de tradiciones pitagóricas que se remontaban a los siglos v e incluso vi a.C. Hemos visto ya que la identificación del filósofo con el mago constituye una de las claves más importantes para una correcta interpretación de las ideas empedocleas en particular y del primer pitagorismo en general. Las connotaciones de la palabra «filósofo» explicadas por Cumont no eran en absoluto únicamente distorsiones o innovaciones helenísticas: desde el principio constituían ya aspectos esenciales de dicho término, por más que, temporalmente, éste adquiriera connotaciones más racionalistas e intelectuales en determinados círculos.

Las cosas no acaban aquí. En otro pasaje del *Korē Kosmou* se incluye una lista de las más altas y nobles encarnaciones: «la más justas entre vosotras, anticipando la transformación en divinidad» (τὴν εἰς τὸ θεῖον μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι),<sup>27</sup> entrarán en un cuerpo humano y se convertirán en «justos reyes», «verdaderos filósofos», «auténticos profetas» y «genuinos cortadores de raíces».<sup>28</sup> El cortador de raíces al que aquí se hace referencia —es decir, el herbolario y sanador mágico— era una figura reconocida en el mundo greco-egipcio: una figura de la que tenemos noticia a través de los papiros de magia, tal como algunos comentaristas han señalado.<sup>29</sup> Dicha alusión esconde, sin embargo, muchas más cosas. La idea de las más nobles encarnaciones apunta a los pitagóricos y a Empédocles. De hecho, han llegado hasta nosotros fragmentos de poesía empedoclea que describen precisamente cómo «al final» (εἰς τέλος) —inmediatamente antes de ser completamente divinizadas— las almas en su encarnación final devienen «reyes», «profetas» y «sanadores» (ἰητροί).<sup>30</sup> La correspondencia resulta inequívoca; pero incluso más sorprendente es la luz que la mención de «cortadores de raíces» en el *Korē Kosmou* arroja sobre la breve alusión empedoclea a los «sanadores». Como ya hemos visto, una de las muchas maneras como cabe entender la «idea de curación» en Empédocles es, precisamente, en el

contexto de las tradiciones herbolarias griegas y el uso de hierbas mágicas y medicinales. El *Korē Kosmou* confirma lo que, en el caso de Empédocles, sólo podíamos deducir.

Las cosas tampoco acaban aquí. Tras enumerar los diversos tipos de encarnación más noble, el *Korē Kosmou* pasa a dar ejemplos de la misma índole en el mundo animal. Festugière ha advertido en este caso las numerosas marcas y pistas que apuntan a deudas para con la literatura greco-egipcio asociada con Bolo.<sup>31</sup> Pero a Zuntz le correspondió señalar la importancia del pasaje advirtiendo la estrecha relación que guarda –de nuevo– con las enseñanzas de Empédocles, y concluyendo que, a este respecto, el *Korē Kosmou* nos permite reconstruir algunos de los rasgos de la doctrina empedoclea de la reencarnación.<sup>32</sup> Zuntz extrajo otra importante conclusión. Festugière consideraba que, como un ejemplo más de la manera en que el alma había sido objeto de interpretaciones «mitologizantes» en la Antigüedad tardía, el contenido filosófico y mitológico del pasaje del *Korē Kosmou* podía derivar de los conocidos mitos del *Fedón* y de la *República* de Platón. En la misma línea interpretativa que Festugière, Burkert recalcó las estrechas correspondencias existentes entre ciertos detalles del *Korē Kosmou* y algunos rasgos propios de la literatura pitagórica más tardía, toda vez que, para éste, el pitagorismo postplatónico no era sino platonismo disfrazado con otros ropajes.<sup>33</sup> Sin embargo, Zuntz ha demostrado que el texto hermético difiere de los mitos platónicos en aspectos fundamentales, y que los rasgos que aquél presenta deben de haber derivado de la tradición pitagórica más temprana, independientemente del texto platónico.<sup>34</sup> Ideas del primer pitagorismo, y más concretamente ideas empedocleas, se han preservado –y, lógicamente, ampliado– en uno de los textos herméticos de rasgos más claramente egipcios.

A menudo resulta difícil extraer conclusiones fundamentales de los textos cuando ello conlleva volver a examinar presupuestos igualmente fundamentales. Pero aquí

debemos recalcar dos cosas. En primer lugar, de nuevo vemos el error que supone aceptar que Platón constituía la única ruta que toda tradición procedente de épocas anteriores debía recorrer para llegar a la Antigüedad tardía. Definir el pitagorismo tardío como «platonismo con el elemento socrático y dialéctico amputado», presentar a Platón y los mitos platónicos como «la fuente principal de todos los pitagóricos posteriores»,<sup>35</sup> es ignorar la fluidez y complejidad de la tradición pitagórica, fragmentándola de un modo difícilmente justificable. Supone también conceder mayor importancia de la que merece a la influencia ateniense sobre el mundo greco-egipcio. Supone, en definitiva, minusvalorar el papel desempeñado tanto por la tradición oral como por textos que no han llegado hasta nosotros, en la preservación y transmisión de lo que, para muchos, no eran sólo ideas teóricas, sino principios y guías de un modo de vida.

En segundo lugar, vimos antes adónde *no* cabía mirar si queríamos entender correctamente la poesía empedoclea y las tradiciones mitológicas a ella subyacentes y que la hacen comprensible: a Aristóteles, Teofrasto y a las siguientes generaciones de estudiosos o «doxógrafos» que se limitaron a repetir y a ampliar lo que habían afirmado aquellos primeros aristotélicos. Ahora por fin sabemos adónde podemos y debemos mirar para entender el contexto en el que se sitúan la poesía empedoclea y el propio Empédocles. Ello no significa, lógicamente, que nos podamos permitir prescindir de la información que, acerca de Empédocles, contienen los escritos de Aristóteles, Teofrasto y de sus sucesores. Lo que explican es siempre útil y a menudo valioso. Pero, como hizo Bolo, hemos de aprender a leerlos y emplearlos con discernimiento.

## NOTAS

1. Capítulo 19 con nn. 33-34. Varios detalles de la reconstrucción (a veces excesivamente ficticia) por parte de Wellmann de las ideas de Bolo y de su producción literaria son ciertamente cuestionables; pero el interés de Bolo por estas disciplinas y la influencia que sobre ellas ejerció están fuera de duda. Cf., por ejemplo, DK ii. 212.2-3; 6-11, con 13-15 y Kingsley (1994c), §11, para la atribución de *Cheirokmeta*; 212.13-213.15; Beck 561. La discusión más equilibrada de las razones que justificarían la atribución a Bolo de un tratado *Sobre la agricultura* sigue siendo la de Oder (76-77); cf. también Weidlich 14-15.

2. Kingsley, *loc. cit.*; y cf. más arriba, capítulo 20 con n. 16.

3. G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathuſtrische Religion* (Roma, 1930), 22-23.

4. Fraser, i. 439-440, 442.

5. Beck 496, 559-560. En otro lugar (500-501) Beck advierte el papel jugado por Pitágoras y Empédocles como «precedentes» de estas tendencias helenísticas posteriores, pero pasa por alto la importancia de esta observación en su esquema general.

6. Cf. Lloyd (1979) y, más concretamente, acerca de saberes relacionados con las plantas y las hierbas, Lloyd (1983). Sobre las dificultades inherentes a la distinción entre el dominio de la magia y de la ciencia, véase capítulo 19 con las referencias en n. 21; y, para la botánica, las observaciones de Edmund Leach en Raven 169-170.

7. F. Pfister, *RE* xix. 1448 (sobre la relación entre los libros de plantas atribuidos a Pitágoras y Demócrito, y anteriores *rhizotomika*); cap. 15 n. 14.

8. Más arriba, capítulo 19; Needham, V/4. 312 n. e.

9. Así, por ejemplo, Fraser, i. 442.

10. Véanse las observaciones de Oder, 75; también Wellmann 22; y para el conocimiento de Teofrasto por parte de Bolo, Kingsley (1994c), § II con n. 52. Vale la pena comparar a este respecto el modo en que Plinio constata los puntos de vista de Teofrasto pasando por alto o incluso ignorando los comentarios escépticos del propio Teofrasto: cf. Lloyd (1983), 145-146.

11. Beck 496, 556, 559-560.

12. Más arriba, capítulos 15, 19.

13. Capítulo 12 con nn. 36, 38.

14. Cf., por ejemplo, Cameron 33-34, y la discusión de Gottschalk, 29-31. Para el uso del término en el fragmento 35 de Heráclito —donde el tono es claramente irónico: los filósofos tendrán que «investigar un montón de cosas»— cf. sus frs. 40, 108, 129 con Gottschalk 30 y n. 59; y para el significado de *historia* en Heráclito, Kingsley (1994c), 1-2.

15. Capítulos 9-11.
16. De Santillana 190.
17. Kingsley (1993b), sobre todo 18-20.
18. (1981), 74 con n. 1.
19. Más arriba, capítulo 20 con nn. 6-8.
20. Burkert 202-205. Cf., por ejemplo, Reitzenstein (1906), 45 n. 2; Detienne 32-37; también capítulo 17 con n. 91.
21. Capítulo 15.
22. Para un análisis completo de las pruebas, incluido el famoso fr. 26 de Aristóxeno y el elogio pitagórico de *iatrike* o el arte curativa en Jámblico, *VP* 82 (a partir de Aristóteles: Burkert 166-167 con n. 5), cf. E. Howald, *Hermes*, 54 (1919), 203; Rostagni, i. 135-161; Boyancé 93-153 y *passim*; F. Wehrli, *MH* 8 (1951), 56-61; Burkert, 212-213, 292-294.
23. Ael., *VH* 4.17 (70.21, 71.1-3 Dilts) = Arist. fr. 174 Gigon. Para la antigüedad de la tradición relativa a la planta de malva, cf. Burkert 185; y para la antigüedad del material en *VH* 4.17, *ibid.* 141-147, 167 n. 5, 168-171, 181 con n. 114.
24. Emp. B112 con capítulo 15 n. 7; *Cartas*, 7.330c-331d. Los detalles personales presentes en el pasaje platónico, además del sorprendente precedente empedocleo, son un poderoso argumento a favor de la autenticidad del material de la *Séptima Carta* (contrariamente a lo postulado por Lloyd, 160). En Emp. B112 el texto debe ser restaurado τοισίν δ' ὄν ἄν ἰκωμαι ἐς ἄστεα ... Cf., por ejemplo, *Il.* 1.272 (τῶν οἱ ...) y *Od.* 9.592, *Od.* 9.128; y para el ἄμ de los manuscritos, además de las explicaciones de Zuntz (191), y la línea siguiente en B 112.
25. Para los vínculos con la alquimia, cf. Festugière (1967), 230-248; para el trasfondo egipcio, H. Jackson, *Chronique d'Égypte*, 61 (1986), 116-135, T. McA. Scott, *Egyptian Elements in Hermetic Literature* (Ann Arbor, Mich., 1992), 38-125.
26. F. Cumont, *L'Égypte des astrologues* (Bruselas, 1937), 122 con n. 4 *ad fin.* Para análogo veredicto general, cf., por ejemplo, Fowden 117-118.
27. «Capaz de recibir» (NF iv. 13) para traducir el griego ἐκδεχόμεναι es demasiado débil; para la idea cf. especialmente *CH* 4 y 13 con capítulo 11 y n. 11.
28. *Korē Kosmou* 41-42 (NF iv. 13.14-18). Para la alusión aquí a *rhi-zotomoi* o cortadores de raíces, cf. también *I Enoch* 7 con NF iii, pp. ccxv-ccxviii; Needham, V/4. 342 y n. a.
29. NF iv. 38 n. 144, con refs. adicionales capítulo 15 con nn. 15-16.
30. Emp. B146-47.
31. *Korē Kosmou* 41-42 (NF iv. 13.20-14.12), con NF iii, pp. cxcviii-cxcix, ccvii.
32. Zuntz 232-234; cf. también K. Alt, *Hermes*, 115 (1987), 402-404.

33. NF iii, pp. ccii-ccv; Burkert in *EH* xviii. 51-52.
34. Zuntz 233-234 con 233 n. 4.
35. Burkert 96.

## NESTIS

Empédocles el mago, el sanador, el experto en saber esotérico y el iniciado que se arroja al fondo del Etna: tales y tantos son los aspectos de realidad y ficción que, interrelacionados, hemos ido encontrando a partir de la identificación empedoclea de divinidades con elementos –y, sobre todo, a partir de su identificación de Hades con el fuego–. Pero hay todavía un detalle que debemos examinar: la identidad de la diosa con la que Empédocles identifica el elemento agua. En este caso lo limitado de la información de que disponemos acerca de esta diosa es casi tan importante como su alcance.

Claramente se trata de una diosa importante. Mientras que en el fragmento 6 Empédocles dedica un único verso a las divinidades de *aither*, tierra y fuego, Nestis dispone de otro verso para ella sola:

Oíd primero los nombres de las cuatro raíces de todas las cosas:  
Zeus deslumbrante, Hera portadora de vida, Aidoneo y

Nestis, que humedece las fuentes de los mortales con sus lágrimas.

¿Quién es Nestis? La literatura griega nos proporciona escasa información al respecto. Decenios después de la muerte de Empédocles, el comediógrafo Alexis, según parece originario de Turios, atribuyó a Nestis un origen siciliano. Alexis pudo haber dispuesto de información aislada acerca de la existencia de dicha diosa, pero resulta imposible no concluir que, con su alusión, hacía referencia al poema de Empédocles y que, de paso, se estaba burlando de nuestro autor.<sup>1</sup>

Pero ello no quiere decir que el nombre sea sólo una invención empédoclea. Empédocles no creó sus entidades mitológicas de la nada. Al contrario, estaba en deuda profunda con tradiciones religiosas y literarias anteriores. Si la poesía de Empédocles adquirió sentido, fue precisamente gracias a la habilidad que su autor demostró a la hora de emplear tradiciones preexistentes para sus propios objetivos.<sup>2</sup> Hay otro aspecto que nada tiene que ver con Empédocles. Cualquier persona mínimamente familiarizada con la historia de la religión en Sicilia será consciente de lo poco que sabemos acerca de los dioses de la isla y, sobre todo, de sus diosas. No conocemos nada acerca de la mayoría de tradiciones y prácticas religiosas locales; la norma general es encontrar deidades sicilianas de las que los griegos tenían noticia pero a las que se alude tan sólo una vez –y, a lo más, dos– en el conjunto de la literatura clásica.<sup>3</sup> Pero hay todavía otro factor que resulta decisivo. En una importante, aunque olvidada, nota, Paul Kretschmer llama la atención sobre determinadas pruebas que demuestran cómo el sufijo *-ti* y la terminación *-tis* eran frecuentes en nombres indoeuropeos y pre-griegos de diosas de Sicilia y del sur de Italia. El propio Kretschmer se sirvió de estas pruebas para confirmar el auténtico origen siciliano de la Nestis empédoclea. En otras palabras, la originalidad de Empédocles no consistió en dar con el nombre, sino en transponerlo y aplicarlo al identificarlo con uno de sus elementos –tal como antes había hecho con Zeus, Hera y Hades.<sup>4</sup>

Hay otro factor que debemos tener en cuenta en el caso de Nestis. Se trata del fenómeno, conocido en la Sicilia antigua, que consiste en aludir a reconocidos dioses y diosas del panteón griego con denominaciones locales y poco frecuentes, y ello como consecuencia de la asimilación, por parte de los colonos griegos, de su propia religión a las tradiciones indígenas de la isla.<sup>5</sup> Sobre el nombre más común de la diosa en cuestión parece que la crítica de los últimos dos siglos ha coincidido. En el fragmento 6 de Empédocles, las dos divinidades citadas al principio, Zeus y Hera, son, lógicamente, marido y mujer. Desde el punto de vista formal, ello incentiva la sospecha de que Hades y Nestis forman otra pareja divina. El nombre de Nestis —sin duda empleado conscientemente por Empédocles en deferencia a la tradición siciliana y para mantener un cierto sentido de exclusividad religiosa— sería así una denominación local para Perséfone.<sup>6</sup>

Todo lo que hay que decir acerca de la etimología del nombre Nestis puede resumirse con suma brevedad. En griego la palabra significa simplemente «ayuno». Ello no fue, sin embargo, óbice para que, en la Antigüedad tardía, autores dotados de ingenio dieran con etimologías incluso más ingeniosas. Simplicio deriva el nombre del verbo *naein*, «discurrir, fluir», que resulta, desde luego, adecuado para el elemento agua, aunque imposible desde el punto de vista etimológico. Ello no ha impedido que dicha explicación haya sido aceptada por la crítica, e incluso el gran Wilamowitz trató de justificarla.<sup>7</sup> Pero hemos de ceñirnos a los datos de que disponemos. La palabra no significa más que «ayuno». Así la habría entendido un griego y así, si no se nos indica lo contrario, la hemos de entender.<sup>8</sup>

Sin embargo, dicha conclusión no excluye razones más complejas que puedan explicar el extraño nombre asignado a la diosa. Existe, de hecho, otro factor que está presente en situaciones de este tipo, por más que, en el caso de Nestis, su importancia se haya pasado por alto. Se trata

del fenómeno de la doble etimología, común en aquellos casos en que colonos o exploradores griegos tomaban un nombre extranjero y, limitándose a alterar ligeramente su pronunciación o el orden de las vocales, lo transformaban en una palabra griega ya existente de sonido más o menos similar. A cualquier iluso esta palabra griega le podría parecer la base etimológica de lo que en realidad no era sino una palabra extranjera. El fenómeno de la doble etimología era frecuente en la Antigüedad dondequiera que los griegos entraron en contacto con lenguas y culturas extranjeras; era sobre todo común en Sicilia. Y uno de los aspectos más significativos a este respecto era el hecho de que la forma secundaria del nombre, en este caso griega, correspondía, aunque fuera de manera poco seria, a la persona o cosa evocada. La «etimología popular», como se ha calificado erróneamente al fenómeno de la doble etimología, posee un valor indiscutible por sí misma.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista de la forma, como hemos visto, la lista empedoclea de divinidades en el fragmento 6 vendría a sugerir que Nestis es la esposa y compañera de Hades, como Hera lo es de Zeus. Con ello en mente, no es en absoluto fortuito que el ayuno y un festival de ayuno —denominado, precisamente, Nesteia— constituyeran una parte importantísima del ritual y de la mitología asociados con los misterios de Perséfone. Tenemos noticias de ello a través del himno homérico a Deméter y gracias también a otros textos, e idéntica relación entre Perséfone y prácticas de ayuno aparece mencionada asimismo en las laminillas «órficas» encontradas en Turios, asociación particularmente significativa dada la estrecha relación existente entre las laminillas de oro y Empédocles. De hecho el ayuno constituía un elemento importantísimo en los misterios de Perséfone, tanto en Eleusis como en el Occidente griego. Su rapto a manos de Hades y su posterior enlace con éste en los infiernos provocan ayuno en la tierra; no sólo ayuna Deméter durante la ausencia de su hija, sino que incluso la propia Perséfone lo hace, hasta el último

momento, en compañía de su esposo.<sup>10</sup> Dicha convergencia en la esposa y compañera de Hades resulta claramente significativa: independientemente de su origen o historia, Nestis resulta un sobrenombre particularmente apropiado para Perséfone y —como han indicado varios estudiosos en trabajos recientes— se trataba probablemente de uno de los apelativos de la diosa.<sup>11</sup>

Existe, sin embargo, todavía un factor que debemos tener en cuenta y que concierne a la descripción empedoclea de Nestis como la diosa que «humedece las fuentes de los mortales con sus lágrimas» (δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον). Fuentes, torrentes y pozos desempeñaron un papel fundamental, ya desde la primera Antigüedad, en los misterios de Perséfone.<sup>12</sup> En el *Himno a Deméter* de Fílico hallamos una alusión —en el contexto del ayuno relacionado con la desaparición de Perséfone— a Deméter, que «forma una fuente de agua con sus lágrimas» (σοῖς προσανήσεις δακρύοισι πηγῆν). Es posible que con estas palabras Fílico tuviera en mente el verso empedocleo acerca de Nestis, pero no es necesario, ni incluso probable; en realidad, nos encontramos muy probablemente con dos menciones alternativas de los misterios de Perséfone y Deméter.<sup>13</sup> Del paralelismo en Fílico, ¿hemos de suponer que la Nestis empedoclea tiene que ser Deméter, y no Perséfone? La respuesta es, categóricamente, no. Sabemos que los detalles tanto de la leyenda como del ritual asociado con los misterios de Perséfone variaban de un centro de culto a otro, y no digamos de poeta a poeta. Hemos de recordar también —aunque resulte sorprendente— que los papeles e imágenes de Perséfone y Deméter no estaban en absoluto diferenciados, sino que eran poco nítidos y a menudo costaba distinguir unos de otros. Ello es especialmente válido para Sicilia y, en particular, respecto a los centros de culto de Siracusa y Acragante, donde la supremacía del papel atribuido a Perséfone era probablemente mucho mayor que en cualquier otro punto del mundo griego.<sup>14</sup>

Sin embargo, en defensa de estas consideraciones de carácter general existe un aspecto más concreto al que ya hemos aludido: que Perséfone era, en un principio, quien estaba más estrechamente relacionada con fuentes y torrentes. En la mitología, Perséfone era la guía de las ninfas, que eran las hijas de Océano y habitaban en fuentes y arroyos. En Eleusis su culto estaba estrechamente asociado con la fuente y las corrientes: el culto que creció en torno a ella lo hizo también «en torno a la fuente y la gruta».<sup>15</sup> En Siracusa, como hemos visto, de acuerdo con la tradición local, Perséfone desapareció con Hades en la fuente denominada Kyane. En el ritual los vínculos entre esta fuente y la propia Perséfone eran, también aquí, muy estrechos: cuando se arrojaba animales a la fuente como víctimas, la ofrenda iba dirigida a Perséfone.<sup>16</sup> Toda una serie de escritores posteriores ofrecen todo un abanico de historias en las que la fuente aparece personificada en una ninfa de nombre Kyane, que se transformó en agua mientras —según la mayoría de versiones— intentaba evitar que Perséfone fuera raptada por Hades. También aquí topamos con la idea de que la fuente fue creada con las lágrimas de Perséfone.<sup>17</sup> Pero incluso en estas historias Kyane pertenece al entorno de Perséfone; y la enorme variedad de historias, unida a la coincidencia de funciones atribuidas a Perséfone y Kyane —como, por ejemplo, en el tema del rapto de la propia Kyane, tal como le sucedió a su señora—, vendría a sugerir que, detrás de las reelaboraciones poéticas, la ninfa no era más que un doble de la propia Perséfone.

En el famoso centro de culto de las proximidades de Andania, en Mesenia, volvemos a encontrar un vínculo explícito entre Perséfone y la fuente de agua en la que se centraban los misterios. Resulta significativo en este sentido que, en las inscripciones, se aluda a Perséfone no por su propio nombre, sino con el apelativo *Hagne* o «Sagrada»: una de las denominaciones de Perséfone más familiares. La conexión resulta, en este caso, tan estrecha que la fuente ha

sido recientemente denominada, erróneamente, «la fuente Hagne» e identificada con Perséfone.<sup>18</sup> Aunque, en realidad, nuestras fuentes antiguas sólo precisan el momento en que el manantial brotó junto a la estatua de Perséfone-Hagne y el hecho de que se aludiera tradicionalmente a ella con el nombre de «la fuente de Hagne».<sup>19</sup> Disponemos aún de más detalles a propósito de la exacta relación entre esta fuente y Perséfone. La inscripción relacionada con los misterios que ha llegado hasta nosotros es, tal como cabría esperar, categórica respecto al secretismo de los ritos y la exclusión de no iniciados; y Pausanias, para quien los misterios de Andania sólo «eran superados en santidad por los de Eleusis», afirma explícitamente que los detalles e importancia de los ritos de Andania eran asuntos de los que le estaba prohibido hablar (ἀπόρητα ἔστω μοι).<sup>20</sup>

No es ésta la primera vez que nos encontramos con el tema del secretismo: como hemos advertido antes, en el uso empedocleo del nombre Nestis yace una voluntad claramente enigmática. Dicha actitud, en el caso de Empédocles, no debería sorprendernos: la hallamos también en el modo en que Parménides presenta a su propia diosa infernal –y, de hecho, tal como Burkert ha indicado, la ambigüedad demostrada por Parménides guarda estrecho paralelismo con la referencia alusiva a Perséfone en cuanto «Hagne» en los misterios de Andania–.<sup>21</sup> Todo cuadra. El emparejamiento de Nestis con Hades, el significado de su nombre, su conexión con lágrimas, fuentes y arroyos, e incluso el estilo de Empédocles tan alusivo –además del secretismo–, todo ello nos lleva a concluir que Nestis era un apelativo empleado en el culto para designar a Perséfone.

Pocas cosas resultan menos sorprendentes que ver cómo a Perséfone se le asigna un puesto tan importante como uno de los cuatro elementos en la doctrina empedoclea. Hemos dado con ella prácticamente en cada esquina en nuestro rastreo del trasfondo de las enseñanzas de Empédocles en

la mitología de Sicilia, en la tradición pitagórica y órfica, así como en la magia de Sicilia: Perséfone, y con ella los misterios a ella asociados, ocupan un lugar prominente en todos ellos. Y en este caso el vínculo con el pitagorismo es válido también desde otro punto de vista. Convertir el elemento agua –incluida el agua del mar–<sup>22</sup> en las lágrimas de una divinidad es una idea sorprendente. La analogía más cercana en este sentido en la literatura griega arcaica se encuentra en la máxima pitagórica según la cual «el mar es las lágrimas de Cronos»: una analogía más cercana aún, si se piensa que tanto Cronos como Perséfone eran los dioses subterráneos por excelencia.<sup>23</sup> Un paralelismo incluso más significativo con la idea empedoclea del agua como las lágrimas de Perséfone lo proporciona la imagen gnóstica de «toda sustancia acuosa» (πάσα ἔνυγρος οὐσία) como las lágrimas derramadas por Sofía:<sup>24</sup> un paralelismo que adquiere aún más importancia si tenemos en cuenta las numerosas semejanzas entre Empédocles y las ideas gnósticas. Los gnósticos creían en la caída del alma a un mundo extraño y aterrador, en la figura del mago-liberador, en la idea de mezcla, separación y «raíces» cósmicas, así como en tradiciones mitológicas de origen oriental.<sup>25</sup>

Además del papel concreto que Empédocles atribuye a Perséfone en cuanto uno de sus elementos o «raíces», es importante también no pasar por alto las consecuencias más amplias de dicha atribución desde un punto de vista estructural. Identificar los cuatro elementos con dos parejas divinas –Zeus y Hera, Hades y Perséfone– puede parecer insignificante desde el punto de vista de la filosofía moderna; sin embargo, dicha identificación nos proporciona un ejemplo sorprendentemente gráfico de un fenómeno estudiado ampliamente por Carl Jung y que éste designó con el nombre de «matrimonio quaternio» o «matrimonio de cuatro». Jung rastreó la importancia, a menudo fundamental, de esta estructura de matrimonio doble en el folclore y en la mitología, y sobre todo en el gnosticismo y la alquimia.

En el caso de textos gnósticos y alquímicos, insistió en las correspondencias existentes entre este fenómeno «de cuatro» y la teoría tradicional de los cuatro elementos.<sup>26</sup> Huelga decir que lo que resulta más significativo a propósito de la aparición de esta estructura mitológica en Empédocles no es que éste nos proporcione un ejemplo más del fenómeno, sino que el pasaje en el que se inserta constituye el primer testimonio donde la estructura de matrimonio dual se halla incluida en la primera formulación conocida de la teoría tradicional de los cuatro elementos: en los esbozos de una idea que habría de resultar extraordinariamente fértil y duradera en la historia de la cultura occidental.

Una vez advertidas estas analogías e implicaciones, es importante también no alejarnos demasiado de nuestro punto de partida. Aquellos estudiosos que, en fecha reciente, han llegado a la conclusión de que la Nestis empedoclea ha de ser, por fuerza, una referencia velada a Perséfone parecen haber pasado por alto la importancia de dicha conclusión, pues erróneamente han identificado el Hades de Empédocles con la tierra o con el aire. De hecho, tal como hemos visto, el marido de Perséfone —el elemento de agua— era el elemento de fuego. La importancia que supone atribuir el agua y el fuego a una pareja infernal se aprecia con suma nitidez tan pronto como volvemos al lugar donde iniciamos nuestro análisis: a los fenómenos naturales de la isla de Sicilia. Citemos de nuevo la descripción de Estrabón, a la que hemos ya aludido a propósito de la doctrina empedoclea de los cuatro elementos: «toda la isla está hueca bajo tierra, repleta de ríos y fuego». De igual modo, en el mito del final del *Fedón*, mito situado en Sicilia, Platón recalca varias veces que el infierno lo forman vastos ríos de agua y fuego: las correspondencias existentes entre estos ríos subterráneos de agua en el mito del *Fedón* y la mitología siciliana de Perséfone ya fueron también advertidas anteriormente.<sup>27</sup> En resumen, en estos torrentes de agua y fuego hallamos todos los materiales básicos para una magnífica alegoría: inmensas masas de fue-

go y agua bajo la superficie de la tierra, explicadas como el matrimonio de las dos grandes divinidades de los infiernos. Y en este contexto vale la pena recordar dos cosas. En primer lugar, Empédocles, en su representación del mundo, situó el agua subterránea encima del fuego: un detalle empleado por nuestro autor para explicar los fenómenos de evaporación y condensación en el mar y en fuentes termales. En segundo lugar, otro fenómeno cíclico corriente en Sicilia coincide, desde el punto de vista de las estaciones, con el momento de la estancia de Perséfone en la tierra, su rapto y su ansiado regreso. Es decir, en la descripción de aguas subterráneas que aparece en la parte central del mito del *Fedón* platónico —con sus constantes alusiones a los misterios de Perséfone— se alude muy probablemente a los arroyos de Sicilia, que de torrentes de agua abundante se convierten rápidamente en canales prácticamente secos.<sup>28</sup>

Una última consideración. Pese a lo fácil que resulta justificar la identificación empedoclea de los elementos con dioses desde un punto de vista geológico o geográfico, cabe también recalcar otro aspecto de mayor importancia si cabe. Se trata, tal como hemos visto, de la continua interacción entre la geografía y mitología de Sicilia, y en particular entre la geografía de la isla y sus misterios. La unión de Zeus y Hera fue un tema recurrente a lo largo y ancho del mundo griego. En el caso del emparejamiento de Hades y Perséfone entraban en juego factores más concretos. Como dice Píndaro, Sicilia fue el regalo de bodas que Zeus entregó a Perséfone. La isla era de hecho conocida por los festivales que en ella se celebraban en honor de la unión de Hades con Perséfone. Además, según parece, era en Acragante, ciudad natal de Empédocles, donde dicha unión se celebraba con mayor fervor.<sup>29</sup> En otras palabras, la unión de agua y fuego en Sicilia no era constatable sólo desde una perspectiva geológica: interpretada como la unión de Perséfone y Hades, era también patente desde el punto de vista de la mitología.

Con las pruebas de que disponemos, no podemos llegar más lejos. Aun así, nos basta para darnos cuenta de en qué medida todo ello refleja la mitología y misterios de la isla natal de Empédocles.

## NOTAS

1. Focio, s.v. Νήσης = Alexis, fr. 323 Kassel-Austin; y cf. Eust. *Il.* 19.208. (IV.314.15-16 van der Valk). Adviértase la burla de Alexis hacia los pitagóricos (Méautis 10-11; Burkert 198-201).

2. Cf. capítulo 4; capítulo 19 n. 32; Bollack i. 277 con n. 5.

3. Cf., por ejemplo, Focio (Θεὸς Σικελιακή) y Hesiquio (Θεός. Σικελί) s.v. Λάγεις, con las observaciones de P. Kretschmer, *Glotta*, 12 (1923), 278.

4. *Ibid.* 278 con n. 1; más arriba, capítulos 4, 6.

5. Cf., por ejemplo, Freeman, i. 183-186; caps. 6, 18 (Adrano/Hefesto); y, en el caso de Nestis, Andò 39-41. Para fenómenos análogos en otras partes, cf. Burkert (1992), 78-79. Sobre colonización griega y asimilación cultural en Sicilia, véase A. J. Domínguez Monedero, *La colonización griega en Sicilia* (Oxford, 1989), con las observaciones de A. Johnston, *CR* 42 (1992), 357-358.

6. C. G. Heyne en D. Tiedemann, *System der stoischen Philosophie* (Leipzig, 1776), i, pp. viii-ix; Sturz 213, 550; B. ten Brink, *Philologus*, 6 (1851), 733-734; Bollack, iii. 175; Andò 34-51.

7. *Simpl. De anima* 68.13-14 Hayduck, Wilamowitz (1909), 348-349, (1931-1932), i. 20; y cf., por ejemplo, Sturz 212-213 para otras imposibles etimologías, como a partir de *neein*, «nadar» o «flotar».

8. Así, razonadamente (aunque un poco forzado), Hipp. *Ref.* 7.29.5-6; cf. también la *Suda*, s.v. Νήσις.

9. Así, por ejemplo, Apolo Asgelatas (del acadio *Azugallatu* «la gran doctora») se convirtió en Apolo Aiglatas «el radiante»; el mago egipcio Pachrates «el divino niño» devino Panchrates «el dominador de todo». Para otros ejemplos, véase Kingsley (1993b), 11-15; para el caso siciliano, Freeman, i. 53, 462-472, 559-564, Kingsley (1993b), 12 con n. 46, (1995b).

10. *Dem.* 47-50, 200-210, 371-416; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig, 1906), 313-325; L. Deubner, *Attische Feste*<sup>2</sup> (Berlín, 1966), 55-56; Richardson 22-23, 165-167, 213, 217-226, 345-346; y cf. Zuntz 352 con n. 2. Para las laminillas de oro, véase Olivieri 23, 25, Zuntz 347.5.6, *loc. cit.*; el texto de esta laminilla resulta particularmente confuso y, como Martin West me ha indicado, el νήσιος de Zuntz (347.6) podría ser un vocativo Νήσι de acuerdo con los otros dioses en vocativo que siguen. En general, véase también Clem. *Pr.* 2.21.2 (ἐνήστευσα ...); Fílico, *Himno a Deméter* 37 (SH 323 § 680); Calímaco, fr. 21.10 Pfeiffer (νήσιος); y para las pruebas relativas a Sicilia, la *Carta séptima* de Platón (349c) y Diod. 5.4.4-7 con Nilsson, *óp. cit.* 315 n. 7, Richardson 165, y capítulo 8 con n. 22.

11. Bollack, iii. 175-176; Gallavotti 173-174; Andò 37-38.

12. Richardson 18-19, 179-182, 250, 326-328.
13. Filico, *Himno a Deméter* 37; Gallavotti 174.
14. Sobre la línea divisoria, a menudo borrosa, entre Deméter y Perséfone cf., por ejemplo, Farnell, iii. 121-122, Harrison 272-274, Zuntz 75-78, Richardson 14; Burkert (1979), 131 (Acragante); sobre la prominencia de Perséfone en Sicilia, Zuntz 70-74, Andò 41.
15. Richardson 18-19; e *ibid.* 181 para referencias a la misma conexión en otros lugares.
16. Diod. 4.23.4, 5.4.1-2, Zuntz 71-72; más arriba, capítulo 9 con n. 7.
17. Para las lágrimas de Perséfone, cf. Ov. Met. 5.427; y para las referencias a las historias de Kyane, con observaciones, K. Ziegler y C. Lackeit, *RE* xi. 2234-2235. Para la conexión entre lágrimas y ríos infernales, véase Stewart 103.
18. Richardson 18, 181, de acuerdo con O. Kern, *RE* xvi. 1268.
19. Paus. 4.33.4; *SIG<sup>3</sup>* ii, § 736.84 = H. Sauppe, *Ausgewählte Schriften* (Berlín, 1896), 279.84, con la nota *ad loc.* y observación de Sauppe (280, 299-307). Para Perséfone como ἄγρη, cf. Paus., *loc. cit.*; Zuntz 317; capítulo 16 n. 35.
20. Sauppe, *op. cit.* 274.34-275.45 = *SIG<sup>3</sup>* ii, § 736.34-45; Paus. 4.33.5.
21. Para el caso de Empédocles respecto al nombre de Nestis, cf. Andò 51; más arriba, con n. 6; y capítulo 4 con n. 26. Para Parménides, véase Burkert (1969), 13-14 con n. 31 y, sobre el emplazamiento de esta diosa en los infiernos, capítulo 5 con n. 15, capítulo 17 n. 6.
22. Emp. B22.2, 27.2, 38.3, 115.9-10; Bodrero 78, 80, Wright 23.
23. Para las «lágrimas de Cronos», cf. Porph. *VP* 41 = Arist. fr. 196, Plut. *De Isid.* 364a, Clem. *Str.* 5.8.50.1, Stob. i. 77, 9-16 = Hermes Trismegisto, *NF* iv. 99.4-11; véase también *OF* fr. 33 (=DK i. 19.2-3 = Clem. *Str.* 5.8.49.3), y Traglia 68 con n. 98. Para Cronos como deidad subterránea, cf., por ejemplo, capítulo 6 n. 1.
24. Ireneo, *Adversus haereses* 1.4.2 (ii. 6-7 Rousseau-Doutrelau); Tert. *Adversus Valentinianos* 15.2-5.
25. Para Empédocles y el gnosticismo, véanse las observaciones –todavía preliminares– de H. Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig, 1924), 84-87, R. Crahay en U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo* (Leiden, 1967), 324-332, 337, y Mansfeld, XIV. 261-314. Para el trasfondo oriental de las ideas pitagóricas, órficas y gnósticas del agua como lágrima de la divinidad, cf. sobre todo Dieterich (1891), 20-31; también West (1971), 217-218, Olerud, *passim*.
26. Jung (1968a), 209-211, 226-265 y *The Practice of Psychotherapy<sup>2</sup>* (Londres, 1966), 219-235. Vale la pena advertir que Jung también señaló la presencia casi continua del motivo del incesto en la estructura del matrimonio de cuatro, entre un miembro de una pareja y el miembro del

sexo opuesto de la otra pareja. El incesto que Zeus cometió con su hija Perséfone fue un acontecimiento que tuvo importantes repercusiones, según la teología órfica, con la que Empédocles, a través de sus conexiones pitagóricas, estaba sin duda muy familiarizado (más arriba, capítulos 10-12 y cf. West 108 con n. 75).

27. Estrabón 6.2.9, Pl. *Phd.* 111d5-e2, 112e4-114b5 (más arriba, capítulos 6-7); capítulo 9.

28. Para evaporación, condensación y el emplazamiento del agua y fuego empedocleos, véase capítulo 5; para los torrentes y el mito del *Fedón*, capítulo 7 con n. 17, capítulo 11. Sobre las correspondencias entre las estaciones y los misterios de Perséfone, cf. Richardson 12-20; los torrentes sicilianos bajaban llenos, seguramente, a principios de primavera.

29. Cf. sobre todo la lista de festivales en Pólux 1.37 (i. 11.5-6 Bethe); Pi. *Nem.* 1.13-14 además de Schol. *Nem.* 1.16-17 (iii. 13.8-25 Drachman), Schol. *Ol.* 2.15d (i. 62.21-23) (Acragante), Schol. *Theocr.* 15.14 (307.8-9 Wendel), Diod. 5.2.3, Plut. *Timoleon* 8.4; Zuntz 71, Jourdain-Annequin 278-279.

## «ESCONDE MIS PALABRAS EN TU PECHO»

Aunque es posible suponer con relativa facilidad quién era la Nestis empedoclea, resulta desde luego significativo que su identidad siga estando cubierta por un halo de incertidumbre. Y, sin embargo, dejando a Nestis a un lado, hemos advertido ya la necesidad de situar la teoría empedoclea de los elementos en el contexto de la mitología, los misterios y la magia de Sicilia: es decir, de entender sus enseñanzas en un contexto iniciático. Hemos visto también que no es simplemente cuestión de ser indulgentes con este trasfondo mítico y mágico presentándolo como una especie de lodo primitivo del que Empédocles, pese a sus intentos, no logró emerger, al aspirar a convertirse en un filósofo racional. Al contrario, el marco y la finalidad de la poesía empedoclea eran claramente iniciáticos y mágicos. Sólo nos queda una alternativa: o bien hacemos de Empédocles un simple peón en el juego simplista de interpretación de la filosofía antigua más temprana, vista como una evolución en una sola dirección, de la «irracionalidad» a la «racionalidad», del *mythos* al *logos*; o intentamos entender a Empédocles en su propio contexto. Esta segunda opción es la del historiador

y el filólogo; la primera es para el escritor de ficción o para el filósofo especulativo.

En la bibliografía sobre Empédocles más reciente viene siendo habitual plantear la cuestión de la identificación de dioses con elementos en el fragmento 6, proponer de manera apresurada todo un juego de correspondencias entre los cuatro dioses y los cuatro elementos que, examinado detenidamente, resulta ser incorrecto, y a continuación desechar esta «teología naturalista» empedoclea y tacharla de tener «importancia secundaria», pues «afortunadamente no influye para nada en el pensamiento de Empédocles». <sup>1</sup> Pero este proceder es simplemente una manera de minar el terreno a Empédocles: de no tomarnos en serio aquello que nuestro autor sí se tomó en serio, de emplear aspectos de su poesía que nos interesan e ignorar el resto. El resultado es, como hemos visto, un Empédocles espurio, un pseudo-Empédocles. Que este pseudo-Empédocles cuente con la aprobación de Aristóteles y Teofrasto no viene al caso. Cuenta con su aprobación porque, en buena parte, no es sino el producto de Aristóteles y Teofrasto: un reflejo fidedigno de sus intereses, interpretaciones y preocupaciones. La crítica empedoclea de los últimos dos siglos ha tomado el tratamiento de Empédocles por parte de Aristóteles y Teofrasto como el punto de partida para su propio análisis de la filosofía empedoclea, porque ambos autores constituyen las fuentes de información más fidedignas y relevantes de que disponemos. Pero no lo son. Tanto uno como otro nos proporcionan valiosísima información al respecto, sobre todo cuando citan el texto empedocleo palabra por palabra; sin embargo, nuestras fuentes de información más importantes y fidedignas son de otro tipo, a saber, textos literarios, históricos, geográficos, mitológicos y religiosos que, mencionen o no el nombre de Empédocles, nos permiten examinar sus propias palabras desde una perspectiva mucho más útil. El resultado de todo ello difiere considerablemente de la versión que de este filósofo nos ofrecen Aristóteles y Teofrasto.

Decir que la poesía de Empédocles estaba firmemente arraigada en la tradición de los misterios de Sicilia y del sur de Italia es una cosa; pero hemos de ir más allá. El poema a Pausanias era iniciático: iniciático no sólo porque el propio Pausanias fuera un iniciado, sino también porque Empédocles era un iniciador.<sup>2</sup> Y aquí entra otro factor en juego, fundamental en este contexto iniciático, que no es sino la manera en que Empédocles introduce, en los primeros versos de su poema, sus cuatro elementos en forma de enigma. La cualidad enigmática en su identificación inicial de elementos con divinidades resulta evidente: así se advirtió en la Antigüedad, se ha advertido en época más reciente y la dinámica del enigma todavía puede ser objeto de detallado análisis.<sup>3</sup> Pero lo que no parece haber sido advertido es la relación entre esta introducción enigmática y el trasfondo de misterio e iniciación que rodea el poema. En el mundo antiguo, enigmas, misterios e iniciación fueron a menudo de la mano. Para ser más concretos, la capacidad para descifrar y solucionar enigmas constituía un tipo de iniciación en casos en los que las técnicas esotéricas pasaban de maestro a discípulo, que es precisamente lo que Empédocles asegura estar haciendo con Pausanias.<sup>4</sup> En el caso de Creta disponemos, por ejemplo, de pruebas que demuestran el uso de enigmas iniciáticos en la transmisión de saber mágico: una procedencia significativa, dados los ejemplos que ya hemos visto de correspondencias entre Empédocles y saber mágico cretense, que, como hemos mostrado, no son producto de la casualidad.<sup>5</sup> Pero, aparte de Creta, la conexión entre enigmas, misterios e iniciación constituía un fenómeno conocido en muchas otras partes del mundo antiguo.<sup>6</sup> Es importante señalar que las pruebas de que disponemos parecen indicar que el uso de enigmas era ciertamente importante en el contexto de los misterios dionisiacos y en las tradiciones rituales asociadas con las tablillas de oro del sur de Italia: dos ambientes sumamente relevantes para nuestro conocimiento de Empédocles.<sup>7</sup>

Aquellos críticos y estudiosos que, siempre de pasada, han advertido el carácter enigmático del fragmento 6 de Empédocles, han tendido a zanjar el asunto y minimizar su importancia. Así, por ejemplo, Van Groningen observa acertadamente que Empédocles emprende la parte central de su poema no con argumentos o razonamientos filosóficos, sino con una dogmática afirmación acerca de la existencia de los cuatro elementos, disfrazada en forma de enigma; pero, añade Van Groningen, Empédocles no mantendrá el suspense durante mucho tiempo:

El poeta, como intérprete de los dioses, puede permitirse un cierto grado de oscuridad; pero el filósofo aclarará las cosas enseguida.<sup>8</sup>

Sin embargo, este juicio optimista, esta imagen del «filósofo» Empédocles que socorre al «poeta» Empédocles, carece de fundamento y es, además, errónea. Es errónea, en primer lugar, porque si Empédocles se hubiera tomado la molestia de explicar detalladamente con qué divinidad se corresponde cada uno de los elementos, algún autor o comentarista lo habría advertido y habría acabado así con siglos y siglos de especulaciones. Es cierto que muy pocos escritores antiguos acerca de Empédocles, o de cualquier otro presocrático, conocieron o leyeron el corpus empedocleo con el detenimiento y atención que nos gustaría suponer,<sup>9</sup> pero alguien, en algún momento, sin duda habría advertido el pasaje en cuestión. Pero incluso este argumento resulta secundario. El principal motivo por el que el juicio de Van Groningen es erróneo reside en la cantidad de poesía empedoclea que ha llegado hasta nosotros, más que en la que se ha perdido. Hemos examinado ya la manera como Empédocles presentó su identificación de elementos con dioses en el fragmento 6: lo hizo de manera implícita, anunciando la solución al enigma en el propio enigma.<sup>10</sup> Como si se tratara de un oráculo, Empédocles en este caso no

guarda completo silencio, pero tampoco es completamente explícito; adopta, en cambio, una vía intermedia, ofreciendo las semillas de la solución a quienes sepan escucharle. Los otros fragmentos empedocleos que han llegado hasta nosotros demuestran que es así precisamente como le gustaba al de Agrigento comunicar sus ideas. Nuestro autor insiste repetidas veces en la «expansión del conocimiento»: una imagen que va más allá de ser una metáfora aislada porque alude a la propia percepción empedoclea de sus palabras como semillas que deben ser asimiladas, absorbidas, atendidas y alimentadas asiduamente por la persona que las oye y recibe.<sup>11</sup> En definitiva, lo que Empédocles afirma es sólo el principio. Lo que el oyente debe hacer a continuación es adoptar las palabras, apropiárselas y convertirlas en una parte de sí mismo, dejar que crezcan y, en el proceso, transformarlas. El enigma inicial de los elementos es en sí mismo una semilla que contiene el potencial de su futuro crecimiento, un enigma capaz de ser resuelto a través de un proceso de meditación: es el oyente quien aporta la solución, no Empédocles. Por su parte, el poema en su conjunto no constituye un texto iniciático porque su finalidad declarada no es la de ofrecer datos e información, sino la de inducir un proceso de transformación interior. El propio Empédocles insistió en esta dimensión iniciática y de misterio a través de su consciente adaptación de terminología propia de los misterios. Como ya hemos observado más arriba, las imágenes de semillas y crecimiento natural empleadas por Empédocles pertenecen al lenguaje de los misterios de la Antigüedad.<sup>12</sup> Podemos ahora afirmar que el empleo deliberado de enigmas representa un aspecto más de su trasfondo iniciático o de misterio.

Vale la pena observar que el estilo o método didáctico empleado por Empédocles está estrechamente relacionado con un aspecto que ha merecido considerable atención por parte de la crítica en los últimos años. Se trata de la cuestión

relativa a la existencia de uno o dos poemas empedocleos.<sup>13</sup> No es éste el momento de analizar la cuestión detenidamente, pero la situación puede resumirse de la siguiente manera. En primer lugar, en sus citas de Empédocles los autores de la Antigüedad atribuyen varios de los fragmentos que han sobrevivido explícitamente a obras con dos títulos diferentes. Uno de ellos es *Physika* o *Peri physeōs* —que se podría traducir por «De la manera como las cosas devinieron lo que son»: se trata claramente de un poema cosmológico—, y el otro, *Katharmoi* o «Purificaciones». La crítica ha defendido que, de acuerdo con la práctica común en la Antigüedad de aludir a una misma obra —o a varias partes de una misma obra— con títulos diferentes, estos dos títulos podrían ser simplemente nombres alternativos para el mismo poema.<sup>14</sup> Se trata de una posibilidad teórica, pero nada más. En segundo lugar, ningún autor antiguo atribuye un fragmento «al *Peri physeōs*, también conocido con el nombre de *Katharmoi*», o viceversa; y ningún autor atribuye un fragmento a un poema con un título mientras que otro se lo asigna a un poema con el otro título. Ello reduce aún más la posibilidad teórica aludida más arriba. En tercer lugar, en un pasaje de su obra, Diógenes Laercio menciona juntos los dos títulos a propósito de dos poemas diferentes. Se dirá que Diógenes se ha dejado llevar a error por las varias fuentes de información de que dispuso, confundiendo lo que eran dos títulos alternativos para un solo poema con títulos diferentes de poemas diferentes; sin embargo, la alusión conjunta por parte de Diógenes a los dos poemas diferentes en el contexto en el que aparecen mencionados deriva, sin duda, de una fuente más antigua y no puede descartarse tan fácilmente.<sup>15</sup> Y, en cuarto lugar, sabemos —gracias, de nuevo, al testimonio de Diógenes— que el *Peri physeōs* y los *Katharmoi* iban dirigidos a dos públicos muy diferentes: el primero a un individuo al que el propio Empédocles llama Pausanias, y el segundo a un grupo de oyentes a los que Empédocles identifica como conciudadanos de su ciudad natal de

Acragante.<sup>16</sup> Esta diferencia, por lo que respecta al público, resulta claramente significativa y no puede desecharse tan fácilmente. También en este caso estamos obligados a aceptar las palabras de Diógenes, en ausencia de razones que puedan ponerlas en duda. Y, además, la diferenciación, que Diógenes establece entre ambos poemas, de acuerdo con el público al que iba dirigido cada uno, queda corroborada por otro dato importante: la mayoría de los fragmentos del *Peri physeōs* que otros autores citan van dirigidos a una sola persona –pero ninguno a un público plural–.<sup>17</sup> Las pruebas resultan incuestionables, y las consecuencias que de ellas podemos extraer, claras; todas las objeciones que se han planteado a la autoría empedoclea de dos poemas diferentes carecen de fundamento alguno.<sup>18</sup> Cabe tener en cuenta otras consideraciones: por ejemplo, que las enseñanzas dirigidas a Pausanias eran marcadamente esotéricas,<sup>19</sup> y que la idea de que Empédocles pudiera empezar su poema dirigiéndose a los ciudadanos de Acragante (como sabemos que hizo, gracias a Diógenes) y pasara luego a desarrollar toda una doctrina esotérica, resulta completamente inverosímil. Una vez más se trata de un caso en el que debemos dejar que las pruebas hablen por sí mismas.

Llegamos así al quid de la cuestión. Ha quedado claro que debemos examinar la poesía empedoclea sobre un fondo de misterio e iniciación. Pero en un contexto iniciático el público concreto al que el texto va dirigido resulta, desde luego, fundamental: lo que se dice variará de acuerdo con el estatus de la audiencia. Varios estudiosos han señalado que –además del uso del singular–, en algunos de los versos dirigidos a Pausanias, Empédocles le ruega que no revele lo que ha oído, que «escondas mis palabras en tu mudo pecho»; han concluido correctamente que la obra original en cuestión era, como ya se ha indicado, esotérica, a diferencia del texto más exotérico dirigido a los ciudadanos de Acragante.<sup>20</sup> Sin embargo, esta conclusión nos plantea una paradoja. El tema de la reencarnación y el tema de la vida

del alma después de la muerte son abordados abiertamente en el discurso empedocleo dirigido a los ciudadanos de Acragante, mientras que las pruebas indican que en las palabras dirigidas a Pausanias, Empédocles sólo aludió a estos temas indirectamente y de pasada, de manera alusiva y enigmática.<sup>21</sup> En otras palabras, como Kahn indicó en un influyente trabajo, el autor del discurso *esotérico* dirigido a Pausanias «insinúa su creencia en la inmortalidad», mientras que en su discurso *exotérico* es mucho más explícito a propósito «de la misteriosa doctrina de castigo, purificación y renacimiento». Como Kahn sostuvo,

existe un claro contraste entre la actitud religiosa de los dos poemas, dado que uno suprime toda referencia directa a la doctrina que el otro proclama abiertamente. Y puesto que el poema más revelador es también el más público, resulta difícil explicar esta diferencia de acuerdo con el público al que los textos iban dirigidos.<sup>22</sup>

La solución al problema propuesta por Kahn fue seguir la senda recorrida por varios estudiosos de finales del siglo XIX y principios del XX, y explicar esta diferencia en términos de evolución como consecuencia de una transformación en las ideas de Empédocles: en el momento en que éste escribió su discurso más *esotérico* dirigido a Pausanias, todavía se sentía obligado por alguna razón a restringir sus palabras a una revelación «limitada» y «parcial» de la verdad; y sólo años después se sintió con el coraje necesario para hablar abiertamente acerca de estos temas *esotéricos* —en un poema *exotérico*—.<sup>23</sup> Sin embargo, esta idea de la «revelación limitada» en un poema *esotérico* merece ser rechazada por una serie de razones. En primer lugar, por estar basada en la interpretación de un par de fragmentos que, según parece, formaban parte de la introducción o proemio empedocleo que precedía las enseñanzas dirigidas a Pausanias. No es éste el lugar indicado para examinar qué queda del proemio,

pero baste decir aquí que la idea de que Empédocles habría prometido a Pausanias sólo una revelación de la verdad es el resultado no sólo de traducir el texto empedocleo incorrectamente, sino sobre todo de aceptar un texto griego que, en dos pasajes cruciales, discrepa completamente del texto que nos ofrece la tradición manuscrita.<sup>24</sup>

En segundo lugar, la idea de que el poema dirigido a Pausanias supondría una especie de revelación limitada, a diferencia del poema más popular, deviene incluso más inverosímil cuando advertimos que los dos públicos de los dos poemas de Empédocles –Pausanias y los ciudadanos de Acragante– se corresponden con una fundamental fisonomía de los misterios y etapas de iniciación en la Grecia antigua: primero, *katharmos* o purificación ritual; segundo, *paradosis* o transmisión personal de la doctrina esotérica, y tercero, *epopteia* o «vigilancia», cuando la enseñanza ha sido ya transmitida y la etapa de aprendizaje toca a su fin.<sup>25</sup> El título del discurso empedocleo dirigido a los ciudadanos de Acragante era el de *Katharmoi* o «Purificaciones».<sup>26</sup> La idea clave del discurso empedocleo era instarles a alcanzar lo que el filósofo consideraba un estado de pureza ritual obligándoles a poner fin al sacrificio de animales, al derramamiento de sangre y al consumo de determinados alimentos prohibidos; incluso el uso de la mitología por parte de Empédocles y del tema mayor de la reencarnación era esencialmente un plan diseñado por nuestro autor para justificar sus instrucciones a propósito de la purificación ritual, atemorizando a sus oyentes y forzándoles a hacer lo que él quería.<sup>27</sup> En claro contraste, cuando pasamos al discurso empedocleo a Pausanias, vemos que se supone un grado de purificación por parte del destinatario, que es esencial para que la enseñanza pueda ser transmitida. Pausanias ya ha alcanzado un estado de pureza, *katharsis*, en pensamiento y acción; está a punto ahora de recibir la *paradosis* o transmisión iniciática; y Empédocles alude a la capacidad de aquél de dominar y asimilar esta doctrina iniciática, empleando el término *epopteia*.<sup>28</sup>

En otras palabras, todo parece confirmar que aquello que Pausanias está a punto de escuchar será un tipo de enseñanza más avanzada de la que han recibido los habitantes de Acragante.

Hemos de considerar, en tercer lugar, un aspecto muy simple pero altamente significativo, a saber, que la doctrina de la trasmigración, supuestamente secreta y misteriosa, no era en absoluto esotérica o misteriosa. Los poetas ya se burlaban de dicha idea poco después de la muerte de Pitágoras, e incluso en vida de éste; se la menciona sin tapujos en el siglo v, y Aristóteles hace referencia a ella en el iv, al igual que Dicearco, quien asegura que los pitagóricos «mantenían un secretismo que era ciertamente excepcional, pero las enseñanzas suyas *que eran conocidas por todo el mundo*» (μάλιστα γνώριμα παρὰ πᾶσιν) eran la doctrina de la inmortalidad del alma y la doctrina de la reencarnación.<sup>29</sup>

Una última consideración, que es, sin embargo, la más importante de todas: dondequiera que abordamos el fenómeno de las tradiciones esotéricas, vemos, una y otra vez, que en ese marco lo que importa no son las ideas o doctrinas, sino la capacidad que cada uno de nosotros posee para descubrir la realidad de dichas ideas y enseñanzas y apropiárnoslas. En el plano teórico, ello significa también recalcar que ideas supuestamente esotéricas acerca del universo y del hombre son un secreto a voces porque la finalidad de la enseñanza verdaderamente esotérica no es la de llenar la mente del discípulo o alumno con teorías fascinantes, sino la de ofrecerle la oportunidad de convertir dichas ideas y teorías en algo real. En otras palabras, la función de dicha enseñanza es darle cada vez menos ofreciéndole más y más aspectos prácticos. Y desde un punto de vista más práctico, cuando leemos testimonios de encuentros con tradiciones esotéricas y de obediencia a una disciplina esotérica, es frecuente que el autor de dichos testimonios se queje porque cree recibir *menos* doctrina o enseñanza que las personas ajenas a dichas tradiciones esotéricas.<sup>30</sup> Ello supone que, sea cual sea la

manera como abordemos la cuestión, no ha de sorprender que Empédocles emplee la doctrina de la reencarnación en el marco de un poema exotérico como si de un escaparate se tratara, no sólo para atemorizar a su público, sino también para estimularlo; mientras que, paradójicamente, en el documento más esotérico puede parecer que, desde el punto de vista formal, Empédocles esté dando menos cuando en realidad está ofreciendo más, toda vez que al discípulo le proporciona los principios clave que, con el tiempo, le permitirán responder a cualquier pregunta por sí mismo.

Encontramos aquí la solución a otro posible problema: la cuestión de cómo pudo hacerse público el discurso a Pausanias, si es que era realmente esotérico. En primer lugar, cabe considerar varias cosas, entre ellas el hecho de que, para Empédocles, no existía contradicción alguna en preservar una doctrina esotérica por escrito,<sup>31</sup> y que la técnica consistente en dirigir un poema a un individuo y a un público más amplio al mismo tiempo era un rasgo frecuente en la literatura grecolatina. Pero, detrás de estas consideraciones, hay un hecho muy simple: el carácter esotérico del poema lo protege automáticamente. La noción romántica de un texto esotérico como un documento que contiene afirmaciones que cambiarán el mundo y que, por ello, debe mantenerse a toda costa fuera del alcance del vulgo profano es una idea simplista e ingenua. Nadie reconocería un texto de este tipo ni sabría qué hacer con él; y no es necesario citar aquí las palabras de Jesucristo y los profetas acerca de gentes que «miran y no ven, oyen y no escuchan ni entienden» (*Ev. Math.*, 13, 13). Como el propio Empédocles afirma al inicio de su discurso a Pausanias, para aquellos que están satisfechos con su propio conocimiento y su propia percepción del mundo, la doctrina esotérica que él les ofrece «no puede percibirse, oírse ni entenderse».<sup>32</sup>

## NOTAS

1. Olerud 83; Guthrie, ii. 146.
2. B110-111; más arriba, capítulo 15.
3. Capítulo 4, con n. 26.
4. B111.2; capítulo 15 con nn. 12-13.
5. R. F. Willetts, *Klio*, 37 (1959), 26; capítulo 15 con nn. 20, 27-28.
6. Pl. *Phd.* 69c; Demetrio, *Sobre el estilo* 100-101; Seaford 254-255.
7. *Ibid.* con capítulos 17 y 19 más arriba.
8. Van Groningen 204-205.
9. A propósito del grado y naturaleza de la familiaridad de Teofrasto con las obras de los presocráticos, sobre los que tanto escribió, cf., por ejemplo, J. B. McDiarmid en D. J. Furley y R. E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, i (Londres, 1970), 178-238, sobre todo 237; Kingsley (1994b).
10. Capítulo 4.
11. B17.14; B110; capítulo 15 con nn. 42, 47-48; capítulo 19 con n. 35.
12. Capítulo 15 con n. 48. Adviértase en este contexto la doble comparación en Jámblico de la enigmática doctrina pitagórica no sólo con las palabras del oráculo de Delfos, sino también con el poder fertilizador de la naturaleza, que «expresan una infinita e incomprensible cantidad de ideas por medio de unas cuantas palabras o *pequeñas semillas*» (VP 161).
13. Para las otras obras atribuidas a Empédocles, véase Wright 17-20; Kingsley (1996). A propósito de la fortuna de los *Katharmoi*, véase Mansfeld, *Mnemosyne*, 47 (1994), 79-82.
14. Osborne 25-26 y en CQ 37 (1987), 27; Inwood 14.
15. D. L. 8, 77; D. Sedley, *GRBS* 30 (1989), 271 n. 8; y, sobre la deuda de Diógenes a Lobón de Argos, Zuntz 237-238. El problema que parece que supone reconciliar la información de Diógenes acerca de la extensión de los poemas con el testimonio de la *Suda* no minimiza la autoridad del pasaje de Diógenes. Lo que es incierto no es el texto de Diógenes, sino los testimonios manuscritos de la *Suda*. Si algún error o corrupción textual ha tenido lugar, ha sido en la *Suda*. Cf., por ejemplo, Wright 20-21; O'Brien (9181), 4-13; Mansfeld (1992), 228 n. 67. Los esfuerzos de Osborne (25, 29) por descartar las pruebas de Diógenes son en vano. Al final la autora está obligada bien a reconocer una radical confusión por su parte bien, con igual falta de justificación, a alterar su texto.
16. D. L. 8.54 (αὐτὸς ἐναρχόμενος τῶν Καθαρμῶν φησιν· ὃ φίλοι...) y 8.60 (Παυσανίας ... ὧι δὴ καὶ τὰ Περί φύσεως προσπεφώνημεν...). Inwood admite que, según las pruebas de que disponemos, «las purificaciones» difieren de la «física por lo que respecta al público», pero a

continuación señala que todo ello no nos ayuda a «extraer conclusión alguna acerca de los poemas» (13 y n. 29). Pero, admitiendo la diferencia, ya hemos extraído alguna conclusión. Para Pausanias, véase —aparte de D. L. 8.60 = Emp. B1— Plut. *Qu. conv.* 728e (donde se lee τῷ Παισανίαι), capítulo 15 con n. 5, capítulo 16 n. 8. Mientras que versos como B2.3-8 (dirigidos a la Musa) no son sino apóstrofes irrelevantes, el discurso dirigido a la ciudad de Acragante en B112 es completamente diferente de los «apartes» poéticos examinados por Osborne, CQ 37 (1987), 32. La expresión en B112.1-2 indica que el público empedocleo eran personas de Acragante que nuestro autor conocía, y quizás incluso miembros de la aristocracia con los que estaba relacionado, y no un grupo selecto de íntimos amigos o seguidores: cf. Zuntz 188-189 (sobre B112.3 en DK), Wright 265 y también, para el carácter público del poema, n. 26 más abajo.

17. Así, además de la cita de B1 (Παισανίη σὺ δὲ κλύθι) en Diógenes, contamos con la cita de B6 (ἄκουε) en Tzetzes, de B8 (τοὶ ἐρέω) en ps.-Plutarco, y de B17 (κλύθι, τοὶ, σὺ δέργκευ, ἦσο, σὺ δ' ἄκουε) y B62 (κλύ') en Simplicio; además, ahora disponemos de las formas en singular en el apéndice a B17 reconstruido por Alain Martin a partir de papiros. Cf. también B21 (δέργκευ) y 23 (σ', ἴσθι, ἀκούσας) con Simpl., *Ph.* 157.27, 159.12 y 27-28, y Wright 77-78.

18. Para las sorprendentes conclusiones que se han extraído de la afirmación plutarquea según la cual B115 refleja «la primera etapa de la filosofía empedoclea», véase Kingsley (1996). El argumento según el cual la incapacidad mostrada por algunos autores de la Antigüedad para concretar qué poema empedocleo citan demostraría que Empédocles sólo escribió un poema carece de efecto alguno: para estos autores toda la poesía empedoclea reflejaba sus doctrinas. De hecho, no sólo la práctica de citar la poesía de Empédocles sin nombrar su obra, sino también la de citar un poema para aclarar una idea presente en el otro, no haría sino seguir una tradición firmemente establecida en la Antigüedad: cf., por ejemplo, Labarbe 39-42 y *passim*; Mansfeld (1992), 228-229, 283-284, y en *Mnemosyne*, 47 (1994), 79 con n. 9; Procl. *Th. Pl.* 1.2 con Salfrey y Westerink *ad loc.* y más arriba, capítulo 4 n. 9. Por su parte, el descubrimiento del papiro de Akhmim por parte de Alain Martin sólo sirve para confirmar (como cabía esperar) que existían coincidencias por lo que respecta a los temas e intereses entre los dos poemas; pero lo que, sin duda, resulta significativo es el uso concreto que se ha dado al papiro, como «soporte» para una corona de latón —cosa que indicaría que tuvo una finalidad funeraria—. Para coronas de metal, prácticas iniciáticas y funerarias, y la poesía empedoclea, véase Wilson 7-10; para el uso y significado religioso de las coronas funerarias en Egipto (como símbolos de «justificación» para el alma en el otro mundo), K. Parlasca, *Mumienportäts und verwandte Denkmäler* (Wiesbaden,

1966), 59-60, 143-145; y para coronas funerarias de latón o bronce, R. Pagenstecher, *Archäologischer Anzeiger*, 33 (1918), 117 con refs.

19. Véase n. 20; capítulo 15 con n. 13. La caricatura de Osborne, que describe el poema cosmológico como «objetivo» y «secular» (31) malinterpreta totalmente las pruebas de que disponemos.

20. B5; Kahn (1971), 6, Bollack, iii. 39-40. El texto del fragmento presenta corrupciones, pero la insistencia en mantener silencio acerca de la doctrina impartida resulta evidente a partir de la combinación de dos palabras que pueden ser reconstruidas: el verbo *stegein* y el adjetivo *ellops* (que exige el contexto de la cita plutarquea, *Qu. conv.* 728e). La convergencia atestiguada de ambos términos a propósito de «silencio» (para *στέγειν* cf., por ejemplo, Tiresias en Soph. *Edipo Rey* 341, LSJ s.v. *στέγω*) B111.2; para *ἔλλοψ*, Bollack, iii. 40, Gemelli Marciano 62) debe considerarse decisiva, además de las observaciones de Plutarco a propósito de *echemythia* o la «reserva» pitagórica, para determinar el significado primero de ambas palabras y del fragmento en su conjunto. La reconstrucción del texto por parte de Diels —*στεγᾶσαι φρονὸς ἔλλοπος εἶσω*, «escondas [mis palabras] en tu mudo pecho»— es mejor que la de Bollack (ii. 12-13, iii. 39-40) desde el punto de vista semántico y de proximidad al manuscrito. Para la acción insinuada en las palabras, cf. B110.1-2; y para el significado de *φρήν* aquí, Wright 269, Onians 25-30. Un claro paralelismo con la máxima en la literatura posterior, y que justifica plenamente la observación de Plutarco a propósito del silencio de los pitagóricos, es la descripción de Nicómaco del conocimiento como algo «que debe ser protegido cuidadosamente» por los pitagóricos, «silenciosamente en su pecho», *ἄρητος ἐν τοῖς στήθεσι διαφυλαχθεῖσα* (Porph. *VP* 57 = Iam. *VP* 252; Burkert 461).

21. Cf. B8, 11, 15; y para la reencarnación y los *Katharmoi*, Kingsley (1996). Las enigmáticas palabras de B15 («Un hombre que es diestro en dichos temas no adivinaría (*μαντεύσαιο*) en su corazón») resultan especialmente significativas: sobre oráculos, adivinación y enigmas, cf. Arist. *Rh.* 1407<sup>a</sup>31-37 con capítulo 4 y n. 26; Iam. *VP* 161 con n. 12.

22. Kahn (1971), 7-8.

23. *Ibid.* 7-8, 20-22, 5-6.

24. B2.9, donde *πέυσεαι οὐ πλείον γε* debe mantenerse (con la pausa después de *πέυσεαι*, como en el caso de B111.2); B3.8, donde *θάρσει* debe entenderse como el imperativo verbal y no el dativo *θάρσει* (como en el caso de G. Hermann y editores posteriores).

25. Capítulo 15 n. 48, con refs.

26. D. L. 8.54, 62-63; más arriba, n. 16. Es interesante advertir que, según autores antiguos, el texto que se leyó en público en Olimpia fueron las *Purificaciones* y no el proemio a Pausanias: Dicearco, fr. 87 Wehrli, D. L. 8.63 (Favorino), cf. 8.66 (Timeo). Para la estrecha relación entre Sicilia

y Olimpia, véase LSS 27, 123 con n. 2; para la relación entre Olimpia y Empédocles, Wright 6.

27. Cf. Kingsley (1996).

28. B110.2, 111.2; capítulo 15 con nn. 13, 48.

29. Jenófanes, DK 21 B7 (KRS 219-220), Hdt. 2.123, Arist. *De anima* 407<sup>b</sup> 20-26, 414<sup>a</sup>22-25 (cf. Emp. B125-126), Dicearco *ap.* Porph. *VP* 19; Burkert 120-123.

30. Sobre aspectos teóricos, cf., por ejemplo, R. Otto, *Mysticism East and West* (Nueva York, 1932), 31-32, R. Guénon, *The Great Triad* (Cambridge, 1991), 125; y para dos ejemplos de la vertiente más práctica, L. Pauwels, *Monsieur Gurdjieff* (París, 1954), I. Tweedie, *Daughter of Fire* (Grass Valley, Calif. 1986).

31. Sobre las limitaciones de la palabra escrita en época de Empédocles e inmediatamente después, cf. West (1978), 60, con capítulo 9 y las referencias en n. 37. Véanse también Kingsley (1992), 341 con n. 13 y las observaciones de Brashear, 46-47.

32. B2.7-8.

DE EMPÉDOCLES AL SUFISMO:  
«LA LEVADURA PITAGÓRICA»

A simple vista puede parecer sorprendente que misterios, imbuidos de enigmático secretismo, y filosofía, que, por el contrario, lo eleva todo, o cuando menos así debería hacerlo, a la luz de la racionalidad, puedan guardar alguna relación.

Así da comienzo un reciente trabajo sobre las coincidencias entre filosofía y misterios en el mundo antiguo. Su autor pasa a reconocer la importancia y existencia de estas coincidencias en el período de la Antigüedad tardía, y retrotrae los orígenes de un fenómeno aparentemente tan paradójico a un autor en concreto: Platón.<sup>1</sup> De nuevo encontramos a Platón representado como una suerte de Prometeo o Palamedes: si una idea o fenómeno propio de la Antigüedad tardía puede remontarse a Platón, es que Platón lo ha originado.

Dos suposiciones subyacen a este punto de vista a propósito de la relación entre filosofía antigua y misterios. La primera es la idea de que, si en la Grecia antigua la función de los misterios era la de perpetuar oscuridades, enigmas y secretos, el ideal de los filósofos griegos —y

sobre todo los filósofos presocráticos— era, en cambio, la claridad y la «racionalidad». En otras palabras, la mitología y la teología habían planteado los enigmas, y la misión de los filósofos era desenmarañarlos.<sup>2</sup> En la práctica las cosas no son tan sencillas. En el caso de Empédocles, ya hemos visto que nuestro autor principalmente creó enigmas pero no los solucionó. La incapacidad para advertir este matiz ha originado profundos malentendidos sobre el carácter y la finalidad de sus enseñanzas.

La segunda suposición, mucho más sutil, es que las dos categorías —filosofía antigua y misterios— son tan diferentes que cualquier coincidencia entre ellas no es sino formal y superficial. Alusiones a la «adopción por parte de los filósofos de la terminología propia de los misterios»<sup>3</sup> vienen siempre cuidadosamente matizadas, sea cual sea la identidad de los filósofos en cuestión, para así seguir manteniendo la presunción de que las preocupaciones de la filosofía difieren notablemente de los intereses de los misterios y la mística. Como se nos dice una y otra vez, «la filosofía natural presocrática» y el misticismo son diametralmente opuestos.<sup>4</sup> En el caso de Empédocles —o, mejor, en el caso de su poema cosmológico— esta perspectiva queda justificada alegando simplemente su uso de la observación del mundo que le rodeaba: un factor aducido para establecer sus credenciales como genuino filósofo o incluso científico. Pero, tal como hemos visto, dicha percepción es *nuestra* percepción. Desde un punto de vista histórico, resulta imperativo que situemos el interés de Empédocles por la observación no en una especie de secuencia teórica de «evolución filosófica» presocrática, sino en el contexto del papel del propio filósofo como mago, además de en el de su participación en los misterios relacionados con dicho papel.

Como indicamos anteriormente, las consecuencias de dicho replanteamiento de la finalidad y la utilidad de la categoría de «filósofo» van más allá de Empédocles. El estudio del mundo antiguo adolece todavía de prejuicios

y suposiciones a propósito de la naturaleza de la filosofía, que lo distorsionan y malinterpretan. Por citar un solo ejemplo, el autor de una monografía relativamente reciente sobre el gnosticismo afirma, en un momento dado, que «los textos herméticos *filosóficos* no son, desde luego, filosofía propiamente dicha» porque «aseguran estar basados no en la observación y en la razón, sino en la revelación». De hecho, el corpus hermético presenta la misma mezcla de observación del mundo natural y de conciencia de la revelación divina que encontramos ya en Empédocles: un análisis detallado de la poesía empedoclea y del corpus hermético demuestra que lo que los autores de ambos textos consideraban importante era un sentido interior de revelación capaz de mostrar la naturaleza y el significado real de las cosas observadas exteriormente. Esta dicotomía revelación-observación es falsa; y si debemos tachar los textos herméticos de «no propiamente filosóficos», lo mismo cabría decir entonces también de Empédocles.

Esta comparación entre el corpus hermético y Empédocles no resulta inapropiada: ya vimos antes que existen determinados vínculos históricos, así como analogías puramente formales, entre ambos. El principal problema que debemos afrontar en este caso, como en otros, tiene que ver con divergencias de carácter terminológico y juicios de valor que han separado fenómenos histórica y formalmente relacionados, y que han forzado la unión de fenómenos que, de otra parte, son fundamentalmente heterogéneos, estableciendo así dudosas continuidades y pasando por alto otras que resultan mucho más importantes y profundas, simplemente porque trascienden campos de conocimiento compartimentados. Por un lado, los rasgos supuestamente racionales, científicos y filosóficos de Empédocles resultan altamente cuestionables si los definimos desde la perspectiva aristotélica tradicional. Por otra parte, una figura posterior como Bolo de Mendes ha sido tachada de ocultista, carente de cualquier capacidad «filosófica»,<sup>6</sup> a pesar de los esfuerzos

por parte de críticos más recientes que han llamado la atención sobre la sistemática y rigurosa lógica que, según parece, subyace a muchos de sus escritos.<sup>7</sup> Lo que debemos tener en cuenta en este caso es que, detrás de este uso (casi abuso) simplista de la terminología, no se esconde sólo una, sino varias clases de lógica, e incluso muchas clases diferentes de racionalidad.

En último caso, Aristóteles y Teofrasto carecían de medios adecuados para entender a Empédocles. Sus críticas al estilo poético empleado por éste, su impaciente explotación de dicho estilo y su arrogancia produjeron resultados que, con la perspectiva del tiempo transcurrido, no cabía sino esperar. Cuando pasamos de lo general a lo particular, no resulta sorprendente advertir que Aristóteles y Teofrasto malentendieron a Empédocles en todas las facetas y aspectos que hemos ido examinando: su identificación de elementos con divinidades, su astronomía, su estilo oracular o enigmático y el uso de sus enseñanzas en un contexto de revelación. La insistencia con que la crítica moderna supone que podemos acudir a Aristóteles y a Teofrasto como representantes de la «tradición antigua» y de la definitiva «autoridad antigua»<sup>8</sup> para la interpretación de Empédocles resulta doblemente errónea. En primer lugar, porque, si la examinamos con atención, dicha «autoridad» no se apoya en un fundamento sólido. En segundo lugar, tal como hemos visto, al analizar las afinidades históricas de Empédocles, debemos considerar también otra tradición de características y orígenes muy diferentes. Dicha tradición la conformaron toda una serie de influencias que fueron transmitidas desde el sur de Italia y Sicilia al mundo del Egipto grecorromano, y más concretamente al corpus hermético y a los papiros de magia. Tan pronto como consideramos la existencia de dicha tradición, ideas a las que apenas se ha prestado atención adquieren importancia propia. Por ejemplo, no es en absoluto fortuito que el *Korē Kosmou* —un texto hermético que guarda notables semejanzas con Empédocles y con el

primer pitagorismo— presente los cuatro elementos como divinidades personificadas, «cada una de ellas rigiendo y gobernando su propio dominio».<sup>9</sup> Y no es tampoco casual que una parte del papiro de magia parisino —otro documento que posee, por lo demás, profundas afinidades con aspectos fundamentales de la doctrina empedoclea— presente toda una serie de rasgos que, individualmente, apuntan a Empédocles y que, juntos, ofrecen un resumen de temas e intereses empedocleos. En el papiro se describen, por ejemplo, un ritual para regeneración e inmortalización análogo tanto a Empédocles como a las láminas de oro «órficas», una plegaria inicial a los cuatro elementos en cuanto seres inmortales y personificados, y una descripción de los elementos divinos que, se nos dice, existen al mismo tiempo en el universo y dentro de nosotros mismos, doctrina que nos lleva a la base de la teoría empedoclea de la percepción:

Solicito inmortalidad para mi «hijo» y para él solo, él que se inicia en tu poder... Espíritu de espíritu, origen del espíritu dentro de mí; fuego, contribución de los dioses a la mezcla de cosas que en mí se juntan; origen del fuego dentro de mí; agua de agua; origen del agua dentro de mí; sustancia de tierra, origen de la sustancia terrestre dentro de mí...<sup>10</sup>

Además del hermetismo y los papiros de magia, existe una tercera tradición que debemos también considerar, estrechamente relacionada con ambos. Hace ya muchos años, Diels llamó la atención sobre analogías entre las enseñanzas y los misterios empedocleos y el primer pitagorismo, por un lado, y los alquimistas greco-egipcios, por otro.<sup>11</sup> De hecho, ya hemos señalado anteriormente algunos puntos de intersección entre Empédocles o el pitagorismo y la literatura alquímica, que revelan no sólo semejanzas formales entre ellos, sino también líneas de continuidad concretas. Y

hay aún otra idea en la que Empédocles y los alquimistas están de acuerdo: la necesidad de presentar sus enseñanzas en forma de enigma. No es sólo una curiosidad ni tampoco resulta en absoluto fortuito que, al adoptar esta práctica, los alquimistas griegos acudieran a la autoridad de los filósofos presocráticos –del mismo modo en que posteriores autores árabes y persas acudieron a Empédocles por la misma razón.<sup>12</sup>

El paralelismo entre la tradición alquímica y la tradición islámica merece unas breves palabras. En el capítulo 5 examinamos la *Turba philosophorum* y su prototipo árabe, el *Muṣḥaf al-jamā'a*. Vimos cómo, a través de la mediación de la alquimia griega, estas obras preservaban preciosa información acerca de los presocráticos (Empédocles incluido), cosa, desde luego, significativa. Pero vimos también cómo, aparte de las ideas puramente gnósticas y alquímicas atribuidas a Empédocles, ambos textos tendían a completar sus fuentes de información restableciendo temas clave de la doctrina empedoclea original que la tradición filosófica griega había minimizado, malentendido o simplemente pasado por alto.

El *Muṣḥaf* y la *Turba* acabaron por convertirse en los textos más influyentes de todo el corpus alquímico occidental.<sup>13</sup> Pero ello no debería hacernos olvidar que dichos textos no constituyen en absoluto la única prueba de la familiaridad con Empédocles en círculos alquímicos del mundo árabe. También existe al respecto el famoso cuerpo de textos alquímicos atribuido a Jābir ibn Ḥayyān: textos que, a pesar de su atribución, no son obra de la misma persona. Dichos textos pueden ser fechados en torno a finales del siglo IX o principios del X, y uno de ellos –que versa sobre el principio alquímico de «equilibrio»– es contemporáneo al *Muṣḥaf al-jamā'a*; en un momento dado, el autor alude a opiniones sobre la práctica alquímica comunes entre la *ṭā'ifat anbadaqlis*, la «secta» o «seguidores» de Empédocles.<sup>14</sup>

Una alusión de este tipo quizá no permita extraer gran-

des conclusiones. Pero no se trata de la única mención en la literatura árabe de un *ṭā'ifat anbadaqlis*: de individuos que convirtieron a Empédocles en su autoridad y que se identificaron con él. Precisamente a propósito de Empédocles observa el escritor persa al-‘Āmirī (siglo IX):

un grupo de Baṭīniyya (*wa-ṭā'ifa min al-baṭīniyya*) se denomina a sí mismo seguidores de su sabiduría y lo considera superior a los otros, asegurando que posee referencias enigmáticas (*rumūz*) que raramente pueden ser entendidas.<sup>15</sup>

Esta vez se nos da cierta información acerca de la identidad de los empedocleos en cuestión. Se trata de los Baṭīnites: una palabra que, en un autor del siglo X, alude a los musulmanes chiíes –y en particular a la rama Ismā‘īlī de los chiíes, conocidos por su capacidad para asimilar tradiciones preislámicas (entre ellas, la griega) a sus esquemas de profecía y revelación.<sup>16</sup>

Esta doble mención de seguidores de Empédocles, una en un contexto alquímico y la otra en un contexto Ismā‘īlī, no es ninguna coincidencia. Existía, como sabemos gracias al corpus de Jābir en particular, una relación muy estrecha entre la alquimia árabe y los Ismā‘īlīs.<sup>17</sup> La absorción de tradiciones alquímicas greco-egipcias por parte de autores islámicos era, de hecho, sólo un aspecto de la tendencia Ismā‘īlī a adoptar y «apropiarse» de fuentes islámicas precedentes, famosas por haber perpetuado tradiciones del mundo griego.<sup>18</sup> Y en el caso concreto de la alquimia árabe, profundamente enraizada tanto en el Egipto islámico como en el Egipto preislámico, es importante advertir la preocupación por parte de los Ismā‘īlīs por justificar la fundación de la dinastía Faṭimīd en Egipto a principios del siglo X, identificando sus propias creencias e ideas prefiguradas en tradiciones árabes ya existentes –aun a riesgo de invertir la secuencia histórica de acontecimientos–.<sup>19</sup> Desde este punto de vista, los Ismā‘īlīs estaban interesados por abrazar, asimilar y perpetuar.

La existencia de seguidores de Empédocles en el mundo de la alquimia y el ismá'ilismo constituye un instrumento fundamental que nos permite entender mejor el uso de las tradiciones intelectuales griegas por parte del mundo islámico. Pero también nos acerca a otro fenómeno concreto, la llamada literatura «pseudo-empedoclea», que conocemos directa o indirectamente por fuentes árabes, persas, hebreas y latinas. Se trata de un corpus de textos que habría de ejercer una poderosísima influencia sobre el misticismo, la teología y la filosofía medievales tanto en Europa como más allá del Viejo Continente.<sup>20</sup> Dicha literatura es importante por dos razones. En primer lugar, existen fuertes vínculos entre el material pseudo-empedocleo y la alquimia: vínculos que han sido pasados por alto por la filología moderna, que ha tendido a ensalzar la primacía de los elementos aparentemente neoplatónicos en este corpus «empedocleo» en detrimento de otros aspectos que claramente no pueden reducirse a ninguna forma de platonismo. Existen, en concreto, correspondencias entre el Empédocles de la *Turba philosophorum* –un texto completamente ajeno al neoplatonismo– y el «pseudo-Empédocles» árabe que ponen de manifiesto la existencia de ideas alquímicas, herméticas y gnósticas atribuidas a Empédocles ya antes de finales del siglo IX.<sup>21</sup> Y, en segundo lugar, existen vínculos tan fuertes o más entre el material pseudo-empedocleo y el Ismá'ilismo. Por una parte, ciertos aspectos del «pseudo-Empédocles», sobre todo tal como nos han sido preservados por al-Shahrastānī, poseen marcas inequívocas de doctrina Ismá'ilī más tardía. Por otra parte, cuando a las pruebas de que disponemos se las somete a un análisis más riguroso, advertimos la existencia de un esquema muy concreto de copia y reutilización continuada de este material pseudo-empedocleo por parte de autores ismá'ilī.<sup>22</sup> Alquimistas, Ismá'ilīs, empedocleos y literatura empedoclea medieval resultan estar, pues, íntimamente interrelacionados.

¿Qué tiene todo esto que ver, se dirá, con el Empédocles histórico de carne y hueso? La respuesta que la crítica y la filología de los dos últimos siglos ha dado al respecto es simple: denominar a este Empédocles oriental y medieval con el nombre de «pseudo-Empédocles»; afirmar que, en la época en que surgió éste en el mundo árabe, «la auténtica tradición de la filosofía griega antigua ya se había perdido», y añadir alguna observación sobre el escaso valor que la «raza árabe» posee para nuestro conocimiento del mundo antiguo.<sup>23</sup> Pero vale la pena advertir que las cosas no son tan sencillas. Es verdad que el Empédocles árabe reúne muchas de las ideas gnósticas, herméticas y platónicas tan propias del misticismo de la Antigüedad tardía y de los primeros siglos del Medioevo. Pero incluye también elementos que derivan del Empédocles histórico tal como nos ha llegado a través de los fragmentos de su poesía.<sup>24</sup> Por su parte, gracias al ejemplo de la *Turba philosophorum*, hemos visto cómo carece de valor alguno la afirmación según la cual las ideas empedocleas habrían sido amputadas antes incluso de llegar al mundo árabe. Contamos además con numerosos ejemplos que demuestran la manera como autores árabes —tanto en el seno de la tradición alquímica como fuera de ella— supieron reconstruir de manera intuitiva aspectos de la doctrina empedoclea y pitagórica que, incluso antes de Platón, ya habían sido malinterpretados o simplemente ignorados.<sup>25</sup>

Vale la pena ofrecer un ejemplo más de este último fenómeno, ejemplo particularmente sugestivo, dado que atañe a uno de los testimonios más antiguos de la presencia de Empédocles en el mundo árabe. La *Teología de Aristóteles* es un claro producto del círculo de al-Kindī en la Bagdad de en torno al siglo IX. Aunque se trata esencialmente de una traducción de extractos de las *Enéadas* de Plotino, es mucho más que una simple versión; el autor del texto amplía, ilustra y altera a su antojo el texto original de Plotino. La sección inicial de la *Teología* toca puntos que en el original plotiniano no van mucho más allá de una breve mención de

Empédocles. Plotino, en efecto, poco tiene que decir acerca de Empédocles: sólo recuerda que, según éste, si las almas se equivocan, son castigadas y se reencarnan, y que el propio filósofo de Agrigento fue una de estas almas a las que no se permitió acceder al reino de los dioses. Cuando el autor de la *Teología* pasa a hablar sobre Empédocles, afirma cosas que van más allá de lo que leemos en Plotino:

Fue huyendo de la ira divina como Empédocles vino a este mundo, pues, cuando bajó a la tierra, lo hizo para ayudar (*ghiyath*) a aquellas almas cuyas mentes habían sido contaminadas y mezcladas. Y se convirtió en una especie de loco, llamando a gritos a las gentes y animándoles encarecidamente a que abandonaran este mundo y todo lo que a él pertenece, y que volvieran a su original, sublime y noble mundo.<sup>26</sup>

Varios puntos de este pasaje merecen ser destacados. Son puntos que plantean preguntas acerca de la interpretación de Empédocles en la Grecia antigua, en el Medioevo y en el mundo moderno. Baste aquí con comentar la idea, ausente en Plotino, de Empédocles como *ghiyath* o «ayuda» para las almas. Dicha idea resulta significativa por una serie de razones. En primer lugar, la palabra *ghiyath* –como el término *ghawth*, que posee la misma raíz y significado– acabó convirtiéndose en un término más o menos técnico dentro del sufismo para describir el papel de un profeta o un santo, pero sobre todo para describir la función del «Polo»: el supremo «jeque de jeques», guía y maestro espiritual de su tiempo. A este respecto, la introducción a la *Teología* prefigura la manera en que autores de la tradición del místico persa del siglo XII al-Suhrawardī habrían de caracterizar a Empédocles –y con él, a Pitágoras– con los atributos de un Sufi.<sup>27</sup> Pero, al mismo tiempo, esta caracterización de Empédocles en cuanto «ayuda» de almas prefigura también el importante lugar reservado para el papel del profeta y de la profecía en la doctrina atribuida posteriormente al «Pseudo-

Empédocles». <sup>28</sup> Y, finalmente, la idea de Empédocles como maestro de ascetismo, apremiando a los demás a purificarse para poder volver así al mundo espiritual, seguirá vigente hasta el siglo XVII en el seno de la tradición persa acerca de ciertos presocráticos –Empédocles entre ellos– como ejemplo de ascetismo y conflicto espiritual. <sup>29</sup>

En resumen, Henry Corbin tenía razón al caracterizar la figura del Empédocles islámico como un «hierofante y profeta» con la «fisiognomía de un Sufi». <sup>30</sup> Se trata de una idea importantísima por sí misma, pues nos permite evaluar las pruebas que demuestran la existencia de lazos entre el «Pseudo-Empédocles» y el famoso místico hispano de los siglos IX y X d.C., Ibn Masarra: lazos que, basándose en un pasaje de Šā'id al-Andalusī, eran universalmente reconocidos hasta que Samuel Stern puso en tela de juicio el testimonio de Šā'id. <sup>31</sup> De hecho, un análisis más detallado demuestra que el cinismo con el que Stern se deshace de Šā'id –en la línea de su excesivamente influyente pasión por desenmascarar a otros pensadores– carece de fundamento y resulta excesivamente simplista. <sup>32</sup> Sin embargo, la idea central, que parece haber sido pasada por alto, a juzgar por los testimonios que han llegado hasta nosotros, es la abundancia de coincidencias e intereses comunes entre la tradición «pseudo-empedoclea» e Ibn Masarra: interés, en ambos casos, por el papel de la profecía, por el ascetismo, por la purificación y reascensión del alma, y por presentar sus enseñanzas de manera enigmática. <sup>33</sup> Afirmar que no puede haber puntos de encuentro entre el Empédocles árabe e Ibn Masarra porque aquél era un filósofo, no un Sufi, y éste «era un Sufi, no un filósofo» <sup>34</sup> supone establecer distinciones entre *tašawwuf* –sufismo místico– y *falsafa* –filosofía griega– que, si bien tuvieron valor posteriormente, quedan anuladas si las aplicamos al siglo X. Supone, además, presentar una idea de «Empédocles» como un filósofo racional, cosa que es falsa tanto para el siglo X d.C. como para el V a.C. Pues, claro está, en su «fisiognomía moral» este

Empédocles no sólo se asemejaba a un Sufi, sino también al Empédocles histórico— él mismo, un guía espiritual y un profeta, no sólo en el sentido más restrictivo del término, sino en cuanto persona capaz de revelar a la gente el origen y castigo de sus almas, y de mostrarles la manera de regresar a su fuente espiritual. Esta función profética constituía un aspecto crucial de las enseñanzas empedocleas que, sin duda, el propio Empédocles heredó de fuentes mediterráneas y del Próximo Oriente, pero que, por razones filosóficas y teológicas, tanto el pensamiento griego como el cristiano no quisieron reconocer jamás.<sup>35</sup>

Cabe considerar también otro aspecto de la idea de Empédocles como *ghiyath*. Además de las asociaciones teológicas que pueden establecerse entre este término y la cultura sufi e islámica en general,<sup>36</sup> la noción según la cual Empédocles habría venido a este mundo «para ayudar a aquellas almas cuyas mentes habían sido contaminadas» sugiere ideas propias del hermetismo y del maniqueísmo. De hecho, la idea de un salvador que habría descendido a este mundo como una «ayuda» (βοήθεια), tanto para recordar a las almas encarnadas su origen como para ayudarlas a regresar a su morada espiritual apremiándoles a rechazar el mundo de los sentidos, desempeña ya un destacado papel en los textos herméticos más antiguos.<sup>37</sup> Esta idea pasó después a formar parte del vocabulario del maniqueísmo: la ayuda (βοήθεια) enviada por el Dios trascendental a las almas desilusionadas de este mundo quedaba personificada en la figura de un enviado divino o salvador conocido con el nombre de «auxiliador» (*p-boēthos*) o, más concretamente, «auxiliador de almas» (*p-boēthos nm-psychaue*) —una expresión que habría de pasar del maniqueísmo al sufismo persa con el nombre de *ghiyath al-nufūs*, «ayuda de almas», en la obra de al-Suhrawardī—. <sup>38</sup> Estas sorprendentes semejanzas entre el hermetismo, el maniqueísmo y nuestro pasaje de la *Teología* no son en absoluto fortuitas: investigaciones relativamente recientes han puesto de manifiesto ya el trasfondo hermético

y maniqueo de ideas que inspiraron al círculo de al-Kindi al tiempo que han sacado a la luz las adiciones al texto de Plotino incluidas en la *Teología árabe*.<sup>39</sup> En otras palabras, en las primeras etapas de la penetración de Empédocles en el mundo árabe y persa, nos encontramos, según parece, con un Empédocles típicamente hermético. La existencia, en último caso, de un trasfondo hermético subyacente al material «pseudo-empedocleo» se ha sugerido ya en más de una ocasión.<sup>40</sup> Se trata de un aspecto sumamente importante a la luz de las pruebas consideradas más arriba a propósito de la continuidad de la doctrina del Empédocles histórico en el seno de la tradición hermética.

El «Pseudo-Empédocles» sólo puede ser «pseudo» respecto de un Empédocles auténtico. Los arabistas y estudiosos de otras tradiciones orientales coinciden en definir con exactitud al Empédocles auténtico: se trata del «Empédocles auténtico» que nos ha preservado la tradición aristotélica.<sup>41</sup> Sin embargo, como hemos visto ya repetidas veces, el Empédocles que nos presenta la tradición filosófica griega –y, más concretamente, la tradición aristotélica– es, en numerosos aspectos fundamentales, un falso Empédocles, mientras que el supuesto «Pseudo-Empédocles» preserva o restablece rasgos genuinos de las enseñanzas del Empédocles histórico. No sólo nos encontramos ante una ironía, sino que, volviendo a un tema recurrente de este libro, todo ello pone de manifiesto también lo erróneo del tratamiento y evaluación de Empédocles por parte de la crítica occidental. Con ello no pretendemos sugerir que la literatura empedoclea en árabe constituya una fuente más fehaciente para nuestro conocimiento del Empédocles histórico que la tradición aristotélica u otras tradiciones de interpretación propias de la Grecia antigua. Simplemente queremos recalcar una idea muy concreta: así como no podemos recurrir automáticamente al «Pseudo-Empédocles» para elucidar ciertos aspectos de las enseñanzas originales de Empédocles, tampoco podemos

recurrir a las tradiciones filosóficas griegas de interpretación. Cada prueba de que disponemos debe ser evaluada y juzgada independientemente, sin dejarnos llevar por prejuicios acerca de la exactitud de las interpretaciones aristotélicas, estoicas o neoplatónicas propuestas por filósofos anteriores.

Sería erróneo minimizar la importancia de la revisión requerida. El objeto central de este libro ha sido la teoría empedoclea de los elementos y la manera como nuestro autor la introduce al principio del poema dirigido a Pausanias: usando el lenguaje empedocleo, los elementos representan las raíces de su sistema y cualquier conclusión a la que llegemos afectará al sistema en su totalidad. Huelga repetir lo erróneo de las interpretaciones de la teoría empedoclea de los elementos propuestas por la tradición filosófica griega. Por otra parte, es absurdo pensar que el resultado será muy diferente por lo que respecta a otros aspectos de la doctrina empedoclea. Si cada uno de estos aspectos merece un análisis pormenorizado e independiente, lo mismo cabe decir a propósito de las doctrinas de Parménides, y no digamos en lo referente a cuestiones tales como la relación entre las enseñanzas de Empédocles y las de Parménides o las de cualquiera de los presocráticos. Apoyarse en la idea de que la «filosofía presocrática» constituye una tradición de discurso racional no es sino prejuzgar toda la cuestión. «Racionalidad» es un término general que, a pesar de su aparente concreción, resulta mucho más oscuro de lo que se cree. En lo que se refiere a la teoría del «discurso presocrático», ignoramos si los filósofos que parecen reaccionar y responder a los puntos de vista defendidos por presocráticos más tempranos llegaron a conocer la existencia de éstos, no digamos de sus obras; mientras que en los casos en que sí la conocieron, las respuestas dadas fueron, sin duda alguna, mucho más sutiles y complejas de lo que normalmente se presume.<sup>42</sup>

Demarcar el terreno de tal manera, para poder entender así mejor las ideas empedocleas —y, con ello, minimizar

la utilidad de Aristóteles y Teofrasto—, puede parecer un proceder excesivamente radical. Al final, debe ser el cambio en la demarcación el que se justifique a sí mismo; pero vale la pena ayudar a poner las cosas en perspectiva analizando una serie de testimonios y pruebas históricas que la crítica empedoclea ha tendido a pasar por alto. Es lugar común afirmar que el primer intento de cuestionar la exactitud de Aristóteles como intérprete de los presocráticos vino de la mano de Harold Cherniss en la tercera década del siglo xx.<sup>43</sup> Pero no se menciona jamás que en 1581 Francesco Patrizzi publicó una obra en cuatro volúmenes en la que, de manera sumamente pormenorizada, analizaba desde un punto de vista filológico e histórico el tratamiento de los presocráticos por parte de Aristóteles. En sus *Discussionum Peripateticarum tomi quattuor*, Patrizzi criticaba a Aristóteles por haber malentendido intencionadamente a sus predecesores, al tiempo que examinaba los motivos que habían llevado al Estagirita a actuar de esta manera. Con todo ello, Patrizzi no proponía sino una reevaluación de las doctrinas de los presocráticos—independientemente de las interpretaciones propuestas por Aristóteles— a partir de los fragmentos de la obra presocrática conservada. No es en absoluto fortuito, a la luz de las conexiones ya observadas, que Patrizzi estuviera interesado sobre todo por el Hermetismo, de cuyos textos fue uno de los primeros editores modernos.<sup>44</sup>

En cierto modo, el ataque de Patrizzi era propio de la tendencia renacentista a ver en Aristóteles «un sinónimo de opresión intelectual».<sup>45</sup> Pero es importante darse cuenta de que esta actitud general se remontaba a un pasado muy lejano —y al mundo árabe y persa—. Cuatrocientos años antes el persa al-Suhrawardī, fundador de la corriente *Isbrāqī* del sufismo, ya había adoptado una actitud menos analítica pero también más sutil al respecto. Para al-Suhrawardī las enseñanzas de los grandes filósofos que precedieron a Aristóteles, sobre todo Empédocles y Pitágoras, aunaban mística e intuición con la capacidad para

argumentar cuando ello era necesario. Dicha síntesis tan equilibrada se había destruido con el advenimiento de la filosofía aristotélica. En su lugar, Aristóteles se preocupó exclusivamente por la razón y el racionalismo, que filósofos posteriores «absorbieron» (*šaghalahum*), dando lugar así a un interés cada vez mayor por el mero intelectualismo y la argumentación razonada. Gracias a Aristóteles, con el discurrir del tiempo «las marcas del camino recorrido por los sabios antiguos desaparecieron», se perdió su capacidad para descubrir y comunicar la realidad que yacía bajo cada doctrina; «sus indicaciones fueron objeto de corrupción o distorsión».<sup>46</sup>

Una vez más no es en absoluto fortuito que al-Suhrawardī considerara su propia obra como perteneciente a la tradición hermética.<sup>47</sup> Las ideas de al-Suhrawardī son, además, parte de una secuencia histórica mucho más larga. Por un lado, sus críticas a Aristóteles por haber perdido el hilo del conocimiento de la filosofía presocrática y por haberse «enfrentado directamente a ella» (*va aristū muḥālafat karde bā īṣān*) fueron recogidas por la tradición *Ishraqī* a partir del siglo xvii.<sup>48</sup> Por otra parte, el punto de vista de al-Suhrawardī no era tampoco novedoso. Doscientos años antes, a principios del siglo x, el gran médico persa al-Rāzī ya había criticado severamente a Aristóteles por haber «corrompido la filosofía» (*fasada al-falsafa*) al separarse de la tradición de los presocráticos –sobre todo de Empédocles y Pitágoras–.<sup>49</sup> Al-Rāzī fue un alquimista, con ideas calificadas comúnmente de pitagóricas.<sup>50</sup> La idea de la corrupción de la filosofía a manos de Aristóteles puede retrotraerse, en nuestras fuentes griegas, a Numenio de Apamea (s. ii d.C.): al hombre que quiso proteger a Platón de la crítica de Aristóteles y de otros filósofos, recalando, en su lugar, las deudas platónicas para con la tradición pitagórica.<sup>51</sup> Huelga decir que la idea de un Aristóteles que habría distorsionado, encubierto o corrompido las enseñanzas de sus predecesores carece de valor alguno por sí misma: la visión de la filo-

sofía griega arcaica que Numenio nos ofrece está teñida de platonismo, y los autores persas a los que hemos aludido no pudieron acceder al corpus poético de Empédocles de la manera en que nosotros podemos acercarnos a él. Sin embargo, no deja de ser notable y significativo que dichos puntos de vista se ciñan a un patrón que casa perfectamente con las conclusiones a las que hemos ido llegando a lo largo de este libro a partir del análisis directo de los textos griegos más antiguos.

A principios del siglo XII, Al-Suhrawardī es ya muy preciso a la hora de identificar la fuente de su conocimiento de la filosofía presocrática. Para al-Suhrawardī existía una sola verdadera sabiduría o «levadura eterna» (*al-ḥamīrat al-azaliyya*), que en un momento dado se había dividido en dos ramas: una oriental y otra occidental. En Oriente había sido transmitida por obra de los grandes sabios persas. En Occidente, había aparecido en las figuras de raros individuos como Empédocles y Pitágoras, y —a pesar de haber sido encubierta por el racionalismo aristotélico— había sido preservada y transmitida, a través de Egipto, de nuevo a Oriente. Al-Suhrawardī explica también cuándo y dónde tuvo lugar esta transmisión hacia Oriente de lo que él denomina «la levadura pitagórica»: «La levadura pitagórica correspondió al hermano de Akhmīm, y de allí pasó al viajero de Tustar y a su grupo» (*fa-ḥamīrat al-faithāghūriyyīn waqa'at ilā aḥī iḥmīm wa-minhu nazalat ilā sayyar tustar wa-š'atīhi*).

El «hermano de Akhmīm» constituye una referencia a Dhū 'l-Nūn al-Miṣrī, y «el viajero de Tustar», a Sahl al-Tustarī.<sup>12</sup> Akhmīm es, claro está, un topónimo que nos resulta ya conocido. Además de ser, tal como recuerdan los escritores árabes y persas, un centro importantísimo para la difusión del hermetismo en el mundo greco-egipcio, es también el lugar donde se redactó el prototipo de la *Turba philosophorum*: una obra alquímica que preserva elementos de doctrina empédoclea en el marco literario de una asam-

blea de sabios presidida por Pitágoras.<sup>53</sup> Pero todavía hay más. A Dhū 'l-Nūn, conocido como «cabeza de los sufíes» por la inmensa influencia que ejerció sobre la evolución posterior del sufismo, se le relaciona directamente, en las fuentes medievales, con la alquimia y el hermetismo. Estas conexiones han causado más de un sonrojo entre aquellos que defienden la pureza islámica del sufismo y que niegan cualquier tipo de relación entre éste y tradiciones anteriores no árabes. Pero dichas conexiones pueden demostrarse históricamente.<sup>54</sup> No parece, en cambio, que se sepa que contamos con un testimonio de la estrecha relación existente entre Dhū 'l-Nūn y la tradición alquímica, que es anterior a Ibn Umail y al-Mas'ūdī, autores de mediados del siglo x y a los que suele considerarse como nuestra fuente de información más antigua. Se trata del alquimista 'Uthmān Ibn Suwaid, originario de Akhmīm, ciudad natal de Dhū 'l-Nūn, y cuya actividad se desarrolló a finales del siglo ix o muy a principios del siglo x. Unos veinte años más joven que Dhū 'l-Nūn, Ibn Suwaid es autor de textos alquímicos, entre los que se encuentra un «Libro de la refutación de la acusación contra Dhū 'l-Nūn al-Miṣrī» (*Kitāb ṣarf al-tawāhhum 'an dhī-al-nūn al-miṣrī*). Se trata, con toda probabilidad, como explicamos más arriba, del mismo Ibn Suwaid que compuso el *Muṣḥaf al-jamā'a*: el prototipo árabe de la *Turba philosophorum*.<sup>55</sup> Esta conexión entre Dhū 'l-Nūn e Ibn Suwaid indica los lazos existentes entre el primer sufismo y la alquimia árabe, y lo hace de muchas maneras. Por ejemplo, una de las obras atribuidas a Ibn Suwaid, *Kitāb al-kibrīt al-aḥmar*, «Libro del sulfuro rojo», apunta no sólo a la importancia fundamental de la idea de sulfuro rojo en la alquimia, sino también al uso de este mismo libro en la tradición sufi posterior.<sup>56</sup>

Por lo que respecta al «viajero de Tustar y su grupo», al que al-Suhrawardī nombra después de Dhū 'l-Nūn, la naturaleza histórica de la relación maestro-discípulo atribuida en las fuentes medievales a Dhū 'l-Nūn y Sahl al-Tustarī puede

darse por establecida.<sup>57</sup> Y, tal como Gerhard Böwering ha demostrado, hemos de tomarnos muy serio las noticias a propósito de «una línea de enseñanza gnóstica secreta» que comprendería a Dhū 'l-Nūn y a al-Tustarī, y que continuaría hasta pasar a cadenas posteriores de la tradición sufi.<sup>58</sup> El tema del secretismo y el esoterismo, tal como hemos visto, se remonta al Empédocles histórico, y resulta inútil intentar entender al propio Empédocles –o las repercusiones de sus enseñanzas en autores posteriores, tanto en Occidente como en Oriente– sin prestar a esta dimensión esotérica de su doctrina la atención que merece. La tarea de reevaluación de las enseñanzas empedocleas bajo este aspecto, no digamos sus posteriores canales de influencia, es vasta y compleja. Pero nadie dijo que sería fácil.

1. H. Dörrie en M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden, 1981), 341-345. Para el lenguaje propio de los misterios en Platón, véase C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlín, 1987).

2. Cf., por ejemplo, Dörrie, *op. cit.* 342-343; G. G. Stroumsa en S. Biderman y B.-A. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion* (Leiden, 1992), 230-233.

3. Seaford 253.

4. Así, por ejemplo, H. Leisegang, *Der Heilige Geist*, i (Leipzig, 1919), 255-257.

5. B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (Londres, 1987), 447.

6. Kroll 231.

7. Needham, v/4. 329 con n. d; Wilson 23.

8. Bollack, iii. 170; Guthrie, ii. 144-145.

9. *Koré Kosmou* 63 (NF iv. 20.25-26). Cf. Emp. B17.28-29; capítulo 19 con n. 37; capítulo 21.

10. PGM IV. 476-495, leyendo μύσση por μύσσαι con Dieterich, Merkelbach. Cf. Emp. B109; Dieterich (1891), 57-58 (1923), 54-55; y sobre el principio empedocleo de los iguales, Sext. *Math.* 1.302-303 con Altmann 5-6.

11. Diels 434-435.

12. Zos. Pan. 114.22-23, 116.7-9; Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica* 297.28-298.1 Mosshammer; al-'Amirī, *Kitab al-amad 'ala 'l-'abad* 3.2 (Stern 328, 333, Rowson 70-71); Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī, *Kitab hikmat al-išraq* 10.13-16, traducción Corbin (1986b), 88 (cf. Scott, iv. 264-265); Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī in al-Suhrawardī, *Kitab hikmat al-išraq* (Tehran edn., 1315/1936), 17, traducción Corbin (1986b), 243; Morris 36-7. Advuértase también Plot. 4.8.1.17-22 con *Theol. Arist.* 1.30-33 (23.6-13 Badawī, Lewis 227).

13. Para el *Muṣḥaf al-jama'a*, véase Plessner (1954), 332, Sezgin, iv. 60, 65, 92-93; para la *Turba*, Kingsley (1994c), n. 59.

14. *Kitab al-aḥjar 'ala ra'y balinas*, ed. Graus (1935), 187.13. Advuértase que en la lista de autoridades aquí citadas, la palabra *ṭa'ifa* se emplea solamente con relación a Empédocles y —en el verso siguiente— con relación a Pitágoras: cf. Graus (1943), 45 n. 5, 46 n. 2. La opinión de Sezgin (iv. 49) según la cual estos seguidores de Empédocles son «probablemente neoplatónicos» carece de sentido. Para el uso de la palabra *ṭa'ifa* en otros pasajes del corpus de Jābir como término de referencia para designar un «grupo» o «círculo» alquímico, cf. Graus (1935), 71.11; (1943), 125 n. 3. Sobre la fecha del *Kitab al-aḥjar 'ala ra'y balinas*, = Graus (1942), 78-79 § 308, véase *ibid.* 75-76 con Needham, v/4 393; sobre la fecha del *Muṣḥaf*

*al-jama'a*, Kingsley (1994c). Para la autoría y fecha del corpus de Jābir, cf. —además de los clásicos estudios de Graus, (1930), (1942)— Plessner, *ZDMG* 115 (1965), 23-35 y *Ambix*, 19 (1972), 212-213; Needham, v/4. 390-397; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964), 14 n. 31; P. Lory, *Jābir ibn Hayyān: Dix traités d'alchimie* (París, 1983), 34-62 y en Corbin (1986a), 18-22.

15. *Kitab al-amad 'ala 'l-abad* 3.2 (Stern 328, 333; Rowson 70-71).

16. Para *batiniyya* e Ismā'īlīs en relación con las tradiciones filosóficas griegas, véase el resumen de Peters, 174-179, y en general, Corbin (1983). Para el interés concreto por Empédocles, véase Apéndice III. El interés por Empédocles ya ha sido advertido por Rowson (208) a propósito del pasaje de al-ʿĀmirī, mientras que Stern había sostenido anteriormente que la principal alusión de los *batiniyya* de al-ʿĀmirī —literalmente un término que designaría a aquellos que se adhieren al *batīn*: lo «interior» o «esotérico»— debe ser al ismā'īlismo. Sin embargo, a pesar de los estrechos vínculos entre el ismā'īlismo y el sufismo —para lo cual cf., por ejemplo, Corbin (1964), 139-41, 149-151—, la tesis de Stern debe ser excluida: la palabra no se aplicó al sufismo hasta fecha mucho más tardía (cf. M. G. S. Hodgson, *ET* i. 1099b), y en este sentido el uso del término *batiniyya* por parte de al-Ghazālī en su ataque al ismā'īlismo (finales del siglo XI) resulta altamente significativo (cf. Peters 178-179, con indicaciones bibliográficas).

17. Cf. sobre todo Kraus (1930) y (1942), pp. xlviii-lviii; Corbin (1964), 184-188 y (1986a), 147-219; Daftary 88.

18. A propósito de esta tendencia, cf., por ejemplo, las observaciones de Corbin, (1983), 136, sobre la apropiación Ismā'īlī de Qusṭā ibn Luqā. Advuértase también la adopción Ismā'īlī de material procedente de la doxografía del ps.-Amonio: Rowson 46-47, Rudolph (1989), 13, 23-25, 117-118, 130, 137. Para observaciones generales sobre el interés Ismā'īlī por «asimilar en su totalidad la enciclopedia de las ciencias griegas», «sustituyendo ley islámica por medio de sus enseñanzas esotéricas» y «sustituyendo por la revelación del Corán las luces de la ciencia y filosofía griegas», cf. Graus (1942), p. xlix.

19. Kingsley (1994c), § III. Sobre el famoso *hadīth* aludido en el corpus de Jābir, acerca de la salida del sol por el Oeste, y sobre la relación entre el Egipto Faīmīd y Persia en el desarrollo de la doctrina Ismā'īlī, cf. *ibid.*, n. 76.

20. Véase, por ejemplo, S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París, 1857), 241-245; A. Lasson, *Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen* (Berlín, 1872), 150-151; Kaufmann 1-63; Nagy 307-320, 325-344; S. M. Stern, *ET* i. 483-484; Schlanger 58, 60, 76-88; Asín Palacios; Wilcox 62-78; Rudolph (1989), 130-132.

21. Así, por ejemplo, la mención por «Empédocles» de un «fuego más

bajo» en el *Ghayat al-hakim* (Picatrix 299.1) corresponde a *Turba* 53.17-18 Plessner, que se refiere elípticamente tanto a un fuego superior como a uno inferior (que es el fuego central). Para otras correspondencias entre la *Turba* y el *Ghayat al-hakim*, véase Plessner 16 n. 36, 81 n. 184, 109 n. 272, 121-122. También se ha pasado por alto la correspondencia entre la idea de la corteza dentro de la corteza, *cortex* dentro de *cortex*, en el pasaje de la *Turba* (52.12-53.16) y el tema central de la corteza dentro de la corteza, *qišr* dentro de *qišr*, en la literatura pseudo-empedoclea, sobre el cual pueden consultarse R. Arnádez, *EI*<sup>2</sup> iii. 869-870, Rudolph (1989), 156. Para *cortex*=*qišr* cf. Altheim y Stiehl 16 n. 17, y para el tema genérico de la corteza dentro de una corteza en torno a un punto central (como en la *Turba* 52.11-53.20: más arriba, capítulo 5 y n. 22) ambos en el «pseudo-Empédocles» y consecuentemente, en Cabbala cf. Duhem, v. 120-122: también Altmann 177-179. Acerca de el trasfondo hermético y gnóstico de esta idea, véase Rudolph (1989) 156.

22. Véase Apéndice III.

23. Cf., por ejemplo, Kaufmann 13-56 (Pseudo-Empédocles); *ibid.* 8 para la cita acerca de la pérdida de la «auténtica tradición»; Karsten 76 con Nagy 326.

24. Cf., por ejemplo, Kaufmann 54 con n. 1; R. Arnádez, *EI*<sup>2</sup> iii. 869-870.

25. Más arriba, capítulos 5 y 14.

26. *Theol. Arist.* 1.31 (23.7-10 Badawi, Lewis 227); Plot. 4.8.1.17-20. Sobre la *Teología*, véase Zimmermann, con Genequand (1987-1988), 15 y n. 55; C. D'Ancona Costa, *Medioevo*, 17 (1991), 83-134.

27. Así, por ejemplo, al-Suhrawardī, *Kitab hikmat al-išraq* 5.12-15 = Corbin (1986b), 80, sobre Empédocles como uno de los *afrad*. Sobre el término *fard* / *afrad* en el sufismo clásico, véase M. Chodkiewicz, *La Sceau des saints* (París, 1986), 73-74, 133-143; para el término *ghawth*, cf. por ejemplo 'Abd al Razzaq Kasānt, *Ištilahat al-šufiyya*, ed. M. K. I. Ja'far (El Cairo, 1981), 167.14-15, Nicholson 130, Massignon 133, 199. Sobre la idea del «Polo» o *quṭb*, y su origen tradicional en la doctrina de Dhū 'l-Nūn, véase J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), 163.

28. Cf. sobre todo al-Shahrastānī, ii. 263.3-13 Cureton = ii. 71, 1-10 Kīlānī. Advuértanse también los comentarios de Corbin (1971-1972), ii. 70 n. 88, y compárense con la afirmación de al-'Āmirī sobre la sabiduría de Pitágoras, supuestamente recibida «de un nicho de profecía» (*min miškat al-nubuwwah*: *Kitab al-amad 'ala 'l-abad* 3,3, Rowson 70-71, 209).

29. 'Abd al-Razzaq Lāhijī, *Guzṭa-yi gawhar-i murad*, ed. S. Muwāhhid (Teherán, 1985), 320.8. Cf., también, los pasajes de Šā'id al-Andalusī, Ibn al-Qifī, al-Shahrastānī y al-Shahrazūrī compilados por Asin Palacios, 47, con n. 16, 56-57, 162.

30. (1964), 305-308.

31. Ša'id al-Andalusí, *Kitab tabaqat al-umam*, 21 Cheikho (28.13-16 al-'Ulum, Blachère 59); Stern 325-328, al que siguen, por ejemplo, B. Radtke, *Der Islam*, 58 (1981), 330-331, P. E. Walter, *JAOS* 103 (1983), 761-762, Rudolph (1989), 132, Addas 57-58 y en *LMS* 912-914.

32. Denunciar la afirmación de Ša'id según la cual Ibn Masarra estaría en deuda profunda con la filosofía de «Empédocles» como «una idea desafortunada», «una conclusión superficial» «interpolada sin criterio alguno» (Stern 326) es, ante la falta de pruebas que lo sustenten, algo puramente especulativo —sobre todo cuando consideramos que Ša'id, que vivió décadas después de Ibn Masarra, también procedía de Andalucía—. Rowson (207) ha seguido a Stern y ha afirmado que, al mencionar a Ibn Masarra a la hora de ampliar los testimonios de al-'Amirí a propósito de los seguidores de Empédocles, Ša'id no había sino «interpolado observaciones propias, tal como hace con su nota acerca de Abū 'l-Hudhail». Pero lo que Rowson no menciona es que, en esta nota sobre Abū 'l-Hudhail, Ša'id nos da información que resulta ser altamente valiosa y fehaciente (*ibid.* 227-231). Para la desafortunada influencia del proceder de Stern, cf. R. Boase en *LMS* 458-473.

33. Para las pruebas relativas a Ibn Masarra, cf. Morris, sobre todo 32 n. 45, 33, 36, ahora con los textos editados por M. K. I. Ja'far en *Min qaḍaya 'l-fikr al-islami* (El Cairo, 1978), 311-60.

34. Stern 327. Adviértase también que la afirmación de Stern (*ibid.*), según la cual «en España hubo filósofos neoplatónicos, musulmanes y judíos, pero no guardaron relación alguna con Ibn Masarra y su escuela» queda anulada por los textos árabes de Ibn Masarra descubiertos y publicados desde entonces: textos en los que Ibn Masarra se refiere una y otra vez, y en tono elogioso, a «filósofos» de adscripción claramente neoplatónica (o mejor dicho, gnóstica, hermética y platónica). Cf. *Kitab al-huraf*, ed. Ja'far, *óp. cit.*, 315, 330-331.

35. Emp. B112-130, 135-147; para el trasfondo geográfico e histórico, cf. sobre todo Grottanelli 649-670, además de las observaciones de Burkert (1983), 115-119.

36. Para su uso popular en referencia directa a Alá, véase Lane, vi. 2306.

37. *CH* 1.22 (cf. 24.6); adviértase también el lenguaje propio del *Kore Kosmou* 64 (NF iv. 21.5), *Asclepius* 37 (NF ii. 348.1-6). Para la literatura gnóstica, cf. sobre todo los códices de Nag Hammadi 190.26-27, II 92.1-2, V 55.15-16, 59.24, VIII 46.27-30, 47.18, IX 28.28, y otras indicaciones bibliográficas en F. Siegert, *Nag-Hammadi-Register* (Tubinga, 1982), 227. No tan cercano al pasaje de la *Teología*, pero claramente influido por el hermetismo y el gnosticismo, así como por fuentes pitagóricas, es la idea de un hombre divino «enviado» a la tierra para bien de la humanidad, que

aparece en Ático, Jámblico y Siriano (O'Meara 36-39 con n. 22, 88, 125-126; cf. Burkert 141-146).

38. Cf. sobre todo *A Manichaean Psalm-Book*, ed. C. R. C. Allberry, ii (Stuttgart, 1938), 92.24, 96.9-10, 98.31, 137.30, 204.1, 206.7-11, 209.22-210.6, 218.26-28; L. J. R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of his Personality* (Leiden, 1967), 256, Puech, ii. 225, 234, M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme* (Leiden, 1985), 127. Para la expresión *ghiyath al-nufus*, cf. al-Suhrawardī, *Kitab al-talwīḥat* 55 (OMM i. 70.4); Corbin 119, con sus observaciones adicionales al pasaje, *Itinéraire d'un enseignement* (Teherán, 1993), 37-38; Böwering 53. Sobre las deudas de al-Suhrawardī para con el maniqueísmo, véase Corbin, OMM ii. 51-55.

39. Genequand (1987-1988). Genequand observa correctamente el paralelismo en el hermetismo árabe con una afirmación atribuida a Empédocles en la introducción a la *Teología*: la que compara el cuerpo a «algo oxidado» (*ibid.* 6-7; *Theol. Arist.* 1.38, 24.7-8 Badawī, Lewis 229); pero de entre las fuentes griegas de esta idea, más importante que el texto de Porfirio citado por Genequand (*Ad Marcellam* 13; adviértase también Plot. 4.7.10.42-52) resultan Basílides *ap. Clem. Str.* 4.12.88.5 (cf. Asín Palacios 70-71) y CH 14.7. Genequand no menciona el pasaje de la *Teología* que hemos analizado.

40. Massignon en Festugière (1950), 387, 392; S. H. Nasr, *Islamic Studies* (Beirut, 1967), 72; F. E. Peters, *Allah's Commonwealth* (Nueva York, 1973), 284, 357; Wilcox 65; y sobre el sustrato de ideas herméticas y gnósticas en la doxografía de Amonio, cf. las observaciones de Genequand (1991), 945-947. Plessner, *Studia Islamica*, 2 (1954), 48 n. 3 dice lo obvio al señalar lo imposible que resulta distinguir entre doctrinas herméticas y gnósticas: cf. Fowden 12-14, 172-174, 202-204, Kingsley (1993b), y n. 37 más arriba. Para Empédocles y el gnosticismo, véase capítulo 22 con n. 25; para Empédocles y el maniqueísmo, las observaciones de P. Alfarić, *Les écritures manichéennes*, ii (París, 1919), 198-199.

41. Véase, por ejemplo, S. M. Stern, *EP*<sup>2</sup> i. 483.

42. Cf. las observaciones de West (1971), 99, 218-219.

43. Véase la Introducción, con n. 6.

44. Véase *Discussionum Peripateticarum tomi quattuor* (Basilea, 1581), además del trabajo de M. Muchillo «La storia della filosofia presocratica nelle «*Discussiones Peripateticae*» di Francesco Patrizi da Cherso», *La Cultura*, 13 (1975), 48-105 (90-93 sobre Empédocles). Para las ediciones de Patrizi de textos herméticos, véase Scott, i. 36-40; F. Van Lamoën, *Hermes Trismegistus, Pater philosophorum* (Ámsterdam, 1990), 80-87.

45. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*<sup>2</sup> (Cambridge, 1928), 195.

46. ... *wa-injamasat adillatuhum wa-hurrifa 'alaihim ghairuha: Hikmat al-išraq* 5.19-6.6 = Corbin (1986b), 80-1, con el resumen de Quṭb al-Dīn

al-Shirazi (*ibid.* 237). Cf. también al-Suhrawardī, *óp. cit.* 10.13-11.11 (*ibid.* 88-90); Nasr 61 y en M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, i (Wiesbaden, 1963), 376. Adviértase que al-Suhrawardī sostuvo dicha opinión aun pensando, erróneamente, que la *Teología de Aristóteles* era obra original del Estagitita (Corbin 304 n. 2), y a pesar de la atribución en el mundo árabe de doctrinas alquímicas a Aristóteles: Kraus (1943), 45 n. 6.

47. Scott, iv. 264 con n. 4; Nasr 59-63; Corbin, *L'Archange empourpré* (París, 1976), pp. xv-xvi.

48. 'Abd al-Razzaq Lahijī (fallecido en 1662), *Guztda-yi gawhar-i murad*, ed. S. Muwahhid (Teherán, 1985), 320.4-6 (cf. Corbin 171).

49. Sa'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-uman*, 33 Cheikho (42.13-18 al-'Ulūm, Blachère 75); Asín Palacios 8 con n. 18.

50. J. Ruska, *Der Islam*, 22 (1935), 281-319, Needham, v/4.398; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlhre* (Berlín, 1936), 82 n. 3, Peters 171.

51. Cf. Leemans 33, Puech, i. 45-47, O'Meara 12 y n. 14 (Numenio y Ático); *ibid.* 96-97, 100 (Jámblico), 122-124 (Siriano). Para Numenio, véase capítulo 19 con n. 49, capítulo 20 con n. 40; para Ático, Jámblico y Siriano, más arriba, n. 37.

52. *Kitāb al-maṣāri' wa-'l-muṣarahaṭ* 223 (OMM i. 502.13-503.6). Cf. Corbin OMM i, pp. xli-xlii, OMM ii, *Prolegomena* 23 n. 49, y (1971-1972), ii. 35-36 con n. 42; Nasr 62; Böwering 52; también H. Ziai en C. E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Mushin S. Mahdi* (Cambridge, Mass., 1992), 326-327, 334.

53. Más arriba, capítulo 5; Kingsley (1994c), § III. Para Akhmīm (la Panópolis griega), Hermes Trismegisto y el hermetismo, cf. Fowden 27, 173-174; Asín Palacios 165; D. Pingree, *The Thousands of Abū Ma'shar* (Londres, 1968), 14-15.

54. Cf. las prudentes palabras de Nicholson, *JRAS* (1906), 309-320; también Massignon 201-207, M. Smith, *EP* ii. 242, R. T. Wallis, *Neoplatonism* (Londres, 1972), 165, Needham, v/4.397, 401, Böwering 53-54.

55. Ibn al-Nadīm 359.4-5 = Dodge, ii. 865; Kingsley (1994c), § III.

56. Capítulo 5 con las referencias en las nn. 24, 28. Cualquier idea del sufismo islámico como responsable de la «espiritualización» de dicho simbolismo alquímico al interpretarlo mística y alegóricamente puede ser contrarrestada con una simple observación: los primeros sufis, como en el caso de Dhū 'l-Nūn, pertenecieron claramente a la misma tradición que Zósimo de Panópolis (es decir, Akhmīm), que, quinientos años antes, ya da fe de la espiritualización radical o introversión de la práctica alquímica. Cf. sobre todo Zos. Pan. 120.12-122.2 con Fowden 122-123 (aunque la afirmación de Fowden de que, según este pasaje, «las prácticas

de la alquimia convencional son, estrictamente hablando, preparatorias para la purificación y perfección del alma» es exagerada: Zósimo afirma que las prácticas de la alquimia deben ser reinterpretadas en el sentido de que ellas mismas son el símbolo de la purificación y perfección del alma); Green 90-91; y léanse también las observaciones de Needham, v/4. 397, 401. Sobre los vínculos entre el primer sufismo y la alquimia, véase además Massigno 154-155, 205; Graus (1942), pp. xl, xliii; P. Nwyia, *Exégèse et lange mystique* (Beirut, 1970), 157-158; Corbin (1971-1972), i. 92.

57. Böwering 43, 50-58, 66: ambos mantuvieron contactos en La Meca, pero probablemente también en Egipto. Para la relación de al-Tustari con la alquimia cf. *ibid.* 54-55.

58. *Ibid.* 53-54. Adviértase que Ibn Masarra, además de poseer ciertas afinidades con las enseñanzas de Dhū 'l-Nūn (Asín Palacios 40, 86-88 con n. 36 y *Picatrix* 297.21, 128, 174; Morris 15 n. 22, 21, Apéndice, p. xv), estaba en deuda –tal como Asín sospechó y ahora se ha confirmado– con Sahl al-Tustari. Véase Asín Palacios 88 y 127 con D. Gris en M. Chodkiewicz (ed.), *Les Illuminations de la Mecque* (París, 1988), 427-428. Para Ibn Masarra y el Empédocles árabe, véase más arriba, con n. 32.

## APÉNDICE I

### PARMÉNIDES Y BABILONIA

(Véase p. 89)

Paralelismos entre el proemio de Parménides y el poema épico de Gilgamesh han sido ya señalados por Burkert (1969), 18-19, y la probabilidad de que algunos de los rasgos de su poesía se remonten al Próximo Oriente también han sido advertidos: cf., por ejemplo, Pfeiffer 124-30, Kingsley (1990), 255-6 con n. 66. Sabemos —por pruebas internas y por el testimonio de Heródoto— que las tradiciones religiosas y prácticas de culto en Velia, ciudad natal de Parménides, poseían un origen anatolio: véase capítulo 15 n. 28. Para la diseminación en Anatolia de la mitología babilónica —y, para ser más específicos, de motivos relativos al poema de Gilgamesh—, véase capítulo 15 n. 20.

Un aspecto que no ha sido recalcado es que no sólo el motivo de un descenso a la gran Diosa del infierno (Burkert, *loc. cit.*; cf. capítulo 17 n. 6), sino también las imágenes en Parménides de puertas vigiladas, portones, pestillos, barras, llaves y cerrojos que impiden el acceso al infierno (B1.11-17) constituyen un rasgo central de la mitología cósmica babilónica. Además, las puertas en cuestión aparecen descritas en fuentes babilónicas en la ruta del sol y de la luna —como

las puertas de Parménides que se erigen «en las rutas de la noche y del día» (B1.11)–. Cf. sobre todo Heimpel 132-43; W. Horowitz, «Mesopotamian Cosmic Geography», tesis de doctorado (Birmingham, 1986), 385-7, 405-7 (para los «extremos» o πείρατα de Parménides, B8.26, 10.7, y *passim*, cf. *ibíd.* 384-5). Pero el aspecto más importante es la descripción de Parménides –inmediatamente antes de su alusión a «las puertas en las rutas de la noche y del día»– de las «hijas del Sol» Ἡλιάδες κοῦραι que van y viene de la «morada de la Noche» (δῶματα Νυκτός, B1.8-11). Desde luego que existe un vínculo en este caso entre el mito de la creación en Hesíodo y la cosmología babilónica: cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966), West (1966), 2, 22-4, 28-30, 212-13, 337, 379-81, y más arriba, capítulo 14 con n. 37. Más al caso es, incluso, que la expresión «morada de la Noche», *bīt mūši*, aparezca atestiguada en el culto y la religión babilónicos; que aparezca citada más concretamente en el contexto de rituales que buscan equilibrar la duración de la noche y del día en el solsticio de verano y en el solsticio de invierno; y que, según la tradición babilónica, a la «casa» o «templo» de la Noche accedan a horas determinadas ni más ni menos que las «hijas de Esagil» –es decir, las hijas del dios del templo de Esagil, Marduk, asociado aquí con el sol–. Cf. BM 34035.1-8, transcrito de modo irregular por Livingstone (1986), 256 (los nombres de las hijas son Šilluštāb y Katunna). El *ejemplar* del texto que ha llegado hasta nosotros fue copiado en 137 a.C.; pero preserva tradiciones mucho más antiguas, y el copista declara en el colofón haber transcrito el texto simplemente de «una antigua tablilla larga». Para Esagil y Marduk, cf. E. Unger, *Reallexikon der Assyriologie*, i. 353-9, W. Sommerfeld, *ibíd.* vii. 366-8, y para Marduk y el sol, VAT 8917 rev. 5, ed. Livingstone (1986), 82-3, 90-1 = (1989), 101. La connotación solar de Esagil en este caso concreto queda confirmada por BM 34035.8, «Esagil es el templo del día» (*esagil bīt umu šū*; cf. también Unger, *óp. cit.* 355b, 357b, a propósito de las «puertas del Sol» de Esagil).

Para las deudas para con las tradiciones babilónicas (astronómicas, astrológicas y teológicas) en la Academia platónica después de Parménides, véase Kingsley (1995c).

## APÉNDICE I I

### NERGAL Y HERACLES

(Véanse pp. 354-355)

Para Nergal = Erra acadio = Erragal véase J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore, 1972), 22, 29, 44, 107 n. 355; para la etimología de Nergal-Hades, M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas* (Innsbruck, 1974), 170-1, Dalley 63-6; y para nuevas pruebas respecto a la grafía y la pronunciación del nombre Nergal, J. Eidem en D. Charpin y G. Joannès (editores), *Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli* (Paris, 1991), 195, 205. Todavía hay problemas fundamentales con la etimología griega tradicional de Heracles como «gloria de Hera», a pesar de la defensa sumamente imaginativa de P. Kretschmer, *Glotta*, 8 (1917), 121-9, y W. Pötscher, *Emerita*, 39 (1971), 169-84: cf. H. Usener, *Die Sintfluthsagen* (Bonn, 1899), 58-60, J. Zwicker, *RE* viii. 523-8, Burkert (1979), 179 n. 17. Lo que tanto los críticos como los defensores de la etimología tradicional suelen olvidar es la persistente costumbre griega de adaptar nombres extranjeros modificando la estructura de sus vocales para darles una etimología aparente -y, como norma general, claramente inadecuada- que es *secundaria*

a la etimología original: véase Kingsley (1993b), 11-15, (1995b), §2, y más arriba, capítulo 22 con n. 9.

Sobre el carácter y el origen no griegos de Heracles véase E. Kalinka, *Klio*, 22 (1929), 258 con, para el arco de Heracles, Botta y Flandin (como en capítulo 17 n. 87), *loc. cit.*; también E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, i (Múnich, 1939), 61-2. Por su parte, las objeciones de W. G. Lambert a la etimología de Nergal-Heracles, *Levant*, 23 (1991), 185, o bien yerran completamente, o bien —en el caso de su principal argumento, la supuesta ausencia de Nergal en Siria— vienen contradichas por monedas procedentes de Tarsos que representan a Nergal completamente, con un león, un arco y una clava. Véase Burkert (1985), 432 n. 21, (1979), 82 y n. 17; Dalley 65, además de *ibid.* 62, 64, para evidencia adicional de Nergal en Siria; y relativo a la equiparación de Heracles y Nergal en Siria véase H. Seyrig, *Syria*, 24 (1944-5), 62-80. Para Nergal como dios de pestilencia y plagas cf. *ibid.* 71-2; E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal* (Neukirchen-Vluyn, 1971), 83-7; Burkert (1979), 82 (con capítulo 17 nn. 85, 88, más arriba, para Heracles); Dalley 62; también Jourdain-Annequin 169.

## APÉNDICE III

### EMPÉDOCLES Y LOS ISMÁ'ILIS

(Véanse pp. 492-493)

Un ejemplo de doctrina típicamente Ismā'īlī en el Empédocles árabe es la doctrina cíclica de la profecía: al-Shahrastānī, ii. 263.3-13 Cureton = ii. 71.1-10 Kīlānī. Para el método de enseñanza Ismā'īlī véase Corbin (1983), *passim*; Daftary 63, 66-7, 234, y esp. 87 sobre la noción de *dā'irat al-nubuwwa*. Otra idea es la del alma dentro del alma —con el alma inferior que actúa como una concha o un cuerpo para el alma superior (al-Shahrastānī, ii. 262.1-5 Cureton = ii. 70.3-6 Kīlānī)— que vuelve a aparecer exactamente en *Taşawwurat* de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (siglo 13). Este paralelismo con al-Ṭūsī fue indicado por Corbin (1983), 55 n. 98, aunque su afirmación que el término «concha» (*qiṣr*) en al-Shahrastānī ha sido reemplazado por el término «cuerpo» (*jasad*) en al-Ṭūsī es inexacta: el Empédocles de al-Shahrastānī ya utiliza el término «cuerpo», *jasad*, también (ii. 262.4 Cureton = ii. 70.5 Kīlānī; Altheim y Stiehl 5, Altmann y Stern 184).

Los ejemplos más chocantes del uso de «Empédocles» por parte de los Ismā'īlīs son los casos de Nasafī —cf. Rudolph (1989), 137— y al-Sijistānī (Rowson 108, Daftary

239), los dos del siglo x. Para el uso Ismā'īlī de la llamada doxografía de Amonio véase capítulo 24 n. 18; para el uso del texto por Abū Ḥatīm al-Rāzī (a principios del siglo x) en especial, Rudolph (1989), 13, 23-30, 219 n. 61, 220 n. 70, H. Daiber en *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus* (Xanthi, 1984), ii. 260. Sobre las afiliaciones Ismā'īlī de al-Shahrastānī, nuestro único y más importante testigo para Empédocles en el mundo árabe, véase sobre todo W. Madelung en A. Dieterich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaften* (Göttingen, 1976), 250-9; también C. Baffioni, *Sulle tracce di sofia* (Nápoles, 1990), 366 y n. 759; Green 166. Para el uso Ismā'īlī de la *Teología de Aristóteles*, cf. Zimmermann 129, 196-208; y para la mención repetida de Empédocles por Judah Halevi (*Kuzari* 4.25, 5.14), véase S. Pines, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), 160-243. Además, teniendo en cuenta los paralelismos entre sus escritos y el «pseudo-Empédocles» (Altmann y Stern 184), vale la pena mencionar que Isaac Israelí mantenía estrechas relaciones con la corte de los primeros Fāṭimidas en Egipto: véase capítulo 24 con n. 19.

## ABREVIATURAS

Para obras modernas citadas sólo por el apellido del autor, véase la bibliografía.

- Ael. *VH* Eliano, *Varia historia*
- Aesch. Esquilo. *Ag.* = *Agamenón*; *Eum.* = *Euménides*; *Pr.* = *Prometeo encadenado*. Fragmentos y testimonios, ed. S. Radt (*TrGF* iii)
- AJP* *American Journal of Philology*
- Alex. *Met.* Alejandro de Afrodisias, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck (*CAG* i)
- ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlín, 1972- )
- Ap. *Mir.* Apolonio, *Mirabilia*
- Apul. *Met.* Apuleyo, *Metamorfosis*
- Arist. Aristóteles. *Cael.* = *Acerca del Cielo*; *GC* = *De la generación y la corrupción*; *Met.* = *Metafísica*; *Meteor.* = *Meteorología*; *Ph.* = *Física*; *Rh.* = *Retórica*. Fragmentos, ed. V. Rose (Leipzig, 1886); como norma general, no hemos utilizado la edición de O. Gigon (Berlín, 1987) por sus numerosos errores y

	omisiones.
Aristox.	Aristóxeno, ed. F. Wehrli (Basilea, 1945)
Ascl. <i>Met.</i>	Asclepio, <i>In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria</i> , ed. M. Hayduck (CAG vi/2)
BM	Museo Británico
BR	M. Berthelot y C.-É. Ruelle, <i>Collection des anciens alchimistes grecs</i> (París, 1887-8)
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem graeca</i> (Berlín, 1882-1909)
Calcid.	<i>Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus</i> , ed. J. H. Waszink (Leiden, 1962)
CH	<i>Corpus Hermeticum</i> , ed. A. D. Nock y A.-J. Festugière (NF i-ii)
Cic.	Cicerón. <i>Div</i> = <i>De divinatione</i> ; <i>Fam.</i> = <i>Epistulae ad familiares</i> ; <i>ND</i> = <i>De natura deorum</i> ; <i>Or.</i> = <i>De oratore</i> ; <i>Tusc.</i> = <i>Tusculanae disputationes</i>
Claud. <i>Rapt.</i>	Claudiano, <i>De raptu Proserpinae</i>
Clem.	Clemente de Alejandría, ed. O. Stählin (Leipzig, 1906-9; Berlín, 1970-85). <i>Pr.</i> = <i>Protréptico</i> ; <i>Str.</i> = <i>Stromateis</i>
CMAG	J. Bidez, F. Cumont, et al., <i>Catalogue des manuscrits alchimiques grecs</i> (Bruselas, 1924-32)
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CR	<i>Classical Review</i>
CRAI	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
Dam. <i>Phd.</i>	Damascio, <i>In Phaedonem</i> , ed. L. G. Westerink (Ámsterdam, 1977)
Dem.	<i>El Himno homérico a Deméter</i> , ed. N. J. Richardson (Oxford, 1974; reimpresión 1979)
Diod.	Diodoro Sículo, <i>Bibliotheca historica</i>

DK	H. Diels, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> <sup>6</sup> , ed. W. Kranz (Berlín, 1951-2)
D.L.	Diógenes Laercio, <i>Vitae philosophorum</i>
Dox.	H. Diels, <i>Doxographi Graeci</i> (Berlín, 1879)
EA	<i>Epigraphica Anatolica</i>
EH	<i>Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique</i>
EP	<i>The Encyclopaedia of Islam</i> <sup>2</sup> (Leiden, 1960- )
Emp.	Empédocles (DK 31)
Eur.	Eurípides. <i>IT</i> = <i>Ifigenia en Táuride</i> ; <i>Or.</i> = <i>Orestes</i> ; <i>Phoen.</i> = <i>Fenicias</i> . Fragmentos, ed. A. Nauck (Leipzig, 1926 <sup>2</sup> )
Eus. PE	Eusebio, <i>Praeparatio evangelica</i>
Eust.	Eustacio. <i>Il.</i> = <i>Ad Iliadem</i> ; <i>Od.</i> = <i>Ad Odysseam</i>
FGrH	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> (Berlín y Leiden, 1923-58)
FHSG	W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples, D. Gutas, et al., <i>Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence</i> (Leiden, 1992)
Fic. Op.	Marsilio Ficino, <i>Opera</i> (Basilea, 1576)
fr(s).	fragmento(s)
GMPT	<i>The Greek Magical Papyri in Translation</i> , ed. H. D. Betz (Chicago, 1992 <sup>2</sup> )
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
Hdt.	Heródoto
Heracl. Alleg.	Heráclito, <i>Alegorías homéricas</i>
Heraclid.	Heráclides Póntico, ed. F. Wehrli (Basilea y Stuttgart, 1969 <sup>2</sup> )
Heraclit.	Heráclito de Éfeso (DK 22)
Hes.	Hesíodo. <i>Op.</i> = <i>Trabajos y días</i> ; <i>Tb.</i> = <i>Teogonía</i>
Hipp. Ref.	Hipólito, <i>Refutatio omnium haeresium</i> , ed. M. Marcovich (Berlín, 1986)

HSCP	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
Iam.	Jámblico. <i>Pr.</i> = <i>Protrepticus</i> ; <i>VP</i> = <i>De vita Pythagorica</i>
Ibn al-Nadīm	Ibn al-Nadīm, <i>Kitāb al-fihrist</i> , ed. G. Flügel (Leipzig, 1871-2); traducción de B. Dodge (Nueva York, 1970)
<i>Il.</i>	Homero, <i>Iliada</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
JWCI	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
KRS	G. S. Kirk, J. E. Raven, y M. Schofield, <i>The Presocratic Philosophers</i> <sup>2</sup> (Cambridge, 1983)
LIMC	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i> (Zúrich, 1981- )
LMS	S. K. Jayussi (ed.), <i>The Legacy of Muslim Spain</i> (Leiden, 1992)
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, y H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford, 1925-40)
LSS	M. H. Jameson, D. R. Jordan, y R. D. Kotansky, <i>A lex sacra from Selinous</i> (Durham, NC, 1993)
Luc.	Luciano. <i>Alex.</i> = <i>Alejandro</i> ; <i>DM</i> = <i>Diálogos de los muertos</i>
Lucr.	Lucrecio, <i>De rerum natura</i>
Lyd. <i>Mens.</i>	Lido [Lydus], <i>De mensibus</i> , ed. R. Wünsch (Leipzig, 1898)
Macr.	Macrobio. <i>Sat.</i> = <i>Saturnalia</i> ; <i>Somn.</i> = <i>In Somnium Scipionis</i>
MagH	C. A. Faraone y D. Obbinks (editores), <i>Magika hiera</i> (Nueva York, 1991)
MEFRA	<i>Mélanges d'archéologie et d'histoire de</i>

- l'École Française de Rome*
- MH *Museum Helveticum*
- MT R. Merkelbach y M. Totti, *Abrasax* (Opladen, 1990-2)
- NBHL G. Awetik'eán, X. Siwrmélean, y M. Awgerean, *Nor Bãrgirk' Haykazeán Lezui* (Venecia, 1836-7)
- NF A. D. Nock y A.-J. Festugière, *Hermés Trismégiste* (París, 1946-54)
- NGG *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*
- Od. Homero, *Odisea*
- OF O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlín, 1922)
- Olymp. Olimpiodoro. *Phd.* = *In Phaedonem*, ed. L. G. Westerink (Ámsterdam, 1976)
- OMG *Orfismo in Magna Grecia* (Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia; Nápoles, 1975)
- OMM Shiháb al-Dín Yahyá al-Suhrawardí, *Opera metaphysica et mystica*, ed. H. Corbin (i: Estambul, 1945; ii: Teherán, 1952)
- Ov. *Met.* Ovidio, *Metamorfosis*
- Pap. Derv. Papiro de Derveni, citado según la numeración por columna anunciada en Princeton en 1993 por K. Tsantsanoglou; se puede consultar la edición publicada en *ZPE* 47 (1982) restando 4 de estos números nuevos de columnas
- Parm. Parménides (DK 28)
- Paus. Pausanias, *Descripción de Grecia*
- PG J.-P Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca* (París, 1857-1936)
- PGM (o PGM<sup>2</sup>) K. Preisendanz y A. Henrichs, *Papyri graecae magicae* (Stuttgart, 1973-4)

Philo	Filón de Alejandría. <i>Prov.</i> = <i>De providentia</i> , ed. J.-B. Aucher, <i>Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti</i> (Venecia, 1822), 1-121; QG = <i>Quaestiones in Genesin</i> , parcialmente ed. por J. Paramelle (Ginebra, 1984)
Philostr. VA	Filóstrato, <i>Vita Apollonii</i>
Pi.	Píndaro. <i>Isthm.</i> , <i>Nem.</i> , <i>Ol.</i> , <i>Pyth.</i> = <i>Odas Ístmicas, Nemeas, Olímpicas, Píticas</i> . Fragmentos, ed. H. Maehler (Leipzig, 1989)
<i>Picatrix</i>	« <i>Picatrix</i> »: <i>Das Ziel des Weisen von Pseudos-Mağrıřı</i> , trad. H. Ritter y M. Plessner (London, 1962)
Pl.	Platón. <i>Crat.</i> = <i>Crátilo</i> ; <i>Crit.</i> = <i>Critias</i> ; <i>Gorg.</i> = <i>Gorgias</i> ; <i>Phd.</i> = <i>Fedón</i> ; <i>Phdr.</i> = <i>Fedro</i> ; <i>Phlb.</i> = <i>Filebo</i> ; <i>Rep.</i> = <i>República</i> ; <i>Tht.</i> = <i>Teeteto</i> ; <i>Tim.</i> = <i>Timeo</i>
Plin. <i>HN</i>	Plinio el Viejo, <i>Historia Natural</i>
Plot.	Plotino, <i>Enéadas</i> , ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer (París y Bruselas, 1951-73)
Plut.	Plutarco. <i>De fac.</i> = <i>De facie in orbe lunae</i> ; <i>De gen.</i> = <i>De genio Socratis</i> ; <i>De Isid.</i> = <i>De Iside et Osiride</i> ; <i>De sera</i> = <i>De sera numinis vindicta</i> ; <i>Frig.</i> = <i>De primo frigido</i> ; <i>Marc.</i> = <i>Marcellus</i> ; <i>Qu. conv.</i> = <i>Quaestiones convivales</i> ; <i>Qu. Plat.</i> = <i>Quaestiones Platonicae</i> . Ps.-Plut. <i>Placita</i> = ps.-Plutarco, <i>Placita philosophorum</i> , ed. J. Mau (Leipzig, 1981; la cifra final en las referencias indica el número del párrafo)
PMG	D. L. Page, <i>Poetae melici Graeci</i> (Oxford, 1962)
Porph.	Porfirio. <i>VP</i> = <i>Vita Pythagorae</i>
PP	<i>La Parola del Passato</i>
Procl.	Proclo. <i>Eucl.</i> = <i>In Euclidem commentarius</i> , ed. G. Friedlein (Leipzig, 1873); <i>Rep.</i> = <i>In Platonis Rempublicam commentarii</i> , ed.

- W. Kroll (Leipzig, 1899-1901); *Th. Pl.* = *In Platonis theologiam*, ed. H. D. Saffrey y L. G. Westerink (París, 1968- ); *Tim.* = *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Dile (Leipzig, 1903-6)
- RE G. Wissowa, W. Kroll, et. al., *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft* (Stuttgart y Múnich, 1894-1978). Suppl. = Supplementband
- REA *Revue des études anciennes*
- REG *Revue des études grecques*
- RFIC *Revista di filologia e di istruzione classica*
- RhM *Rheinisches Museum*
- RHR *Revue de l'histoire des religions*
- Šā'id al-Andalusī Šā'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Cheikho (Beirut, 1912); ed. M. B. al-'Ulūm (Najuf, 1967); trad. R. Blanchère (París, 1935)
- Schol. escoliasta; escolio
- Sen. Séneca. *Herc. Oet.* = *Hercules Oetaeus*; QN = *Quaestiones naturales*
- Sext. *Math.* Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*
- SH H. Lloyd-Jones y P. Parsons, *Supplementum hellenisticum* (Berlín, 1983)
- al-Shahrastānī al-Shahrastānī, *Al-milal wa-'l-nihāl*, ed. W. Cureton (London, 1846); ed. M. S. Kīlānī (El Cairo, 1961)
- SIG<sup>3</sup> W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*<sup>3</sup> (Leipzig, 1915-24)
- Sil. Silio Itálico, *Punica*
- Simpl. Simplicio. *Cael.* = *In Aristotelis De caelo commentaria*, ed. J. L. Heiberg (CAG vii); *Ph.* = *In Aristotelis Physica commentaria*, ed. H. Diels (CAG ix-x)
- SO *Symbolae Osloenses*
- Soph. Sófocles. OC = *Oedipus Coloneus*; Tr. =

- Trachiniae*. Fragmentos, ed. S. Radt (*TrGF* iv)
- Speus. Espeusipo, ed. L. Tarán (Leiden, 1981)
- Stob. Juan Estobeo, ed. C. Wachsmuth y O. Hense (Berlín, 1882-95). Citado por volumen, página y línea
- al-Suhrawardī Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Kitāb hikmat al-išraq*, ed. H. Corbin (*OMM* ii. 1-260)
- Suppl. Mag.* R.W. Daniel y F. Maltomini, *Supplementum magicum* (Opladen, 1990-1)
- SVF H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903-5)
- TAPA *Transactions of the American Philological Association*
- Tert. Tertuliano. *An.* = *De anima*, ed. J. H. Waszink (Ámsterdam, 1947)
- TGL K. Tsantsanoglou y G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Hellenika*, 38 (1987), 3-16
- Theocr. Teócrito, *Idilios*
- Theol. Arist.* Teología de Aristóteles, ed. 'A. Badawī, *Aflaṭīn 'ind al-'arab* (El Cairo, 1955), 8-164; trad. G. L. Lewis en *Plotini opera*, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, ii (París y Bruselas, 1959)
- Theophr. Teofrasto. *CP* = *De causis plantarum*; *Met.* = *Metaphysica*
- TrGF* B. Snell, R. Kannicht, y S. Radt, *Tragicorum graecorum fragmenta* (Göttingen, 1971- )
- Turba* *Turba philosophorum*, ed. J. Ruska (Berlín, 1931); parcialmente ed. en Plessner 38-83
- Tzetz. Tzetzes. *Alleg. Il.* = *Allegoriae Iliadis*, ed. J. F. Boissonade (París, 1851)
- VAT Vorderasiatisches Museum, Berlin
- Virg. Virgilio. *Aen.* = *Eneida*; *G.* = *Geórgicas*

- Vitr. Vitruvio, *De architectura*  
ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
- Zos. Pan. *Zosimo di Panopoli: Visioni e risvegli*, ed. A. Tonelli (Milán, 1988)
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

## BIBLIOGRAFÍA

La cita de los artículos corresponde casi siempre a la publicación más reciente. Sólo mencionamos reediciones de libros si contienen enmiendas o material adicional.

- ADAM, J.: *The Republic of Plato* (Cambridge, 1902; 1963).
- ADDAS, C.: *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi* (Cambridge, 1993).
- ALTHEIM, F., y STIEHL, R.: «New Fragments of Greek Philosophers», *East and West*, 12 (1961), 3-18.
- ALTMANN, A.: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Londres, 1969).
- y STERN, S. M.: *Isaac Israeli* (Oxford, 1958).
- ANDÒ, V.: «Nestis o l'elemento acqua in Empedocle», *Kokalos*, 28-9 (1982-3), 31-51.
- ANNAS, J.: «Plato's Myth of Judgement», *Phronesis*, 27 (1982), 119-43.
- ASÍN PALACIOS, M.: *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers* (Leiden, 1978); título original *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914).
- AUSTIN, R. G.: *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus* (Oxford, 1977).
- BAYET, J.: *Les Origines de l'Hercule romain* (París, 1926).
- BECK, R.: «Thus Spake Not Zarathuŝtra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World», en M. Boyce

- y F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, iii (Leiden, 1991), 491-565.
- BELOCH, J.: *Campanien* (Berlín, 1879).
- BEN, N. VAN DER: *The Proem of Empedocles' Peri Physios* (Ámsterdam, 1975).
- BERNARD, A.: *Sorciers grecs* (París, 1991).
- BETZ, H. D.: «Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus», *History of Religions*, 19 (1980), 287-95.
- BIDEZ, J.: *La Biographie d'Empédocle* (Gante, 1894).
- y Cumont, F.: *Les Mages hellénisés* (París, 1938).
- BIELER, L.:  $\Theta\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\eta\omicron$  (Viena, 1935-6).
- BIGNONE, E.: *Empedocle* (Turín, 1916).
- BLUCK, R. S.: *Plato's Meno* (Cambridge, 1964).
- BODRERO, E.: *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle* (Roma, 1904).
- BOECKH, A.: *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes* (Berlín, 1819).
- BOLLACK, J.: *Empédocle* (París, 1965-9).
- BOLTON, J. D. P.: *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962).
- BONNER, C.: *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, Mich., 1950).
- BOSTOCK, D.: *Plato's Phaedo* (Oxford, 1986).
- BOUSSET, W.: *Die Himmelsreise der Seele* (Darmstadt, 1971) (primera edición 1901).
- BOWEN, A. C.: «The Foundations of Early Pythagorean Harmonic Science: Archytas Fragment 1», *Ancient Philosophy*, 2 (1982), 79-104.
- BÖWERING, G.: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlín, 1980).
- BOYANCÉ, P.: *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs<sup>2</sup>* (París, 1972).
- BRASHEAR, W. M.: *A Mithraic Catechism from Egypt* (Viena, 1992).
- BRISSON, L.: *Platon: Les Mots et les mythes* (París, 1982).
- (1987): «Proclus et l'Orphisme», en J. Pépin y H. D.

- Saffrey (eds.), *Proclus: Lecteur et interprète des anciens* (Paris), 43-104.
- BROWN, P.: *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londres, 1982).
- BUFFIÈRE, F.: *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956).
- BURGER, R.: *The «Phaedo»: A Platonic Labyrinth* (New Haven, Conn., 1984).
- BURKERT, W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass., 1972).
- (1961): «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus*, 105: 16-43, 226-46.
- (1962): «Γ'ΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"», *RhM* 105: 36-55.
- (1968): «Orpheus und die Vorsokratiker», *Antike und Abendland*, 14: 93-114.
- (1969): «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis*, 14: 1-30.
- (1977): «Orphism and Bacchic Mysteries», en W. Wuellner (ed.), *The Center for Hermeneutical Studies, Protocol of the 28<sup>th</sup> Colloquy* (Berkeley, Calif.), 1-8.
- (1979): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, Calif.).
- (1982): «Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, iii (Londres), 1-22, 183-9.
- (1983): «Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts», en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation* (Estocolmo), 115-19.
- (1985): *Greek Religion* (Oxford).
- (1987): *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass.).
- (1989): contribución a A. C. Cassio y D. Musti (eds.), *Tra Sicilia e Magna Grecia* (Atti del Convegno Napoli, 19-20 Mar. 1987; Pisa), 209-11.

- (1992): *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, Mass.).
- BURNET, J.: *Plato's Phaedo* (Oxford, 1911).
- (1892): *Early Greek Philosophy*<sup>1</sup> (Londres).
- (1930): *Early Greek Philosophy*<sup>4</sup> (Londres).
- CALDER, W. M. III: *The Inscription from Temple G at Selius* (Durham, NC, 1963).
- CAMERON, A.: *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection* (Menasha, Wis., 1938).
- CASSIO, A. C.: «Nicomachus of Gerasa and the Dialect of Archytas, Fr. 1», *CQ* 38 (1988), 135-9.
- CAVEN, B.: *Dionysius I* (New Haven, Conn., 1990).
- CHERNISS, H. (1935): *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore).
- (1944): *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I (Baltimore).
- CIACERI, E.: *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia* (Catania, 1911).
- CLARK, R. J.: *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition* (Amsterdam, 1979).
- COLE, A. B.: «New Evidence for the Mysteries of Dionysos», *GRBS* 21 (1980), 223-38.
- COOK, A. B.: *Zeus* (Cambridge, 1914-40).
- CORBIN, H.: *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton, NJ, 1977).
- (1964): *Histoire de la philosophie islamique*, I (Paris).
- (1971-2): *En Islam iranien* (Paris).
- (1978): *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder, Colo.).
- (1983): *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (Londres).
- (1986a): *Alchimie comme art hiératique* (Paris).
- (1986b): *Sohravardi: Le Livre de la sagesse orientale* (Lagrasse).
- CROON, J. H.: *The Herdsman of the Dead* (Utrecht, 1952).
- CULLIANU, I. P.: *Psychanodia*, I (Leiden, 1983).

- CUMONT, F.: *Lux perpetua* (París, 1949).  
 — (1942): *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París).
- DAFTARY, F.: *The Isma'lis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990).
- DAIBER, H.: *Aetius Arabus* (Wiesbaden, 1980).
- DALLEY, D.: «Near Eastern Patron Deities of Mining and Smelting in the Late Bronze and Early Iron Ages», *Report of the Department of Antiquities, Chipre* (1987), 61-6.
- DANFORTH, L. M.: *Firewalking and Religious Healing* (Princeton, 1989).
- DELATTE, A.: «Faba Pythagorae cognata», *Serta Leodiensia* (Lieja, 1930), 33-57.  
 — (1915): *Études sur la littérature pythagoricienne* (París).  
 — (1927): *Anecdota Atheniensia*, I (Lieja).  
 — (1934): *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques* (París).
- DELCOURT, M.: *Héphaistos* (París, 1957).
- DELLA CASA, A.: *Nigidio Figulo* (Roma, 1962).
- DETIENNE, M.: «Héraclès, héros pythagorien», *RHR* 158 (1960), 19-53.  
 — (1962): *Homère, Hésiode et Pythagore* (Bruselas).  
 — (1963): *La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien* (París).  
 — (1973): *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*<sup>2</sup> (París).
- DEUBNER, L.: *De incubatione* (Leipzig, 1900).
- DEWAILLY, M.: *Les Statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte* (Nápoles, 1992).
- DICKS, D. R.: *Early Greek Astronomy to Aristotle* (Londres, 1970).
- DIELS, H.: *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* (Darmstadt, 1969).  
 — (1901): *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlín).  
 — (1920): *Antike Technik*<sup>2</sup> (Leipzig).
- DIETERICH, A.: *Nekyia* (Leipzig, 1893).

- (1891): *Abraxas* (Leipzig).
- (1911): *Kleine Schriften* (Leipzig).
- (1923): *Eine Mithrasliturgie*<sup>3</sup> (Leipzig).
- DILLON, J.: *The Middle Platonists* (Londres, 1977).
- DILTHEY, K.: «Ueber die von E. Miller herausgegebenen griechischen Hymnen», *RhM* 27 (1872), 375-419.
- DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, Calif., 1951). [*Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1997, Trad. Cast. María Araujo]
- (1959): *Plato: Gorgias* (Oxford).
- (1960): *Euripides: Bacchae*<sup>2</sup> (Oxford).
- (1965): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge). [*Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975] Trad. Cast. J. Valiente Malla]
- DORTER, K.: *Plato's «Phaedo»: An Interpretation* (Toronto, 1982).
- DUBOIS, L.: *Inscriptions grecques dialectales de Sicile* (Roma, 1989).
- DUHEM, P.: *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (París, 1913-59).
- EDSMAN, C.-M.: *Ignis divinus* (Lund, 1949).
- EISLER, R.: *Weltenmantel und Himmelszelt* (Múnich, 1910).
- EITREM, S.: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Christiania, 1915).
- ELIADE, M.: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton, NJ, 1964).
- ESSEN, C. C. VAN: *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Paintings Exist?* (Ámsterdam, 1927).
- FABBRI, M., y TROTTA, A.: *Una scuola-collegio di età augustea* (Roma, 1989).
- FARAONE, C. A.: *Talismans and Trojan Horses* (Nueva York, 1992).
- FARNELL, L. R.: *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896-1909).

- FAURE, P.: *Alexandre* (París, 1985).
- FERRARI, G. R. F.: *Listening to the Cicadas* (Cambridge, 1987).
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1949): *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, ii (París).
- (1950): *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, i<sup>1</sup> (París).
- (1967): *Hermétisme et mystique paienne* (París).
- (1972): *Études de religion grecque et hellénistique* (París).
- (1981): *L'Idéal religieux des grecs et l'Évangile*<sup>2</sup> (París).
- FEYERABEND, B.: «Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides», *RhM* 127 (1984), 1-22.
- FIEDLER, W.: *Antiker Wetterzauber* (Stuttgart, 1931).
- FINAMORE, J. F.: *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico, Calif., 1985).
- FLASHAR, H.: «Empedokles, Frgm. B111 und seine Stellung im Lehrgedicht Über die Natur», *Actes de la XII<sup>e</sup> conférence internationale d'études classiques, Eirene* (Bucarest y Amsterdam, 1975), 547-51.
- FOWDEN, G.: *The Egyptian Hermes* (Cambridge, 1986).
- FRANK, E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923).
- FRASER, P. M.: *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972).
- FRAZER, J. G. (1911): *Taboo and the Perils of the Soul* (= *The Golden Bough*<sup>3</sup>, Part II; Londres).
- (1919): *Adonis Attis Osiris* (= *The Golden Bough*<sup>3</sup>, Part IV), i (Londres).
- FREEMAN, E.: *History of Sicily* (Oxford, 1891-4).
- FRIEDLÄNDER, P.: *Plato* (Nueva York y Londres, 1958-69).
- FRITZ, K. VON (1940): *Pythagorean Politics in Southern Italy* (Nueva York).
- (1973): «Philolaos», *RE Suppl.* xiii. 453-84.
- FRUTIGER, P.: *Les Mythes de Platon* (París, 1930).
- FURLEY, D. J.: *Cosmic Problems* (Cambridge, 1989).
- GALLAVOTTI, C.: *Empedocle: Poema fisico e lustrale* (Milán, 1975).

- GANSCHINIETZ, R.: «Katabasis», *RE* x (1919), 2359-449.  
 — (1913): *Hippolytos' Capitel gegen die Magier* (Leipzig).
- GEMELLI MARCIANO, L.: *Le metamorfosi della tradizione: Mutamenti di significato e neologismi nel Peri Physeos di Empedocle* (Bari, 1990).
- GENEQUAND, C. (1987-8): «Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fi al-nafs*», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 4: 1-18.  
 — (1991): Review of Rudolph (1989), *Biblioteca Orientalis*, 48: 944-7.
- GERNET, L.: *Anthropologie de la Grèce antique* (París, 1968).
- GILBERT, O.: *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums* (Leipzig, 1907).
- GOTTSCHALK, H. B.: *Heraclides of Pontus* (Oxford, 1980).
- GOW, A. S. F.: *Theocritus* (Cambridge, 1950).
- GRAF, F.: «Textes irphiques et rituel bacchique: À propos des lamelles de Pélinna», en P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée* (Ginebra, 1991), 87-102.  
 — (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlín).
- GREEN, T. M.: *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran* (Leiden, 1992).
- GRESE, W. C.: *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Leiden, 1979).
- GRIFFITH, R. D.: «Pelops and Sicily: The Myth of Pindar», *JHS* 109 (1989), 171-3.
- GRIFFITHS, J. G.: *Apuleius of Madauros: The Isis-Book* (Leiden, 1975).
- GRONAU, K.: *Poseidonios* (Leipzig, 1914).
- GRONINGEN, B. A. VAN: *La Composition littéraire archaïque grecque*<sup>2</sup> (Ámsterdam, 1960).  
 — (1956): «Le Fragment III d'Empédocle», *Classica et Mediaevalia*, 17: 47-61.
- GROTTANELLI, C.: «Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times», en U. Bianchi y

- M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden, 1982), 649-70.
- GRUPPE, O.: «Herakles», *RE Suppl.* iii (1918), 910-1121.
- GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1962-81).
- (1952): *Orpheus and Greek Religion*<sup>2</sup> (Londres).
- HACKFORTH, R.: *Plato's Phaedo* (Cambridge, 1955).
- HALLEUX, R.: *Le Problème des métaux dans la science antique* (Paris, 1974).
- (1969): «Lapis-lazuli, azurite ou pâte de verre?, à propos de *kuwano* et *kuwanowoko* dans les tablettes mycéniennes», *Studi micenei ed egeo-anatolici*, 9: 47-66.
- (1981): *Les Alchimistes grecs*, i (Paris).
- HARDIE, C.: «The Crater of Avernus as a Cult-Site», en Austin 279-86.
- HARRISON, J. E.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*<sup>3</sup> (Cambridge, 1922).
- HARVA, U.: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki, 1938).
- HARWARD, J.: *The Platonic Epistles* (Cambridge, 1932).
- HAUSSLEITER, J.: *Der Vegetarismus in der Antike* (Berlín, 1935).
- HEATH, T. L.: *Aristarchus of Samos* (Oxford, 1913).
- HEIM, R.: *Incantamenta magica graeca latina* (Leipzig, 1892).
- HEIMPEL, W.: «The Sun at Nights and the Doors of Heaven in Babylonian Texts», *Journal of Cuneiform Studies*, 38 (1986), 127-51.
- HENRICHS, A. (1982): «Changing Dionysiac Identities», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, iii (Londres), 137-60, 213-36.
- HOPFNER, T.: *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*<sup>2</sup> (Ámsterdam, 1974-90).
- HUFFMAN, C. A.: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic* (Cambridge, 1993).
- HUIZINGA, J.: *Homo ludens* (Londres, 1949).

- IMBRAGUGLIA, G., et al.: *Index Empedocleus* (Génova, 1991).
- INWOOD, B.: *The Poem of Empedocles* (Toronto, 1992).
- JAEGER, W.: *Aristotle<sup>2</sup>* (Oxford, 1948).
- JANKO, R.: «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», *CQ* 34 (1984), 89-100.
- JORDAN, D. R.: «A Love Charm with Verses», *ZPE* 72 (1988), 245-59.
- JOURDAIN-ANNEQUIN, C.: *Héraclès aux portes du soir* (Paris, 1989).
- JUNG, C. G. (1968a): *Aion<sup>2</sup>* (Collected Works, ix/2; Londres).
- (1968b): *Alchemical Studies* (CW xiii; Londres).
- (1970): *Mysterium coniunctionis<sup>2</sup>* (CW xiv; Londres).
- KAHN, C. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Nueva York, 1960).
- (1971): «Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul», en J. Anton y G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Nueva York), 3-38 (primera edición 1960).
- KARSTEN, S.: *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae* (Ámsterdam, 1838).
- KAUFMANN, D.: *Studien über Salomon ibn Gabirol* (Budapest, 1899).
- KEDAR, B.: «Netherworld», *Encyclopaedia Judaica*, xii (1971), 997-8.
- KERÉNYI, K.: *Dionysos* (Londres, 1976).
- KERSCHENSTEINER, J.: *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945).
- (1962): *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (Múnich).
- KINGSLEY, P. (1990): «The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53: 245-65.
- (1992): «Ezekiel by the Grand Canal: Between Jewish and Babylonian Tradition», *JRAS*<sup>3</sup> 2: 339-46.

- (1993a): «Empedocles in Armenian», *Revue des études arméniennes*, 24: 47-57.
  - (1993b): «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», *JWCI* 56: 1-24.
  - (1994a): «Empedocles and his Interpreters: The Four-Element Doxography», *Phronesis*, 39: 235-54.
  - (1994b): «Empedocles' Sun», *CQ* 44: 316-24.
  - (1994c): «From Pythagoras to the *Turba philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition», *JWCI* 57: 1-13.
  - (1994d): «Greeks, Shamans and Magi», *Studia Iranica*, 23: 187-98.
  - (1994e): «The Christian Aristotle: Theological Interpretation and Interpolation in Medieval Versions of *On the Heavens*», *Le Muséon*, 107: 195-205.
  - (1994f): Review of Huffman, *CR* 44: 294-6.
  - (1995a): «Notes on Air: Some Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras», *CQ* 45: 26-9.
  - (1995b): «Artillery and Prophecy: Sicily in the Reign of Dionysius I», *Prometheus*, 21: 15-23.
  - (1995c): «Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy», *JRAS* 5: 173-209.
  - (1996): «Empedocles' Two Poems», *Hermes*, 124: 108-11.
- KIRK, G. S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1954).
- KOHLSCITTER, S. A.: «The Interpretation of Empedocles in the Tradition of Middle-and Neoplatonism», tesis doctoral (Dublín, 1991).
- KRAFFT, F.: *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik* (Wiesbaden, 1970).
- KRANZ, W.: *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung* (Zürich, 1949).
- KRAUS, P. (1930): «Dschäbir ibn Hájján und die Isma'ílíja», *Dritter Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin* (Berlín), 23-42.

- (1935): *Jabir ibn Hayyan: Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, i: *Textes choisis* (Paris).
- (1942): *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, i (El Cairo).
- (1943): *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, ii (El Cairo).
- KROLL, W.: «Bolos und Demokritos», *Hermes*, 69 (1934), 228-32.
- KUHRT, A.: «Survey of Written Sources Available for the History of Babylonia Under the Later Achaemenids», en H. W. A. M. Sancisi-Werdenburg (ed.), *Achaemenid History*, I (Leiden, 1987).
- KUSTER, B.: *De tribus carminibus papyri Parisinae magicae* (Königsberg, 1911).
- LABARBE, J.: *L'Homère de Platon* (Lieja, 1949).
- LAÍN ENTRALGO, P.: *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (título original: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, versión inglesa, New Haven, Conn., 1970).
- LANE, E. W.: *An Arabic-English Lexicon* (Londres, 1863-93).
- LEEMANS, E.-A.: *Studie over den wijsgeer Numenius von Apamea* (Bruselas, 1937).
- LEFKOWITZ, M.: *Lives of the Greek Poets* (Londres, 1981).
- LEHRS, K.: *De Aristarchi studiis Homericis*<sup>3</sup> (Leipzig, 1882).
- LETROUT, J (1995): «Chronologie des alchimistes grecs», en S. Matton (ed.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du premier Colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie* (Paris), 11-93.
- LEWY, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy*<sup>2</sup> (Paris, 1978).
- LINDSAY, J.: *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt* (Londres, 1970).
- LINFORTH, I. M.: *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941).
- LIUZZI, D.: *Nigidio Figulo* (Lecce, 1983).
- LIVINGSTONE, A. (1986): *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford).

- (1989): *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria, 3; Helsinki).
- LLOYD, G. E. R.: «Plato and Archytas in the Seventh Letter», *Phronesis*, 35 (1990), 159-74.
- (1979): *Magic, Reason and Experience* (Cambridge).
- (1983): *Science, Folklore and Ideology* (Cambridge).
- LLOYD-JONES, H.: «Pindar and the After-Life», *EH* xxxi (1984), 245-83.
- LOBECK, C. A.: *Aglaophamus* (Königsberg, 1829).
- LOICQ-BERGER, M.-P.: *Syracuse* (Bruselas, 1967).
- LONG, H. S.: *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Princeton, NJ, 1948).
- MAASS, E.: *Orpheus* (Múnich, 1895).
- McKAY, A. G.: *Ancient Campania*, i (Hamilton, Ont., 1972).
- MALTEN, L.: «Hephaistos», *RE* viii (1912), 311-66.
- MANSFELD, J.: *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism* (Londres, 1989); citado por capítulo y página.
- (1990): *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen).
- (1992): *Heresiography in Context* (Leiden).
- MARCOVICH, M.: *Heraclitus*, ed. maior (Mérida, 1967).
- MARSDEN, E. W.: *Greek and Roman Artillery* (Oxford, 1969-71).
- MARTINEZ, D. G.: *A Greek Love Charm from Egypt* (P. Mich. 757) (Atlanta, 1991).
- MASSIGNON, L.: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*<sup>2</sup> (París, 1954).
- MÉAUTIS, G.: *Recherches sur le Pythagorisme* (Neuchâtel, 1922).
- MEULI, K.: *Gesammelte Schriften* (Basilea, 1975).
- MILLERD, C. E.: *On the Interpretation of Empedocles* (Chicago, 1908).
- MOMIGLIANO, A.: *The Development of Greek Biography*<sup>2</sup> (Cambridge, Mass., 1993).
- MORRIS, J. W.: «Ibn Masarra: A Reconsideration of the Pri-

- mary Sources», tesis inédita (Oberlin College, Ohio, 1973).
- MORRISON, J. S.: «An Introductory Chapter in the History of Greek Education», *Durham University Journal*, 41 (1949), 55-63.
- MOURELATOS, A. P. D.: *The Route of Parmenides* (New Haven, Conn., 1970).
- NAGY, A.: «Di alcuni scritti attribuiti ad Empedocle», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 10 (1901), 307-20, 325-44.
- NASR, S. H.: *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964).
- NEEDHAM, J.: *Science and Civilisation in China* (Cambridge, 1954-84).
- NEUGEBAUER, O.: *Astronomy and History* (Nueva York, 1983).
- NICHOLSON, R. A.: *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).
- NILSSON, M. P.: *Opuscula selecta* (Lund, 1951-60).
- NISSEN, H.: *Italische Landeskunde* (Berlín, 1883-1902).
- NOCK, A. D.: *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972).
- (1926): *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe* (Cambridge).
- NORDEN, E.: *Agnostos theos* (Leipzig, 1913).
- O'BRIEN, D.: *Empedocles' Cosmic Cycle* (Cambridge, 1969).
- (1981): *Pour interpréter Empédocle* (París y Leiden).
- ODER, E.: «Beiträge zur Geschichte der Landwirtschaft bei den Griechen», *RhM* 45 (1890), 58-99, 212-22.
- OLERUD, A.: *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon* (Uppsala, 1951).
- OLIVIERI, A.: *Lamellae aureae orphicae* (Bonn, 1915).
- O'MEARA, D. J.: *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford, 1989).

- ONIAN, R. B.: *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1954).
- OSBORNE, C.: *Rethinking Early Greek Philosophy* (Londres, 1987).
- PACE, B.: *Arte e civiltà della Sicilia antica* (Milán, 1935-49).
- PARKE, H. W.: *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (Londres, 1988).
- PARMENTIER, L.: *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque* (Bruselas, 1913).
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E.: *Hesiod and Parmenides: A New View on their Cosmologies and on Parmenides' Proem* (Ámsterdam, 1974).
- PETERS, F. E.: *Aristotle and the Arabs* (Nueva York, 1968).
- PFEIFFER, E.: *Studien zum antiken Sternglauben* (Leipzig, 1916).
- PHILIP, J. A.: *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Toronto, 1966).
- PHILLIPS, C. R. III: «The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire», *ANRW* ii.16.3 (1986), 2677-773.
- PLESSNER, M.: *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie* (Wiesbaden, 1975).
- (1954): «The Place of the *Turba Philosophorum* in the Development of Alchemy», *Isis*, 45: 331-8.
- PUECH, H.-C.: *En quête de la Gnose* (París, 1978).
- RATHMANN, W.: *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae* (Halle, 1933).
- RAVEN, J. E.: «Plants and Plant Lore in Ancient Greece», *Annales Musei Goulandris*, 8 (1990), 129-80.
- REICKE, B.: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhagen, 1946).
- REITZENSTEIN, R. (1906): *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig).
- (1927): *Die hellenistischen Myterienreligionen* (Leipzig).
- REYNDERS, B.: *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'«Adversus Haereses» de Saint Irénée* (Lovaina, 1954).

- RICHARDSON, N. J.: *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974; reedición 1979).
- (1975): «Homeric Professors in the Age of the Sophists», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 101 (1975), 65-81.
- RIGINOS, A. S.: *Platonica* (Leiden, 1976).
- ROHDE, E.: *Psyche* (versión inglesa, Londres, 1925).
- ROSCHER, W. H.: *Über Selene und Verwandtes* (Leipzig, 1890).
- ROSTAGNI, A.: *Scritti minori* (Turín, 1955-6).
- ROWSON, K. E.: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate* (New Haven, Conn., 1988).
- RUDOLPH, U.: «Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der *Turba philosophorum*», *Oriens*, 32 (1990), 97-123.
- (1989): *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios* (Stuttgart).
- RUSKA, J.: *Turba philosophorum* (Berlín, 1931).
- SACHS, E.: *Die fünf platonischen Körper* (Berlín, 1917).
- SAFFREY, H. D.: «Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques», *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), 209-25.
- SANTILLANA, G. DE: *Reflections on Men and Ideas* (Cambridge, Mass., 1968).
- SCHIBLI, H. S.: *Pherekydes of Syros* (Oxford, 1990).
- SCHLANGER, J.: *La Philosophie de Salomon ibn Gabirol* (Leiden, 1968).
- SCHMIDT, M.: *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heorenzeit in den b T-Scholien zur Ilias* (Múnich, 1976).
- SCOTT, W.: *Hermetica* (Oxford, 1924-36).
- SEAFORD, R.: «Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries», *CQ* 31 (1981), 252-75.
- SEDLEY, D.: «Teleology and Myth in the Phaedo», en J. J. Cleary y D. C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v (Lanham, Md., 1991), 359-83.

- SEZGIN, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967- ).
- SFAMENI GASPARRO, G.: *I culti orientali in Sicilia* (Leiden, 1973).
- SHAW, G. (1985): «Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, 41: 1-28.
- (1993): «The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy», en H. J. Blumenthal y E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* (Bristol), 116-37.
- SMITH, M.: «Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus», *Journal of Biblical Literature*, 90 (1971), 174-90.
- (1973): *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass.).
- SOLMSEN, F.: «Chaos and "Apeiron"», *Studi italiani di filologia classica*, 24 (1950), 235-48.
- SPOERRI, W.: *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basilea, 1959).
- STEIN, H.: *Empedoclis Agrigentini fragmenta* (Bonn, 1852).
- STERN, S. M.: «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles – An Illusion», *Actas, 4 Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968* (Leiden, 1971), 325-37 = *Medieval Arabic and Hebrew Thought* (Londres, 1983), capítulo v.
- STEWART, J. A.: *The Myths of Plato* (Londres, 1905).
- STURZ, F. W.: *Empedocles Agrigentinus* (Leipzig, 1805).
- TARÁN, L. (1975): *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic «Epinomis»* (Filadelfia).
- (1981): *Speusippus of Athens* (Leiden).
- TAYLOR, A. E.: *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928).
- THESLEFF, H. (1961): *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Åbo).
- (1965): *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo).
- THOMAS, H. W.: Ἠλέκεινα: *Untersuchungen über das Ueber-*

- lieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons* (Würzburg, 1938).
- TRAGLIA, A.: *Studi sulla lingua di Empedocle* (Bari, 1952).
- VERMASEREN, M. J.: *Liber in Deum* (Leiden, 1976).
- VIANO, C.: «Olympiodore l'alchimiste et les présocratiques: Une doxographie de l'unité», en S. Matton (ed.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du premier Colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie* (París, 1995), 95-150.
- VLASTOS, G.: *Socrates* (Cambridge, 1991).
- VODRASKA, S. L.: «Pseudo-Aristotle *De causis proprietatum et elementorum*», tesis doctoral (Londres, 1969).
- VOLLGRAFF, C. W.: «Ἔριφος ἐς γὰλ' ἔπετον: Over den oorsprong der dionysische mysteriën», *Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen Amsterdam*, 57 (1924), 19-53.
- WASSERSTROM, S. M.: «The Magical Texts in the Cairo Genizah», en J. Blau y S. C. Reif (eds.), *Genizah Research After Ninety Years* (Cambridge, 1992), 160-6.
- WEHRLI, F.: *Herakleides Pontikos*<sup>2</sup> (Basilea y Stuttgart, 1969).
- WEIDLICH, T.: *Die Sympathie in der antiken Litteratur* (Stuttgart, 1894).
- WEINREICH, O.: *Ausgewählte Schriften* (Ámsterdam, 1969-79).
- WELLMANN, M.: *Die Georgika des Demokritos* (Berlín, 1921).
- (1934): *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos* (Leipzig).
- WEST, M. L.: *The Orphic Poems* (Oxford, 1983).
- (1966): *Hesiod: Theogony* (Oxford).
- (1971): *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford).
- (1975): «Zum neuen Goldblättchen des Hipponion», *ZPE* 18: 229-36.
- (1978): *Hesiod: Works and Days* (Oxford).
- (1982): «Cosmology and the Greek Tragedians», *Bal-kan*

- and *Asia Minor Studies* (Tokai University, Tokio) 8: 1-13.
- WESTERINK, L. G.: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo* (Ámsterdam, 1976-7).
- WHITTAKER, J.: «The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation», en J. N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts* (Nueva York, 1989), 63-95.
- WIETEN, J. H.: *De tribus laminis aureis quae in sepulcris Thurinis sunt inventae* (Ámsterdam, 1915).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON: *Platon*<sup>2</sup> (Berlín, 1920).  
 — (1909): *Euripides: Herakles*<sup>2</sup> (Berlín).  
 — (1931-2): *Der Glaube der Hellenen* (Berlín).  
 — (1935): *Kleine Schriften*, I (Berlín).
- WILCOX, J. C.: *The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's «On the Difference Between Spirit and the Soul»* (Ann Arbor, Mich., 1987).
- WILSON, C. A.: *Philosophers, Iösis and Water of Life* (Leeds, 1984).
- WIND, E.: *Pagan Mysteries in the Renaissance*<sup>2</sup> (Londres, 1968).
- WOODHEAD, W. D.: *Etymologizing in Greek Literature from Homer to Philo Judaeus* (Toronto, 1928).
- WORTMANN, D. (1968a): «Neue magische Texte», *Bonner Jahrbücher*, 168: 56-111.  
 — (1968b): «Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene», *ZPE* 2: 155-60.
- WRIGHT, M. R.: *Empedocles: The Extant Fragments* (New Haven, Conn., 1981).
- WUILLEUMIER, P.: *Tarente* (París, 1939).
- ZANDEE, J.: *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden, 1960).
- ZASLAVSKY, R.: *Platonic Myth and Platonic Writing* (Lanham, Md., 1981).
- ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen*, ed. W. Nestle, i<sup>6</sup> (Leipzig, 1919-20), ii/1<sup>4</sup> (1889).

- ZHMUD', L. J.: «“All is Number”?», *Phronesis*, 34 (1989), 270-92.
- ZIMMERMANN, F. W.: «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», en J. Kraye, W. F. Ryan, y C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (Londres, 1986), 110-240.
- ZUNTZ, G.: *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford, 1971).
- (1976): «Die Goldlamelle von Hipponion», *Wiener Studien*, 89: 129-51.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Academia platónica: 159, 243, 514  
 Acragante (Agrigento): 15, 23, 27, 28, 116, 297, 298, 308, 319, 340,  
 461, 466, 469, 470, 477-480, 483  
 Adad: 410  
 Adrano: 371, 372, 468  
*aer*: 35-40, 44, 46, 48-54, 56, 58-62, 65, 73, 74, 91, 97, 175-177  
 «Aëtius»: 63, 531  
 Afrodita: 115, 120, 351  
 agua (como elemento): 32, 35, 36, 39, 41, 44-51, 53-58, 62, 63, 75,  
 91, 96-98, 106, 107, 119, 122, 123, 126-129, 131-133, 138, 146-  
 148, 153, 155, 160, 166, 175, 176, 178, 185, 176, 191, 192, 195,  
 205, 207, 236, 277, 287, 305, 353, 355, 372, 373, 416, 457, 459,  
 461, 462, 464-466, 469, 470, 490  
 Aidoneo: 32, 457  
 aire (como elemento): 32, 35-42, 44, 45, 47, 48, 50-52, 58, 60, 62,  
 64-66, 68-79, 91, 96, 97, 106, 176-177, 188, 314, 411, 417, 465,  
 509, 531, 534  
*aither*: 35-53, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 69-71, 73, 74, 78, 83, 84, 114,  
 189, 305, 457  
 Akhmīm: 26, 93, 94, 99, 100, 107, 108, 186, 483, 502, 503, 510  
 al-‘Āmirī: 492, 505-508

- Alberto Magno: 276-279, 283, 285, 287  
 alegoría: 18, 151, 154, 225, 226, 235, 303, 437, 465, 521  
 Alejandría: 94, 96-98, 104, 105, 248, 319, 320, 446, 520, 523  
 Alejandro de Abonuteico: 410  
 Alejandro Magno: 335, 443  
 Alexis: 458, 468  
 alquimia: 93, 94, 97, 99, 105, 107, 302, 411, 426, 455, 464, 491-493,  
     503, 510, 511  
 Amonio, véase doxografía de Amonio  
 Anatolia: 297, 298, 307, 387, 410, 431, 440, 512  
 Anatolio: 248-252, 254, 257, 263, 270, 308, 512  
 Anaxágoras: 45, 143, 249, 537  
 Anaxilao de Larisa: 432, 436  
 Anaximandro: 105, 107  
 Anaxímenes: 27, 105, 106  
 Andania: 462, 463  
 Androtion: 412  
 Anfiarao 377  
 Apolo: 81, 193, 194, 296, 308, 344, 361, 366, 468, 519  
 Apolonio de Tiana: 355, 358, 367, 410, 431, 435, 519  
 apoteosis (deificación): 313, 314, 336, 338, 339, 354, 367, 371  
 Aqueronte: 150, 175  
 Aquerusiade, laguna: 123, 147, 171, 175, 177  
 Aquino, Tomás de: 80, 276, 278, 279, 283-285, 287  
 Arignote: 361, 362  
 Arignoto: 432, 440  
 Aristóteles: sobre Empédocles: 16, 17, 19, 20, 27, 32, 38, 40, 44,  
     45, 50, 51, 61, 72, 80, 85, 88, 97, 104, 218, 232, 238, 245, 246,  
     292, 324, 391, 439, 444, 445, 453, 472, 489, 494, 500, 501, 509,  
     518; y Neopitagorismo: 446; sobre Platón: 17, 44, 50, 80, 132,  
     151, 159, 162, 164, 173, 179, 218, 232, 243, 244, 245, 246, 247,  
     262, 269, 270, 272, 275, 277, 281, 283, 286, 292, 324, 439, 444,  
     445, 446, 447, 494, 501; sobre Pitagorismo: 159, 164, 233, 243,  
     246, 247, 269, 324, 439, 445, 446, 453; sobre presocráticos: 17,  
     18, 19, 20, 95, 97, 106, 232, 240, 281, 500, 501; traducciones de  
     Arquedemo: 261, 279  
 Aristóxeno: 200-203, 208, 210, 211, 216, 324, 380, 423-426, 455,  
     519  
 Arquitas: 139, 140, 144, 201, 203, 204, 209, 210, 216-218, 220, 223,

232-234, 274, 275, 286, 287, 344, 361, 424  
 artillería, historia de la: 203, 209, 211, 214-216  
 astrología: 260, 302, 377, 381  
 Atenas: 139, 210-213, 216, 218, 230, 244, 269, 359, 389, 424, 447  
 Atenocentrismo: 446  
 Ático: 205, 508, 510  
 Atis, misterios de: 347, 348, 363  
 Averno: 147, 148, 161, 205, 207

Babilonia: 239, 256, 264, 299, 396, 431, 439, 512; *véase también* tra-  
 diciones de Babilonia y Asiria  
 Baco, misterios báquicos: 344, 346, 348, 361, 404  
 Bagdad: 494  
*batiniyya*: 492, 506  
 Baubo: 332  
 Bitón: 202, 203, 209, 211, 214  
 Bolo de Mendes: 391, 426, 441, 443, 488  
 bronce: 311, 312, 314-318, 321, 323, 324, 327-330, 333, 334, 337,  
 350, 352, 382-385, 387, 393, 410, 483  
 Brontino: 232

Calcidio: 272, 274-276  
*Caldea, véase Oráculos Caldeos*  
 Calvino, Juan: 283  
 Camarina: 168, 185, 191, 200  
 Cartago: 216, 404  
 Cecilia Secundina: 401, 403  
 chamanismo: 299, 309, 357, 409  
 Cicerón: 205, 371, 372, 374-376, 379, 380, 418, 425, 426, 437, 520  
 cielo: y *aither*: 36, 39, 42-46, 53, 58, 62, 66-71, 83, 84; ascenso al:  
 314, 320, 335; *véase también* Etna  
 ciencia: y magia 293, 301, 302, 388, 442, 443, 445, 454; moderna:  
 23, 123, 124, 293, 388; y misticismo: 217; y mito: 123-125, 128,  
 131, 136, 204, 225, 235  
 cínicos: 367, 434, 448  
 Clinias: 201, 202, 208  
 Cocito: 119, 145, 147, 148, 150, 160, 161, 175, 187  
 conjuros y encantamientos: 295, 307, 318, 320, 325, 392, 398, 400  
 contra-tierra: 137, 142, 143, 239, 240, 241, 251, 252, 230, 263

Copérnico: 239, 260  
 corpus hipocrático: 302  
 Creta: 238, 243, 307, 308, 339, 359, 431, 440, 473  
 cristiano, *véase* tradiciones cristianas  
 Crotona: 358, 535  
 cuevas y concavidades: 120, 125, 127, 132, 136, 138, 142, 147, 154  
 Cumas: 132, 147-149, 198, 214, 215, 231, 309  
 curación: 302, 305, 431, 448, 451, 538  
  
 Damascio: 162, 173-175, 177, 187, 247, 258, 264, 265, 270, 520.  
 Delfos: 193, 194, 206, 482  
 Deméter: 61, 120, 146, 147, 160, 169, 223, 298, 303, 317, 319, 320,  
 322, 329, 335, 350, 351, 357, 358, 361, 365, 378, 399, 460, 461,  
 468, 469, 520, 542  
 Demócrito: 381, 427, 428, 438, 454  
 Derveni, papiro de: 169, 171, 176, 188, 223, 236  
 Dhu 'l-Nun al-Miṣrī: 104, 502-504, 507, 510, 511  
 Dicearco: 480, 484, 485  
 Dicearquía: 149  
 Diocles de Caristo: 307, 444  
 Diodoro de Éfeso: 353-356, 366  
 Diodoro Sículo: 129, 211, 297, 298  
 Diógenes de Apolonia: 63.  
 Diógenes Laercio: 300, 315, 327, 336-338, 353, 354, 476, 477, 482,  
 483, 520  
 Dionisio I: 211  
 Dionisio II: 213, 214, 217  
 Dioniso: 230-234, 307, 341-344, 346, 347, 349-351, 361-365, 367,  
 399, 404; *véase también* Baco  
 dodecaedro: 138, 439  
 doxografía, *véase* tradición doxográfica  
 doxografía de Amonio: 106, 506, 509, 518  
  
 Egipto: pre-cristiano: 101, 107, 186, 260; período cristiano: 318-  
 323, 330, 331, 349, 350, 377; islámico: 93, 391, 492  
 elemento(s): cinco: 48, 50, 54; cuatro: 16, 21, 22, 31, 32, 36, 39, 41,  
 44, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 61, 192, 248, 249, 393, 413, 463-465,  
 469, 472-474, 490; transmutación de: 53, 54, 56, 58, 73  
 Eleusis: 169, 412, 460, 462, 463, 534

Eliano: 120, 362, 448, 519

Elías: 327

Empédocles: y alquimia: 107, 302, 411, 491-493, 511; Amor y Odio: 391, 393, 411; clepsidra: 51, 199; ciclo cósmico: 22, 28, 199; datación: 186, 415; un dios: 41, 116, 301, 306, 311, 353, 435; y Egipto: 26, 101, 107, 321, 323, 331, 377, 391, 406, 483, 489, 492, 502, 506, 511, 51; cuatro elementos: 16, 21, 22, 31, 32, 36, 39, 41, 44, 48-50, 53-55, 61, 192, 248, 249, 393, 413, 463, 469, 472, 474, 490; métodos de enseñanza: 517; y Heracles: 335, 336, 338-340, 347, 354-356, 358, 359, 366, 371, 411; y hermetismo: 206, 433, 450, 490, 497, 500, 502, 508, 509; y Hesíodo: 44, 50, 74, 121, 175, 189, 297, 411, 412; y Homero: 44, 45, 46, 50, 52, 65, 70-72, 175, 248, 250, 263, 297, 323, 324, 412; en el mundo islámico: 391, 393, 496; y Jesús: 543; leyendas: 304, 316, 323, 325, 385, 386, 406; y magia: 70, 293-297, 301, 302, 304, 316, 317, 321, 323-325, 328, 333, 358, 374, 386, 387, 389, 390, 392-395, 405-407, 411-413, 433, 445, 448, 4510, 451, 454, 471, 489, 490; muerte: 15, 27, 69, 115, 219, 296, 299, 301, 304, 307, 311-315, 317, 321, 323, 32, 326, 334-340, 352, 353, 355, 356, 358, 369, 371, 373, 377, 382, 384, 385, 395, 405, 411, 413, 458, 478; en papiro: 107, 169, 175, 188, 295, 307, 316, 321, 324, 331, 335, 377, 405, 413, 483, 490; Pitagorismo: 168, 192, 206, 229, 246, 264, 297, 321, 334, 355, 358, 373, 377, 380, 386, 387, 389, 396, 418, 421, 428, 430, 433, 435, 436, 439, 445, 448, 449, 450-453, 490; y laminillas de oro: 339, 340, 352, 356, 395, 405, 406, 460, 473, 490; y Platón: 17, 44, 50, 62, 67, 68, 78, 80, 103, 114, 122, 145, 164-169, 175, 189, 192, 199, 218, 219, 229, 232, 245, 292, 312, 324, 338, 373, 411, 413, 430, 439, 444, 445, 448, 449, 452, 453, 494, 501, 504; poemas de: 23, 390, 479; como poeta: 49, 72, 112, 167, 175, 325, 389, 474; *Purificaciones*: 23, 67, 68, 310, 379, 482, 484; y sofistas: 72, 81

Empusa: 329, 332

encarnación y reencarnación: 69, 220, 224, 339, 340, 355, 363, 376, 381, 451, 452, 477, 479-481, 484

enigmas y oscuridad: 36, 38, 72, 80, 81, 89, 90, 121, 145, 151, 430, 439, 473-475, 484, 486, 487

Epicarmo: 380

Epiménides: 143, 308, 381

*epopteia*: 412, 479

Eratóstenes: 347, 363  
 esotérico, *véase* transmisión esotérica  
 Espeusipo: 243-245, 261, 262, 267, 268, 525  
 Estigia: 147, 148  
 estoicismo: 32, 188  
 Estrabón: 63, 64, 81, 113, 119, 126, 131-133, 148, 149, 160, 161, 205, 208, 231, 308, 309, 327, 328, 368, 369, 379, 465, 470  
 estrellas: 38, 46, 84, 87, 90, 406, 137, 142, 143, 239, 240, 261, 338  
 etimología en la antigüedad: 82, 225, 227, 235, 236, 255, 460, 515; etimología doble: 460  
 Etna: 64, 113, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 125, 126, 139, 144, 148, 149, 168, 192, 193, 205, 206, 251, 311, 313-317, 324-326, 334-338, 341, 353, 354, 356-373, 377, 379, 382, 393, 457; y el cielo: 121, 193, 251, 313, 335, 336, 338, 357, 370; actividades de culto: 376; y Empédocles: 113, 114, 116, 117, 121, 168, 192, 193, 206, 311, 313-317, 324-326, 334-338, 353, 354, 356, 358, 359, 366, 369, 371, 373, 377, 379, 382, 393, 457; y Platón: 114, 122, 125, 139, 144, 148, 149, 168, 192, 251, 324, 338, 361, 373; y el mundo subterráneo: 114, 373  
 fenicio: 320, 336, 371, 403  
 Ferécides: 207, 253, 264  
 Ficino, Marsilio: 103, 236, 521  
 Filico: 461, 468  
 Filisto: 205, 211, 372, 379  
 Filolao: 137, 141, 143, 189, 201, 202, 208-210, 233, 238-241, 243-248, 251-261, 263-269, 267, 271, 273-275, 279-284, 286, 338, 344, 361, 424  
 Filón de Alejandría: 40-44, 47, 55-58, 61-63, 96, 97, 106, 162, 263, 523  
 filosofía: y curación 448; y magia 70, 293, 381, 384, 386, 388, 390, 393-395, 443, 445, 448, 450, 464, 471, ; y misterios 381, 393, 420, 464, 471, 486, 487; orígenes del término 396  
 fuego: en alquimia: 99, 107; central: 90, 97, 99, 101, 103, 238-241, 245, 248, 250-252, 254, 256, 258, 260, 263-268, 270, 272, 274, 275, 277-279, 281, 283, 284, 338, 507; aspecto dual: 465; como elemento: 35, 36, 43-45, 49, 83, 87, 88, 111, 114; y heroización: 340, 358; inmortaliza: 337; e ira: 150; purifica: 265, 335, 338, 359 ; subterráneo: 86, 98, 111-113, 116; volcánico: 114, 116-

- 118; véase también Etna, Hades  
 fuentes de agua caliente 119, 166  
 Furias: 325, 329, 332
- Gaggera: 319, 320, 351, 398, 399  
 Gehenna: 258, 279, 282, 287  
 Gela: 411  
 Gerardo de Cremona: 278-281, 283  
 al-Ghazālī, Abū Ḥamid: 506, 495, 497, 509  
*ghiyath*: 495, 497, 509  
 Gilgamesh: 307, 512  
 Glauco de Regio: 365, 438  
 gnóstico, véase tradiciones gnósticas  
 Gorgias: 67, 143, 152-154, 156, 163, 166, 169, 170, 185, 186, 224,  
 226, 227, 236, 237, 294, 306, 332, 524, 532  
 Grial: 192, 206  
 Guillermo de Moerbeke: 276, 178, 279
- habas: 282, 374, 376, 380, 381  
 Hades: como aire: 32, 36, 65, 66, 68-70, 73, 236, 373, 416, 457, 459,  
 461, 462, 464-466; descenso al: 168, 191; como tierra: 32, 36, 66,  
 69, 70, 73, 75, 76, 79-83, 85, 86, 89, 101, 11-118, 121, 132, 145,  
 162, 166, 168, 191, 248, 150-252, 255, 258, 263, 264, 284, 292,  
 457, 460, 465, 466; entradas al: 114, 192, 195, 372; etimología  
 del nombre: 82; puertas del: 380; e inversión: 117, 121, 263,  
 362; emplazamiento del: 113, 146, 248, 292, 373; y paradoja:  
 86, 89, 117, 121; y Perséfone: 464, 466; y el sol 77, 79, 83, 85,  
 89, 101, 102  
 Hécate: 316-323, 325, 328-330, 332, 333, 350-352, 374, 376, 383,  
 387, 395, 413  
 Hefesto: 46, 73, 114-118, 120, 371, 468  
 Hera: 32, 35, 36, 50, 65, 70, 73-76, 78, 81, 457-460, 464, 466, 515  
 Heraclea: 200-202, 204, 208, 216, 231, 355  
 Heracles: 335, 336, 338-340, 347, 350, 354-356, 358-361, 365-367,  
 371, 411, 515, 516, 531, 536  
 Heráclides Póntico: 137, 312-315, 327, 338, 379, 411, 521, 534  
 Heráclito (alegorista): 27, 45, 53, 60, 61, 203  
 Heráclito de Éfeso: 387, 410, 454  
 Hermann de Carintia: 103

hermético, *véase* tradición hermética  
Herodoro: 200, 366  
Heródoto: 304, 345, 358, 362, 512, 521  
heroización: 339, 340, 356, 360  
Hesíodo: *aer* 50, 74, 175; y Babilonia: 256; y Empédocles: 44, 50, 74, 121, 175, 189, 297, 411-413; y Filolao: 189, 253, 255, 284; y la tradición órfica: 189

Hiera (Thermessa): 116, 192, 205, 522

Himera: 57

Hípaso: 439

Hipócrates, *véase* corpus hipocrático

Hipólito de Roma: 60, 92, 95, 96, 106, 107, 286, 521

Hiponio: 342, 345, 347, 359, 362, 402, 403, 415

Homero: 44-46, 50, 52, 65, 70-72, 123, 124, 157, 160, 175, 176, 178, 181, 236, 248, 250, 251, 254-258, 263, 270, 297, 308, 323, 324, 332, 412, 521, 523.

huevo: 91, 92, 100, 107, 108.

Hybla Geleatis: 132, 192, 205, 372

*Iatromantis*: 306

Ibn Masarra: 496, 508, 511, 527, 540, 543

Ibn Sīnā: 278, 287

Ibn Suwaid: 93, 99, 104, 503

incienso: 370, 371

incubación: 308, 374, 376, 378, 381, 431, 440

infierno, fuego infernal: 66, 69, 80, 90, 99, 117, 120, 186, 258, 265, 275-277, 279, 280, 282-284, 288, 291, 320, 335, 349, 351, 352, 357, 372-374, 376, 383-385, 465, 512

inmortalidad e inmortalización: 335-337, 341, 346-349, 352, 366, 383, 395, 404, 405, 413, 478, 480, 490, 307, 320

ira: 150, 153, 161, 162, 323, 324, 495

Irán, *véase* tradiciones iránias; *véase también* Persia

Isaac Israelí: 518, 527

Islam, *véase* tradiciones islámicas

Isma'īlis: 492, 493, 495, 506, 517, 518

Jābir ibn Ḥayyān: 491, 492, 505, 506, 538

Jāmblico: sobre los asirios: 414; cosmología: 513; y Juliano: 190, 396; sobre Pitagorismo: 201, 202, 324, 375, 396, 397, 414

Janto de Lidia: 299, 307  
Jenócrates: 79, 196  
Jenófanes: 63, 96, 105, 106, 265, 485  
Jenófilo: 210, 230  
judío, véase tradiciones judías  
Judah Halevi: 518  
Jung, Carl: 91, 103, 104, 464, 469, 536

*katabasis* 67, 70; véase también Hades  
al-Kindī, Abū Ya'qūb: 494, 498  
*Korē Kosmou*: 413, 450, 451, 452, 455, 489, 505, 508  
*krater*: 191-198, 200, 203-207, 215, 219, 320, 344, 373  
Kronos: 119  
Kyane: 132, 146-148, 160, 205, 462, 469

Lahiji, 'Abd al-Razzaq: 507, 510  
laminillas de oro: 339, 340-343, 345-349, 352, 356, 357, 360, 361, 383, 395, 400-406, 436, 460, 468, 473, 490  
laminillas de oro de Tesalia: 342, 347, 360, 362, 364, 404, 405, 415, 416  
laminillas de plomo: 321-323, 328, 331, 332, 339, 350-352, 398-400.  
leche: 346-352, 355, 362-364, 367  
Lesbos: 410  
*Libro de Enoch*: 282.  
Lípara, Islas Líparas: 116, 130, 149  
Locros: 351, 365  
Lucano: 318, 330, 366  
Luciano: 299, 309, 325, 385, 432, 522  
Lucifer: 117  
luna: 38, 60, 79, 84, 137, 142, 143, 193-195, 206, 239, 252, 512

macrocosmos y microcosmos: 199, 150, 199  
magia 70, 293-297, 301, 302, 304, 308, 309, 316-325, 328, 330, 332, 333, 347, 358, 360, 363, 374, 377, 381, 383-390, 392-395, 397, 398, 400-402, 404-409, 411-414, 416-419, 426, 431, 432, 433, 436, 440, 441-443, 445, 445, 450, 451, 454, 464, 471, 489, 490; conservadurismo de la: 93; y curación: 302, 431, 448, 451; y misticismo: 70, 295, 406, 409, 413, 416; y filosofía: 70, 293,

- 381, 384, 386, 388, 390, 393-395, 443, 445, 448, 450, 464, 471;  
y religión: 296, 301, 309, 388, 397, 398, 401, 404, 406, 408, 417,  
454; y ciencia: 293, 301, 302, 388, 442, 443, 445, 454; y teúrgia:  
394, 395, 397, 405, 413, 414; *véase también* papiros mágicos (de  
tema mágico)
- magos: 299, 302, 309, 377, 392, 395, 399, 413, 438, 450
- maniqueísmo: 497, 509
- Marduk: 102, 513
- La Meca: 511
- medicina: *véase* curación, corpus hipocrático, magia, plantas
- Mediterráneo: 15, 71, 84, 116, 127, 143, 149, 154, 212, 319, 389, 447
- Ménestor: 412
- metalúrgico, *véase* tradiciones metalúrgicas
- Metaponto: 200, 201, 346, 362
- Mileto: 211-214, 230
- Milón de Crotona: 355, 358, 367
- Milton, John: 66, 78, 114, 117, 119
- misterios, terminología de los: 146, 147, 160, 169, 186, 193, 223,  
224, 233, 234, 303, 310, 317, 318, 322, 325, 329, 331, 335, 341-  
344, 346-348, 350, 356, 358, 361-363, 374, 375, 381, 392, 393,  
414, 420, 431, 433, 435, 460-464, 466, 467, 470, 471, 473, 475,  
479, 486, 487, 490, 505
- mito: y *logos* 124, 235, 471; y filosofía: 116, 182, 238, 446; racio-  
nalización del: 334; y ciencia: 123-125, 128, 131, 136, 204, 225,  
235
- Motya: 211, 230
- muerte: 15, 27, 69, 115, 134, 137, 146, 150, 219, 222, 244, 279, 296,  
299, 301, 304, 307, 311-315, 317, 319, 321, 323, 325, 326, 334-  
341, 343, 344, 346, 348, 352, 353, 355-358, 360, 368, 369, 371,  
373, 376, 377, 381-385, 395, 405, 409, 411, 413, 446, 458, 478,  
480.; e iniciación: 340, 381, 384, 409 ; y regeneración: 334;  
retorno después de la: 70; *véase también* apoteosis, Hades,  
encarnación y reencarnación
- mundo subterráneo: *véase* Hades
- Museo: 24, 185-187, 206, 365, 519
- Nag Hammadi: 100, 107, 422, 508
- Nápoles: 148, 149, 192, 205, 214, 231, 235, 261, 364, 518, 523, 531
- Neopitagorismo: 150, 414, 418-421, 429, 446

neoplatónicos, filósofos: y alquimia: 94, 105; sobre Empédocles: 22, 66, 67, 68, 78, 394-396, 493, 505, 508; y la tradición órfica: 182, 183, 397; y Pitagorismo: 247, 396, 397; y Platón: 67, 68, 18, 105, 151, 177, 179, 181-183, 197, 247, 281, 394, 505; y teúrgia: 394-397

Nergal: 354, 367, 515, 516

Nestis: 32, 75, 80, 115, 457-461, 463, 465, 468, 469, 471, 527

niebla: 36, 37, 44, 50-52, 54, 59, 60, 97, 176-178, 188

Nigidio Figulo: 380, 418, 415, 425, 436, 437, 531, 538

Noche: 38, 87, 89, 103, 193-195, 206, 207, 272, 273, 313, 352, 513

Numenio: 396, 397, 414, 428, 438, 501, 502, 510

observación: y revelación: 39, 44, 68, 112, 125, 130, 218, 245, 250, 275, 388, 389, 441, 442, 445, 454, 469, 484, 487, 488, 494, 510

Océano: 150, 175, 187, 462

Olimpiodoro (alquimista): 97-98, 108

Olimpiodoro (filósofo neoplatónico): 94, 104-105, 144, 166-167, 173-174, 182-183, 185-187, 190

oráculos: 188, 192, 195, 205, 305, 317, 329, 372-374, 377, 378, 396, 414, 420, 421, 426, 435, 449, 484; *véase también* enigmas y oscuridad

*Oráculos Caldeos*: 307, 396

Orfeo: y chamanismo: 309; descenso al Hades: 168, 191, 193, 195, 298, 373, 376; escritos de: 361; y Tarento: 200, 233; *véase también* tradición órfica

Oxirrinco: 105; laminillas de plomo: 321, 323, 328, 350-352, 364, 365

Pachrates: 440, 468

palabras: poder de las: 17, 167, 183, 296, 301-303, 383, 392, 403, 449; como semillas: 412, 475, 482

Palici: 64, 128, 129, 132, 168, 192, 205

Pandolfus: 103

Pandora: 118, 121

Panópolis: 93, 100, 104, 510; *véase también* Akhmīm

papiro de magia de París (PGM iv): 405

papiros de magia: 295, 317-319, 323, 325, 330, 332, 347, 363, 383, 389, 397, 398, 400, 401, 404-406, 408, 416, 417, 426, 431-433, 436, 443, 451, 489, 490; datación: 415

*paradosis*: 303, 310, 379

Parménides: *aither*: 38, 45, 46, 64; y Empédocles: 38, 45, 46, 63, 72, 80, 103, 248-250, 257, 380, 430, 438, 463, 469, 499; paradoja en: 86, 89; proemio: 438, 512; y Pitagorismo: 141, 257, 380, 430, 438

Pasikrateia: 319, 320

Patrizzi, Francesco: 500, 509

Pausanias (discípulo de Empédocles): 23, 293, 297, 313-314, 473, 476-481

Pausanias (geógrafo): 371-372, 463

Perséfone y Afrodita: 351; descenso al Hades: 132, 168, 298, 325, 335; y Dioniso: 234, 342-344, 349, 350, 351, 361-365, 399, 404; Hagne: 462, 463; y magia: 317, 319, 320, 322, 325, 330, 358, 363, 404; misterios: 146, 147, 160, 169, 223, 234, 303, 317, 322, 325, 329, 335, 342-344, 348, 350, 358, 361-363, 460-464, 466, 470; en la tradición órfica: 330; en Sicilia: 114, 120, 132, 146-148, 160, 168, 169, 234, 317, 319, 320, 322, 330, 335, 358, 459-466, 469; y agua: 132, 146-148, 160, 461, 462, 464-466, 469; véase también Hades

Persia: clásica: 212; islámica: 230; véase también tradiciones iránicas persuasión: 142, 398, 401

Petelia: 331, 359, 400, 403

*pharmaka*: 295, 306, 307

*Picatrix (Ghayat al-hakim)*: 104, 507, 511, 523

Píndaro: 113, 114, 119, 122, 148, 250, 258, 307, 339, 340, 361, 366, 523

Piriflegetonte: 114, 123, 128, 145, 147, 149, 150, 153, 161-163, 171, 175, 186

Pitágoras: en alquimia: 426, 503; y curación: 431, 448; y Demócrito: 381, 427, 428, 438, 454; en la Edad Media: 90; y Empédocles: 68, 80, 91, 340, 355, 359, 377, 380, 384-387, 421, 428, 430, 435, 438, 448, 449, 454, 495, 500, 502, 505, 507; imitación de: 414; e inspiración: 433; en Italia: 213, 377, 387, 421, 431, 449; de Jonia: 132, 213; leyendas: 308, 385, 386; y magia: 308, 377, 381, 384-387, 409, 414, 426, 431, 448, 454; y Pitagorismo: 136, 201, 213, 222, 223, 257, 308, 355, 375, 377, 378, 380, 381, 386, 387, 409, 414, 420, 421, 426-433, 435, 438, 448, 449; racionalización de: 386; y reencarnación: 340, 355, 376, 381, 480; ritual y tabú: 375, 376, 381

Pitagorismo: *akousmata*: 420, 435, 437; *akousmatikoi* y *mathematikoi*: 424, 429, 437; anonimidad: 136, 153; y el arte de la guerra: 203; y la religión báquica: 234; centros en Italia: 135, 138, 168, 203, 213, 234, 246, 258, 321, 334, 345, 358, 373, 377, 387, 421, 423, 431, 436, 446, 449; cosmología: 135, 138, 257, 258; creatividad: 271; Deméter y Perséfone: 147, 223; y divinización: 347; y Egipto: 321; y el Este: 198; y Heracles: 355, 358; y hermetismo: 192, 206, 432, 433, 450, 490; y magia: 297, 308, 309, 321, 324, 358, 377, 381, 386-389, 397, 409, 414, 418-419, 426, 431, 432, 433, 436, 445, 448, 451, 464, 490; misticismo de los números: 217, 409; y mujeres: 222, 223, 234; y el Neopitagorismo: 414, 418, 419, 420, 421, 429, 446; respiración cósmica: 199; ritual, culto y misterios: 223, 234, 334, 373, 375, 377, 381, 386, 387, 409, 418, 419, 431, 445, 448, 490; secretismo: 430; *symbola*: 414; véase también Empédocles, tradición órfica, Platón

plagas: 516

planetas: 84, 143, 239, 255, 260; invisibles: 126, 389

plantas: 295, 297, 301, 302, 307, 329, 391-393, 412, 428, 435, 436, 441, 442, 443, 454

Platón: alusiones poéticas en: 181, 236, 344; y ciencia: 131, 136, 204, 217, 225, 232, 235, 283, 445; *Critias*: 235, 245, 262, 273, 274; dialéctica y mito: 338; y Dionisio II: 213, 217; y Empédocles: 17, 44, 50, 62, 67, 68, 145, 165-169, 175, 189, 192, 199, 218, 219, 229, 232, 257, 292, 312, 324, 338, 373, 411, 413, 430, 439, 444, 445, 448, 449, 452, 453, 465, 494, 501; *Fedón*: 131, 132, 134-141, 143, 145-147, 149, 150-153, 155-159, 161, 162, 164, 165-175, 177-183, 189, 196-199, 204, 219, 220, 222, 224, 229, 234, 246, 257, 269, 275, 344, 361, 373, 452, 465; *Fedro*: 225, 225, 361; *Gorgias*: 67, 143, 152, 156, 163, 166, 169, 170, 224, 226, 227, 236; y Homero: 44, 50, 157, 160, 175, 178, 181, 236, 270, 324; ironía en: 67, 226-228, 236; *Leyes*: 161, 162, 439; *Menón*: 163, 190, 220-224, 234; mitos de: 236; y el Pitagorismo: 134-138, 143, 147, 157, 159, 160, 164, 168, 192, 201, 213, 222, 223, 229, 234, 243, 246, 257, 258, 269, 291, 324, 373, 424, 429, 439, 445, 446, 448, 449, 452, 453; *República*: 67, 154, 169, 185, 221, 224-226, 235, 452; en Sicilia: 131, 132, 143, 144, 153, 155, 156, 192, 198, 207, 208, 213, 217, 232, 234, 146, 277, 312, 373, 446, 449, 465, 468; Timeo: 312, 524; y la tradición órfica: 182, 183, 187, 189, 190

Plotino: 67, 68, 78, 104, 392, 394, 395, 413, 494, 495, 498, 524  
Plutarco: 39, 45, 51-53, 61, 73, 97, 106, 112, 119, 162, 163, 180,  
193-198, 206, 207, 221, 243, 244, 262, 310, 483, 524; sobre  
Empédocles: 39, 45, 51-53, 61, 73, 112, 193, 206, 310, 483; mitos  
de: 196; sobre Platón: 162, 163, 180, 196, 207, 221, 243, 244, 262;  
sobre ritos órficos: 361  
«polo» (*qutb*): 84, 495, 507  
Porfirio: 60, 67, 106, 410, 509, 524  
Posidonio: 63, 196, 438  
Proclo: 86, 87, 105, 112, 113, 173, 174, 183, 187, 188, 190, 194, 246,  
147, 258, 264, 270, 272, 274, 275, 361, 524; y alquimia: 105;  
sobre Empédocles: 86, 87, 112, 113, 188, 246, 264; sobre el  
Pitagorismo: 173, 174, 183, 187, 190, 246, 247, 258, 270, 272,  
274, 275, 361, 524; sobre la tradición órfica: 173, 183, 187, 190  
pureza y purificación: 23, 303, 337, 355, 359, 367, 375, 393, 416,  
478, 479, 496, 503, 510

Qustā ibn Lūqā: 506

raíces y cortar raíces: 22, 31, 32, 55, 95, 101, 152, 183, 246, 301, 307,  
316, 350, 392, 443, 451, 455, 457, 464, 499.  
rayo (de fuego): 337, 340, 359, 360  
al-Rāzī, Abū Ḥatim: 518  
al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyya: 501  
respiración: 199, 233  
retórica: 15, 332, 388, 398, 414, 425, 426  
ríos: desvío de los: 354, 367; subterráneos: 125, 131, 145, 154, 172,  
200, 465  
Rodas: 61, 188, 297, 305, 308  
Roma: 92, 95, 187, 231, 318, 320, 332, 357, 415, 425, 436, 454

Ša'īd al-Andalusī: 496, 507, 510, 525

Sahl al-Tustarī: 4502-504, 511

sandalias: 311, 312, 315, 316, 328, 329, 333, 410; bronce: 311, 312,  
315, 316, 328, 329, 333, 410

Sátiro: 300, 314

secreto: 383, 395, 439, 480, 486

Selinunte: 57, 58, 319, 320, 322, 330, 339, 350-354, 364-366, 398,  
399

- al-Shahraštān: 493, 507, 517, 518
- Sicilia: y Egipto 89, 93, 101, 107, 319-323, 330, 331, 377, 406, 431, 446, 489; y el Este 198; geografía: 113, 122, 125, 126, 128, 130, 136, 138, 142, 146, 150-152, 154-157, 165, 171, 174, 177, 178, 196-199, 204, 229, 231, 250, 258, 264, 368, 403, 466; magia: 316, 317, 319-323, 330, 358, 377, 383, 387, 398, 406, 412, 431, 464, 471, 489; religión y culto: 93, 234, 356, 398, 406, 410, 459
- sima: 127, 132, 178-180, 189, 192, 195, 198, 207
- simpatía y antipatía: 389, 392, 441, 442, 444
- Simplicio: 46, 60, 246, 147, 159, 161, 165, 167, 168, 272, 275, 286, 380, 459, 483, 525
- Siracusa: 139, 146-148, 160, 168, 185, 191, 192, 200, 203, 211, 213-215, 217, 223, 231, 319, 320, 461, 462
- Siria: 260, 354, 366, 367, 516; Cristiandad siríaca: 280
- Siriano: 508, 510
- Sufrón: 319, 330
- sol: en alquimia: 99; en Empédocles: 37-39, 42, 45-47, 49, 50, 53, 60, 62, 77, 83-86, 90, 92, 101, 103; y las estaciones del año: 106, 466, 470; como fuego: 37-39, 53, 62, 77, 83-86, 88-92, 99, 101, 103; y Hades: 77, 79, 83, 85, 89, 101, 102; hijas del: 89, 513; y el mundo subterráneo: 85-90, 100, ; «negro»: 90; salida en el Oeste: 506; y Saturno: 102
- Sótrato: 355, 367
- Strongyle: 192
- sueños y oráculos de sueños: 192-195, 205, 206, 372-374, 376-378, 380, 381, 426; véase también incubación
- Sufismo: 107, 495-497, 500, 503, 506, 507, 510
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā: 495, 497, 500-503, 505, 507, 509, 523, 525
- sulfuro rojo: 92, 107, 503
- Swinden, Tobias: 284, 288
- symbola*: 383, 394, 395, 413, 414
- ṣā'ifat anbadāqīs*: 491, 492.
- Tarento: 139, 140, 200-204, 211-218, 223, 230-234, 340, 344, 346, 360, 412
- Tártaro: 89, 113, 114, 122, 123, 125, 138, 150, 171, 179, 180, 189, 250-256, 258, 264, 266, 270, 275, 279, 282, 284, 287, 316, 350; en el Cristianismo: 206, 433 ; y el Etna: 113, 114, 122, 125, 251,

- 316; en el mito del *Fedón*: 125, 138, 150, 180, 189; en Filolao: 189, 251-256, 264, 266, 275, 279, 282, 284; y el Hades: 89, 113, 114, 250-252, 255, 258, 264, 284, 316; y Hécate: 316, 350; en Hesíodo: 189, 253, 255, 284; en Homero: 123, 250, 251, 254-256, 258, 270
- Teágenes de Regio: 50, 60, 61, 188
- Tebas (ciudad egipcia): 318
- Telquines: 297, 298, 308
- Teócrito: 319, 320, 359, 411, 412, 526
- Teofrasto: y alquimia: 411, 455, 464; y Bolos: 436, 538; y botánica: 444, 447, 454; sobre Empédocles: 17, 19, 20, 27, 32, 76, 83, 84, 238, 245, 391, 392, 412, 444, 453, 454, 472, 482, 489, 500; sobre Espeusipo: 243-245, 262; sobre Filolao: 243-245; y Platón: 17, 173, 143, 144, 145, 444, 453; sobre los presocráticos: 17-20, 84, 95, 391, 500
- Teología de Aristóteles*: 494, 509, 518
- Tesalia, véase laminillas de oro de Tesalia
- teúrgia: 394-397, 405, 413, 414
- tierra: como elemento: 32, 36, 39, 41, 44, 49, 53-55, 61, 248, 249, 465, 490; esférica: 80, 136, 141, 153; «otra»: 137, 138, 142, 155, 256; posición de la: 163; «verdadera»: 136, 138, 142, 143, 162
- Timeo de Tauromenio: 312, 314, 524
- Timocreón: 167, 185, 227, 236
- Titanes: 253, 270, 275, 282, 288
- tradición doxográfica: 27, 92, 95, 100
- tradición hermética: 498, 501
- tradiciones metalúrgicas: 99
- tradición órfica: 173, 182, 183, 187, 189, 190, 330, 397; y alegoría: 78, 225, 226, 235, 303, 437, 465; y misterios báquicos: 233, 234, 341-343, 350, 361, 363; y Egipto: 330; y Eleusis: 169, 412, 460, 462, 463, 534; y Hesíodo: 189; y magia: 330, 397; y Pitagorismo: 397; y Sicilia: 330
- tradiciones de Babilonia y Asiria: 282, 279
- tradiciones cristianas: 283, 279
- tradiciones gnósticas: 100
- tradiciones iránicas: 414
- tradiciones islámicas: 491
- tradiciones judías: 279
- transmisión esotérica: 295, 479

Trofonio: 357, 379

*Turba philosophorum*: 91, 93-95, 491, 493, 494, 502, 526, 537, 541,  
542

Turios: 339, 340, 346, 348, 352, 359, 360-362, 402, 416, 458, 460  
al-Ṭusī, Naṣīr al-Dīn: 517

Velia (Elea): 200, 308, 309, 380, 436, 512

Vesubio: 205, 256

Vulcano: 371

Zeus: 32, 52, 60, 65, 70-76, 78, 79, 81, 115, 146, 253-255, 266, 267,  
268, 270-277, 281, 284, 286, 296, 297, 338, 347, 359, 363, 457-  
460, 464, 466, 469, 530; hijos de: 347, 363; morada de: 266-268,  
286; prisión de: 253, 254, 266, 268, 270, 271, 274-276, 281, 286

Zópiro de Tarento: 200-204, 208, 211, 212

Zoroastrianismo: 265

Zósimo de Panópolis: 93, 94, 100, 101, 105, 510, 526



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *FILOSOFÍA ANTIGUA*,  
*MISTERIOS Y MAGIA* DE PETER KINGSLEY,  
SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA  
ROMANYÀ VALLS DE BARCELONA  
EN SEPTIEMBRE DE 2008

## Títulos publicados

1. *El copartícipe secreto*. Joseph Conrad. 2ª ed.
2. *Sin mañana*. Vivant Denon. 2ª ed.
3. *La historia de Genji I*. Murasaki Shikibu. 3ª ed.
4. *El fuego secreto de los filósofos*. P. Harpur. 2ª ed.
5. *Eros y Psique*. Apuleyo
6. *El Monte Análogo*. René Daumal
7. *La voz maligna*. Vernon Lee
8. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley
9. *La historia de Genji II*. Murasaki Shikibu. 2ª ed.
10. *Yijing. El libro de los cambios*. 2ª ed.
11. *Los ojos de Davidson*. H. G. Wells
12. *La Villa de los Misterios*. Linda Fierz-David
13. *El hombre que amaba las islas*. D. H. Lawrence
14. *Realidad daimónica*. Patrick Harpur
15. *La reliquia viviente*. Iván Turguéniev
16. *Pan y la pesadilla*. James Hillman
17. *La diligencia inglesa*. Thomas De Quincey
18. *El gran duque de Alba*. William S. Maltby. 2ª ed.
19. *El arte de conversar*. Oscar Wilde. 3ª ed.
20. *El mundo del príncipe resplandeciente*. Ivan Morris
21. *La fuga de Atalanta*. Michael Maier
22. *Sueños y ensoñaciones de una dama*. Dama Sarashina
23. *Cosmos y Psique*. Richard Tarnas
24. *Universos paralelos*. Michio Kaku
25. *Hombres salmonela en el planeta porno*. Y. Tsutsui
26. *La pasión de la mente occidental*. Richard Tarnas
27. *El terremoto de Chile*. Heinrich von Kleist
28. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Peter Kingsley