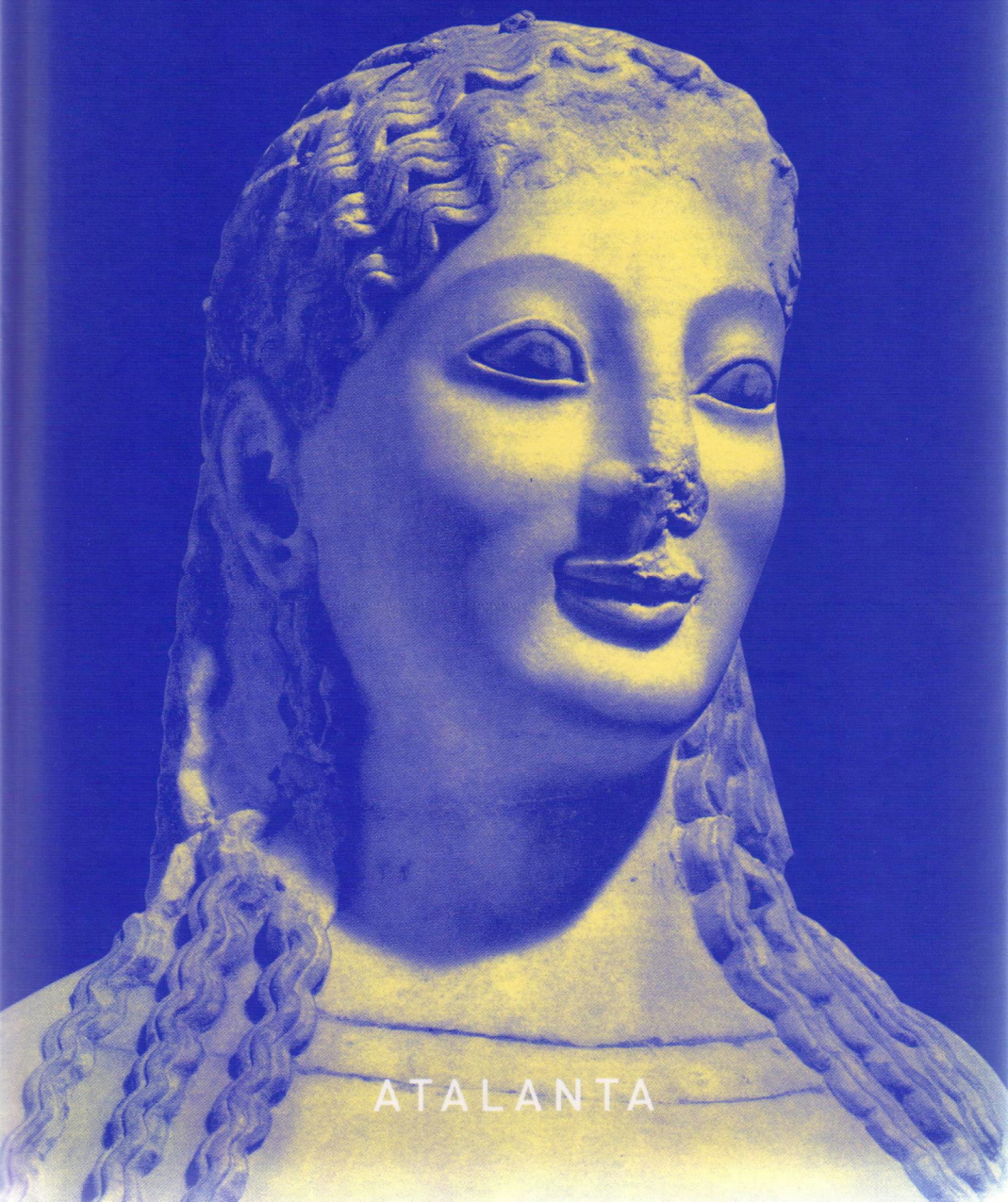


PETER KINGSLEY

EN LOS OSCUROS  
LUGARES DEL SABER



ATALANTA

## Memoria mundi

El poema de Parménides del siglo V a. C. es, además de uno de los pilares de la cultura occidental, un texto enigmático que ha desafiado a todos sus intérpretes durante más de dos mil quinientos años. A partir de un profundo conocimiento de la filología clásica y de unas reveladoras inscripciones halladas en el sur de Italia hace cuarenta años –tan extraordinarias que los especialistas hasta ahora no habían sabido cómo interpretarlas–, Peter Kingsley nos inicia en un fascinante recorrido filosófico que transforma radicalmente nuestra visión de la Grecia antigua. Allí donde creíamos ver solamente el origen de la filosofía occidental, nos encontramos con un sustrato religioso en donde los «iatromantes» y sacerdotes de Apolo conducen a los iniciados hacia un saber encaminado a transmutar el concepto de lo real. Kingsley, que despoja su investigación de todo ropaje académico, nos ofrece una seductora narración que nos transportará a esos oscuros lugares bajo tierra en donde los ritos de «incubación» y quietismo fueron el origen del mensaje metafísico de Parménides, cuyo contenido sapiencial, según Kingsley, se ha intentado ocultar, a partir de Platón, tanto del poema de Parménides como del contexto del cual procede.

Graduado por la Universidad de Lancaster y el King's College de Cambridge, Peter Kingsley es doctor en Filosofía por la Universidad de Londres y Fellow del Warburg Institute. Después de trabajar con las figuras más prominentes en estudios clásicos, antropología, filosofía y antiguas civilizaciones, se trasladó a la Universidad Simon Fraser de Canadá, y más tarde a Nuevo México. En la actualidad reside en Estados Unidos.

Además de numerosos artículos y conferencias, Peter Kingsley ha publicado «Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica» (Atalanta, 2008, n.º 28) y «Reality» (2003), de próxima publicación en esta editorial.





MEMORIA MUNDI

ATALANTA

44



PETER KINGSLEY  
EN LOS OSCUROS LUGARES  
DEL SABER

TRADUCCIÓN  
CARMEN FRANCI



ATALANTA

2010

En cubierta: Detalle de *Koré* en Peplos, ca. 540.  
Museo de la Acrópolis. Atenas.  
En guardas: *Esfinge*, ca. 560. Museo de Cerámica. Atenas.

Dirección y diseño: Jacobo Siruela.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo 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.

Segunda edición

*Todos los derechos reservados.*

Título original: *In the Dark Places of Wisdom*

© Peter Kingsley

© De la traducción: Carmen Francí

© 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: 978-84-937784-1-5

Depósito Legal: B-4.284-2010

# ÍNDICE

## Primera Parte

A propósito de este libro

13

Nuestros antepasados

15

Focea

20

El viaje a Occidente

27

Un cuento de hadas

32

Lo que falta

39

Matar al padre

44

## Segunda Parte

Primeros Pasos

53

El hombre con toga

58

Morir antes de morir

63

Amos de los sueños

77

Apolo

86

Diosa

91

*Iatromantis*

98

Éxtasis

103

El sonido de las flautas

112



### **Tercera Parte**

Héroe fundador  
133

La línea sucesoria  
142

Alejamiento  
154

Aminias  
163

Como el viento de la noche  
172

### **Cuarta Parte**

Jugar con juguetes  
183

Los legisladores  
191

Cuestiones prácticas  
205

**Quinta Parte**

Un rayo invisible

215

Abreviaturas

217

Bibliografía

219

**Mapa**

245

Primera Parte

## A PROPÓSITO DE ESTE LIBRO

Este libro no versa sobre hechos reales ni ficticios. Versa sobre algo más extraño, comparado con lo cual aquello que consideramos realidad es mera ficción.

No es lo que parece, de la misma manera que las cosas que nos rodean tampoco son lo que parecen. Trata, sobre todo, del engaño: del engaño absoluto del mundo en que vivimos, así como de lo que hay detrás.

Podría parecer una historia en torno a cosas que sucedieron hace mucho tiempo. Pero, en realidad, trata de nosotros mismos. Los detalles tal vez sean poco familiares, muy poco familiares. Y, sin embargo, su importancia alcanza las raíces de nuestro ser.

Esta falta de familiaridad es importante. Por lo general, cuando algo nos es ajeno se debe a que no guarda ninguna relación con nosotros, ni nosotros con ello. Sin embargo, lo que nos resulta menos familiar es lo que tenemos más cerca y hemos olvidado. Es como un miembro anestesiado o que lleva mucho tiempo sin utilizarse. Cuando recuperamos la sensibilidad nos es ajeno de un modo muy extraño, precisamente porque es parte esencial de nosotros.

Y ese es el propósito de este libro: despertar algo olvidado, algo que nos han hecho olvidar con el paso del tiempo aquellos que no lo entendieron o que, por motivos propios, quisieron que lo olvidáramos.

Podría decirse que este proceso de despertar es profundamente sanador si no fuera porque hemos llegado a una idea de salud tremendamente superficial. Para la mayoría de nosotros, la curación es lo que hace que nos sintamos cómodos y lo que alivia el dolor. Es lo que mitiga, lo que nos protege. Y, sin embargo, con frecuencia aquello de lo que queremos ser sanados es lo mismo que nos curará si podemos soportar la incomodidad y el dolor.

Queremos curarnos de la enfermedad, pero, precisamente, a través de la enfermedad crecemos y nos sanamos de nuestra apatía autocomplaciente. Tememos la pérdida y, sin embargo, precisamente a través de lo que perdemos somos capaces de averiguar que no pueden quitarnos nada. Huimos corriendo de la tristeza y la depresión, pero, si dejamos de ignorar la tristeza, veremos que habla con la voz de nuestro anhelo más profundo; y si seguimos prestándole atención un poco más, encontraremos que nos enseña la manera de alcanzar lo que deseamos.

¿Y cuál es nuestro anhelo? De eso trata esta historia.

## NUESTROS ANTEPASADOS

Si tienes suerte, lector, en algún momento de tu existencia te encontrarás en un callejón sin ninguna salida.

O, para decirlo de otra manera: si tienes suerte, llegarás a una encrucijada y verás que el camino de la izquierda lleva al infierno, que el camino de la derecha lleva al infierno, que la carretera que tienes delante lleva al infierno y que, si intentas dar la vuelta, terminarás en un completo infierno.

Todos los caminos te llevan al infierno y no hay escapatoria, no tienes alternativa. Nada puede ya satisfacerte. En ese momento, si estás preparado, empezarás a descubrir dentro de ti lo que siempre has deseado pero nunca has podido encontrar.

¿Y qué pasa si no tienes suerte?

Si no tienes suerte, sólo alcanzarás este punto cuando mueras. Y no será un buen panorama, porque seguirás deseando lo que ya no podrás tener jamás. Somos seres humanos, dotados de una increíble dignidad; pero no hay nada menos digno que olvidar nuestra grandeza y aferrarnos a un clavo ardiendo.

Esta vida de los sentidos no puede satisfacernos, aunque el mundo entero nos diga lo contrario. Su propósito nunca fue satisfacernos. La verdad es sencilla, de una hermosa sencillez: si queremos crecer,

convertirnos en verdaderos hombres y mujeres, tenemos que enfrentarnos a la muerte antes de morir. Tenemos que descubrir lo que es para poder escabullirnos entre bastidores y desaparecer.

Nuestra cultura occidental nos lo impide cuidadosamente. Medra y prospera, convenciéndonos de que valorem todo aquello que carece de importancia. Por este motivo, en los últimos cien años, tanta gente se ha alejado de ella, ha pasado a interesarse por Oriente, por cualquier otro lugar: en busca de algún tipo de alimento espiritual, para probar otra cosa. Primero fueron las grandes religiones del Este; ahora se trata de las pequeñas tribus y de las culturas ocultas.

Pero pertenecemos a Occidente. Cuantas más cosas encontramos en Oriente o en otro lugar, más nos fragmentamos en nuestro interior, más vagabundos somos en nuestra propia tierra. Nos convertimos en nómadas, en individuos errantes. Las soluciones que hallamos no son respuestas fundamentales y sólo crean más problemas.

Y, sin embargo, nunca se nos ha dicho una cosa.

Incluso en estos tiempos modernos, aquello que con desgana se describe como percepción mística siempre se relega a la periferia. Cuando no se niega, se mantiene a cierta distancia, en los márgenes de la sociedad. Pero lo que no se nos ha dicho es que en las mismas raíces de la civilización occidental reside una tradición espiritual.

Puede decirse que nos referimos a unos místicos, pero no lo eran tal como entendemos ahora la mística: la idea del misticismo apareció mucho más tarde.

Eran intensamente prácticos, tan prácticos que hace miles de años sembraron las semillas de la cultura occidental y dieron forma a la estructura del mundo en que vivimos. En la medida en que formamos parte de la cultura de este mundo occidental, son nuestros antepasados. Ahora, ajenos a nuestro pasado, nos debatimos en lo que ellos crearon.

Casi solos, pusieron los cimientos de las disciplinas que convertirían a Occidente en lo que ahora es: química, física, astronomía, biología, retórica, lógica. Pero lo hicieron con una comprensión que ya no poseemos, porque sus conocimientos procedían de una sabiduría que para nosotros no es más que un mito.

Y no se debe a que se los interprete mal; eso sólo es una pequeña parte: también sabían que los malinterpretarían. Se daban cuenta de que trataban con niños que se quedarían con los fragmentos que les llamaran más la atención y no serían capaces de ver el conjunto.

Y eso fue lo que sucedió: ya no se valora nada de lo que fue aquella gente ni de sus enseñanzas. Incluso los rastros de su existencia casi se han borrado. Ya casi nadie sabe cómo se llamaban. Algunos fragmentos de lo que dijeron están en manos de unos pocos eruditos, los cuales hacen exactamente lo que Jesús describió: retienen la llave del conocimiento pero la esconden, y no entran ni abren las puertas a los demás.

Pero detrás de estas puertas hay algo de lo que ya no podemos prescindir. Los dones que se nos concedieron ya no sirven y hace tiempo que tiramos el manual de instrucciones.



Ahora es importante establecer contacto de nuevo con esa tradición, no sólo en nuestro beneficio, sino también en provecho de algo mayor. Es importante porque no hay otro modo de seguir avanzando. Y no tenemos que mirar hacia fuera, no es necesario que nos volvamos hacia una cultura distinta del mundo en que vivimos. Todo lo que necesitamos está dentro de nosotros, en lo más hondo de nuestras raíces, esperando que alguien llegue hasta allí.

Y, sin embargo, hay que pagar un precio para entrar en contacto con esta tradición. Siempre hay que pagar un precio y, precisamente porque nadie ha querido pagarlo, las cosas están como están.

El precio no ha cambiado: somos nosotros, nuestra voluntad de ser transformados. Sólo sirve eso, no puede ser menos.

No podemos apartarnos y mirar. No podemos distanciarnos porque precisamente nosotros somos el ingrediente que falta. Sin nosotros, las palabras sólo son palabras. Y esta tradición no existió para edificar o entretener, ni siquiera para inspirar: existió para devolver los hombres a sus raíces.

De manera que es bueno saber de qué estamos hablando. Éste no es un libro para satisfacer la curiosidad del lector o crear nuevas curiosidades. Trata de unos hombres que despojaron a sus discípulos de todas sus pertenencias y, a cambio, les dieron lo inimaginable.

A la mayoría de nosotros esto nos parece un disparate, un sinsentido. Y es exactamente eso, porque se trata de algo que está más allá de los sentidos. Pero resulta que se trata del mismo sinsentido que dio origen al mundo occidental: un sinsentido tan

poderoso pero tan esquivo que, durante miles de años, se ha intentado en vano darle algún sentido.

A muchos nos preocupa la extinción de todas las especies que el mundo occidental está exterminando. Pero casi nadie se da cuenta de lo más extraordinario de todo: de la extinción de nuestro conocimiento de lo que somos.

Este conocimiento desaparecido está relacionado con el pasado. Y, sin embargo, no tiene nada que ver con éste tal como lo conocemos. Somos el pasado. Incluso nuestros mañanas son una expresión del pasado. Nos gusta pensar que podremos avanzar hacia el futuro y dejar atrás la historia, pero no es posible. Sólo entraremos en el futuro cuando nos enfrentemos al pasado y nos convirtamos en lo que somos.

Así que vamos a empezar por el principio: con los antepasados de nuestros antepasados.

## FOCEA

Eran comerciantes, exploradores, piratas. Quienes los han estudiado los denominan los vikingos de la antigüedad clásica. Fueron los más osados aventureros de todos los antiguos griegos e intentaron ir más allá de las fronteras de lo desconocido. Convirtieron en realidad lo que para otros era un sueño.

Se llamaban foceos y el nombre de su ciudad era Focea; éste era un lugar pequeño, encaramado en la costa occidental de lo que ahora se conoce como Turquía, un poco al norte de la actual ciudad de Esmirna.

Se hicieron famosos por avanzar, desde su lugar de origen, hacia el oeste e ir más lejos de donde la mayoría de los griegos creían posible que llegaran los seres humanos. Según cuentan antiguas tradiciones, fueron los primeros en ir de manera habitual más allá de Gibraltar y en adentrarse en el Atlántico; y eso en los siglos VII y VI a. de J.C. Y fueron foceos los colonos que navegaron hacia el sur por la costa oeste de África y, hacia el norte, en dirección a Francia e Inglaterra, Escocia y más allá.

Y también por el este. La situación de Focea era privilegiada, cerca del extremo occidental de la ruta de las grandes caravanas que se extendía a lo largo de miles de kilómetros; partía del Mediterráneo, cruzaba Anatolia y Siria y alcanzaba el Golfo Pérsico.

Éste era el famoso Camino Real: la ruta que utilizaron durante siglos los reyes de Asia occidental y de Persia, siguió después Alejandro Magno y, mucho más tarde, tomarían los cristianos para difundir su mensaje. Por esa ruta, llegaron al mundo occidental influencias orientales, tanto a la religión como al arte, incluso antes de que Focea se hiciera famosa, y viajó la influencia griega en sentido contrario. Convirtió a Focea en un punto clave en el contacto entre Oriente y Occidente en el mundo antiguo.

Focea quiere decir «ciudad de focas». Los focos mismos eran anfibios, vivían volcados en el mar. Escribieron gran parte de su historia en el agua, y el mar no conserva las huellas.

Por eso es bueno mirar alrededor, puede ayudarnos a apreciar mejor el tipo de mundo en el que vivían: un mundo todavía olvidado y casi desconocido.

Ahí tenemos a Samos, una isla situada un poco al sur de Focea, ante la costa continental asiática. Samos y Focea tenían mucho en común. Los focos eran los mejores especialistas en el comercio a larga distancia, pero los habitantes de Samos también eran famosos por ese mismo motivo. Focos y samios gozaban de una reputación de proporciones casi míticas gracias al comercio con la actual Andalucía y el lejano Occidente. Algunos descubrimientos notables realizados en lo que ahora llamamos España y en Samos confirman esta fama.

Tenemos también a Egipto. No sería justo decir que los samios y focos se limitaban a comerciar con Egipto. Hicieron mucho más: construyeron almace-

nes y lugares de culto a lo largo del Nilo, junto con otros griegos. Para los samios o para los foceos, Egipto no era un mero país extranjero, sino parte del mundo que conocían, en el que vivían y trabajaban.

Samos fue la tierra de Pitágoras. En cualquier caso, lo fue hasta que zarpó rumbo al oeste y se instaló en Italia, hacia el año 530 a. de J.C. Lo que se dijo siglo tras siglo en el mundo antiguo fue que Pitágoras aprendió todo lo que sabía viajando a Egipto y a Andalucía; a Fenicia, región de la actual zona costera de Líbano y Siria; a Persia, Babilonia y la India.

Actualmente, los eruditos se ríen de esas historias y las rechazan como fantasías románticas que, sobre un famoso griego de las islas, inventaron otros griegos posteriores, deseosos de imaginar vínculos tempranos entre la cultura oriental y la occidental. Sin embargo, sería mejor ser un poco más prudente.

Según dice una antigua tradición, el padre de Pitágoras era un tallador de piedras preciosas. Si se examina con cuidado esta tradición, se verá que hay motivos excelentes para darla por buena. Y lo que hiciera su padre, Pitágoras lo aprendería: como era natural en la época, lo educarían para desempeñar la misma profesión que él. Pero para un tallador de piedras preciosas de la época, del s. VI a. de J.C., la vida significaría determinadas cosas. Implicaría aprender técnicas procedentes de Fenicia y comprar materiales de Oriente. No es sorprendente que escritores griegos posteriores dijeran que el padre de Pitágoras se dedicaba a comerciar entre Samos y Fenicia.

Existía otra tradición sobre Pitágoras, una tradición basada en las mejores fuentes, la cual dice que

acostumbraba a llevar pantalones. Eso resulta muy extraño, ya que los griegos no los llevaban; era atuendo propio de persas e iraníes. Pero, para empezar a comprender la tradición, basta con volverse hacia otro habitante de Samos, un hombre llamado Teodoro.

Teodoro vivió en la época de Pitágoras y de su padre. Era tallador de piedras, así como un buen escultor y arquitecto. Los antiguos cronistas dicen que trabajó y aprendió en Egipto, y los hallazgos recientes en este país han confirmado de manera tajante sus afirmaciones.

Conocemos también otras cosas de Teodoro: ahora sabemos que trabajó personalmente para los reyes de Anatolia occidental —lo que es ahora el oeste de Turquía— y para el rey de Persia. Hay buenos motivos para vincularlo con la mejor arquitectura que se construyó en el mismo corazón de la antigua Persia.

Eso podría parecer extraordinario y, en cierto modo, lo es. Pero Teodoro, igual que Pitágoras, venía de Samos: una isla que, siglo a siglo, mantuvo los más estrechos vínculos con el comercio, la diplomacia y el arte persa.

Y Teodoro no estaba solo, ya que, casualmente, conocemos a otro escultor griego que trabajó para dos generaciones de reyes persas, muy lejos de su tierra natal. Se llamaba Teléfanos y no procedía de Samos, sino de Focea.

Todos tenemos motivos distintos para viajar: unos se ven obligados, otros creen que eligen.

Pero lo importante es que entonces se viajaba a larga distancia y, además, a gran escala. En el mundo antiguo era más frecuente de lo que nos han hecho creer, igual que en la Edad Media. Y lo más sorprendente de todo es que, incluso cuando Grecia se encontraba en el punto culminante de su lucha contra Persia, en el momento más inesperado, algunos griegos inteligentes se introdujeron subrepticamente en Persia para aprender, ganar dinero y tratar con hombres más sabios que ellos mismos.

Los artistas y artesanos se instalaron allí con sus familias y, al poner en común sus recursos, ayudaron a construir el imperio persa. Mucho antes, el arte griego de tallar la piedra había estado modelado e influido por Oriente; después fueron los griegos quienes dieron forma a los mayores logros de la arquitectura persa.

Con todo, esto es sólo una pequeña parte de la historia. Los mayores expertos han averiguado algo que cuesta admitir: en realidad, los descubrimientos más famosos de Pitágoras no fueron tales: hacía ya siglos que se conocían en Babilonia y el mayor mérito de Pitágoras fue llevar esos conocimientos a Grecia y adaptarlos al mundo de los griegos. Pero incluso estos eruditos han pasado por alto hasta qué punto la isla natal de Pitágoras explica de modo natural el vínculo con Babilonia.

El mayor templo de Samos estaba dedicado a Hera, madre de los dioses, y era famoso en todo el mundo griego. Durante el s. VI a. de J.C. se agrandó y reconstruyó ampliamente; el nuevo proyecto se basó en modelos egipcios.

Y en el interior de los recintos sagrados del tem-

plo, se han encontrado unos extraños objetos de bronce, depositados allí antes del período del que estamos hablando, en el s. VII a. de J.C., como ofrenda. Son extraños desde el punto de vista de los griegos, pero no para Oriente.

Son imágenes que pertenecían al culto de Gula, la diosa babilónica de la curación. Y no llegaron allí por cuestiones relacionadas con el comercio, sino porque la religión y los distintos cultos cruzaban las fronteras de los diversos países y pasaban por alto los límites de las lenguas. Lo mismo sucedía con el arte. Los artistas de Samos copiaron las imágenes del culto babilónico, imitaron los rasgos de sus demonios.

Las importaciones orientales procedentes de Siria y Babilonia inundaron Samos entre los siglos VII y V a. de J.C. Los comerciantes extranjeros venían del este, pero también sucedía lo contrario: los samios viajaron también hacia oriente y las rutas comerciales siguieron transitadas hasta la época de Pitágoras.

Ahí donde hay movimiento de bienes y objetos, el camino está abierto a los viajeros. Ahí donde existen caminos para el contacto cultural, hay una invitación permanente para las personas inquietas. Eso debería ser obvio; en cualquier caso, lo era. «Comercio» y «curiosidad»: a los griegos les gustaba unir los dos términos porque sabían que iban de la mano.

En cuanto al templo de Hera, no sólo se convirtió en la sede de importaciones procedentes de Babilonia, Egipto o Persia, sino que fue también un almacén de objetos traídos de Andalucía y Fenicia, del Cáucaso, de Asia Central. Algunas de las importaciones fueron hermosos seres vivos: los pavos rea-



les se introdujeron en todo el mundo occidental a partir del templo de Hera en Samos. Se criaban en el recinto del templo y los trataban como objetos sagrados, propios de la diosa.

Llegaron a Samos, pasando por Persia, desde la India.

Pasó el s. VI y Babilonia se convirtió en parte del imperio persa. Pero, en realidad, las cosas no cambiaron mucho: Babilonia, Persia y la India habían estado unidas durante mucho tiempo por los lazos más estrechos. En aquel momento, simplemente, había más motivos para viajar. En Babilonia era posible encontrar nativos de Mesopotamia, de Persia y comunidades enteras de indios.

También había asentamientos de griegos que trabajaban y comerciaban en Babilonia desde principios de siglo. Eran antecesores directos de las comunidades griegas que seguirían viviendo allí durante setecientos años más. Y entre estos primeros pobladores había gente de una zona concreta de Anatolia llamada Caria. Más adelante diremos más cosas sobre los carios y sus vínculos con Focea.

Durante mucho tiempo, se nos ha dicho que los antiguos griegos formaban un pueblo cerrado en sí mismo, reacio a aprender lenguas extranjeras, que creó sin ayuda de nadie la civilización occidental. Eso no se ajusta exactamente a la verdad. Para empezar, ahí estaban los vínculos con Oriente, detrás de todo lo que iba a ocurrir y ha ocurrido desde entonces.

Sería bueno no olvidarlo.

Momento: hacia el año 540 a. de J.C.

Ese año sucedió algo en Focea. No puede decirse que fuera inesperado, ya hacía tiempo que los foceos pensaban que algún día iba a pasar. Incluso sus interlocutores comerciales del Atlántico les habían dado una fortuna para que erigieran una muralla defensiva. Pero algunas cosas no se pueden cambiar, por mucho que se vean venir.

Los foceos llevaban años comerciando con Persia y seguirían haciéndolo durante los años venideros. En cualquier caso, comerciarían quienes terminaran por encontrar el modo de regresar a la ciudad y mantenerla viva, aunque como una sombra de lo que había sido.

Sin embargo, en aquel momento la situación había cambiado. Por motivos religiosos, económicos y políticos —pero, en última instancia, todo se reducía a la religión—, Persia quería extender su imperio hasta los confines de la tierra. Los persas estaban sedientos. Ya no querían comerciar con Focea: querían ser dueños de Focea.

Llegó el ejército y el comandante lanzó un ultimátum: aceptan mis condiciones o morirán. Y ninguna muralla, por grande que fuera, sería de utilidad. Los persas habían aprendido un truco y sabían trepar por las murallas amontonando tierra en el exterior.

Acorralados entre la muralla y el mar, a los focos se les ocurrió otra artimaña: pidieron que se les concediera una noche para meditar. El comandante persa dijo que sabía de qué eran capaces, pero no quería inmiscuirse. Algunas veces lo más inteligente es dejarse engañar.

Los focos recogieron todo lo que pudieron y se lo llevaron a los barcos: familias y bienes muebles. Tomaron las imágenes y los objetos sagrados de los templos, todo lo que pudieron acarrear; sólo dejaron atrás las pesadas piezas de bronce, las tallas y pinturas en piedra. Y se hicieron a la mar.

Escaparon a la muerte y a la rendición, al menos por el momento, y los persas tomaron posesión de una ciudad vacía.

El paso siguiente fue encontrar un nuevo hogar. Preguntaron a sus vecinos de Quíos si podían comprarles unas pocas islas, el territorio disperso entre esta isla y el continente asiático, pero los quíos se negaron. Sabían que los focos eran muy buenos comerciantes y no tenían intención de fomentar la competencia a las puertas de su casa.

Una vez más, llegó el momento de marcharse. Pero, en esta ocasión, fue también la hora de dejar la parte del mundo donde habían nacido y vivido.

Primero, todos ellos hicieron un juramento. Tiraron una pieza de hierro al mar y prometieron que ninguno de ellos volvería a Focea hasta que el hierro flotara en el agua. Es un juramento antiguo, tanto en Oriente como en Occidente. Siglos más tarde, todavía se encuentran poetas del amor chinos que juran así: «Prometimos amarnos hasta que el hierro flotara en el río».

Acordaron navegar hacia el oeste, hacia Córcega.

Córcega era una elección obvia. Algunos foceos se habían marchado ya de Focea y habían fundado allí una colonia unos veinte años antes. En aquellos tiempos fundar una colonia era cosa seria y era normal preguntar al oráculo del dios Apolo en Delfos hacia qué lugar deberían ir. Apolo podía contestar con un enigma, como solía hacer, pero lo importante era la respuesta.

Así pues, habían ido de Focea a Delfos para pedir consejo, y Apolo sugirió que fundaran una ciudad en Cirno o, al menos, eso es lo que creyeron entender. Cirno era el nombre griego de Córcega y allí decidieron irse.

Veinte años más tarde, los foceos acordaron, por segunda vez, navegar hasta Córcega, pero en esta ocasión el pacto no fue lo bastante fuerte. A pesar de los persas, a pesar del juramento sobre el hierro y el mar, la mitad de la población no pudo ir: les resultaba demasiado doloroso dejarlo todo atrás, sentían demasiada nostalgia de su tierra. Regresaron y se inclinaron ante los persas, aplastados por la maldición del juramento roto.

Los demás embarcaron y, cuando por fin llegaron a Córcega, les dieron la bienvenida los originarios pobladores de Focea. Vivieron juntos durante varios años y erigieron nuevos templos para alojar los objetos sagrados que llevaban consigo.

Los buenos tiempos no duraron. Eran ya demasiados y los medios de subsistencia eran escasos, así que se dedicaron a lo que mejor sabían hacer: se convirtieron en piratas. No pasó mucho tiempo antes de que sus víctimas se hartaran y unieran sus fuerzas

para destruirlos en una batalla naval.

Los foceos no parecían tener la menor oportunidad de defenderse, ya que estaban en una abrumadora inferioridad numérica, pero ganaron. El único problema fue que, como sucede con frecuencia, casi los destruyó la victoria. Perdieron tantos barcos y dañaron tantos otros, perdieron tantos hombres por uno u otro motivo, que ya no les fue posible quedarse y correr el riesgo de sufrir otro ataque.

Una vez más, se encontraron sin patria; pero en esta ocasión las cosas fueron distintas. El oráculo de Delfos había aconsejado a los foceos que fundaran su ciudad en Cirno. Habían hecho exactamente lo que decía Apolo y los habían destruido casi por completo. Las cosas ya no parecían tener sentido. Nadie los guiaba, nadie les decía adónde ir. Empezaron a derivar hacia el sur, por el camino que habían seguido a la ida, y hacia el este, hasta que llegaron a una población situada en el extremo meridional de Italia, y allí se detuvieron.

Allí conocieron al hombre que lo cambió todo. Era sólo un desconocido que venía de un lugar llamado Posidonia, situado un poco más al norte, en la costa occidental de Italia. Pero disipó todas sus dudas.

«Lo habéis entendido todo mal», dijo el desconocido. «Creísteis que Apolo os decía que construyerais vuestra casa en Cirno; pero esto es sólo vuestra conclusión. Lo que él quería deciros era que construirais algo en honor de Cirno».

En cuanto se entendía, la explicación del desconocido era bastante sencilla. Cirno podría ser el nombre de Córcega, pero también era el de un hé-

roe mítico, hijo del mayor héroe de todos los tiempos: Heracles. El griego clásico era una lengua sucinta en la que una sola palabra significaba lo mismo que dos o tres en otro idioma, lo que facilitaba los equívocos, incluso en el habla cotidiana.

Y, sin embargo, había una forma de lenguaje que era la más famosa de todas, incluso para los griegos, por sus ambigüedades y dobles sentidos, y ésta era el lenguaje de los oráculos. Cuando los dioses hablaban a través de los oráculos, a los hombres les costaba entenderlos. En esa dificultad reside la diferencia entre lo humano y lo divino.

Los foceos hicieron suya la sugerencia del desconocido. Los había sacado de su confusión, de las limitaciones de lugar, del «aquí» y «allí». La vida seguía esperándolos, aguardando a que la vivieran. Hasta aquel momento, carecían de esperanza; pero, en realidad, habían interpretado el oráculo en un sentido demasiado estricto, habían deducido un significado físico en lugar de uno mítico.

Edificaron un lugar de culto cerca de Posidonia, la ciudad natal del desconocido. Se instalaron allí y allí vivieron durante siglos. Y cambiaron el curso del mundo. Su ciudad recibió distintos nombres, según quien lo escribiera y pronunciara: Hyele, Elea, Velia.

Ésta es la historia de la fundación de Elea, más o menos tal como la contó el hombre que con frecuencia se ha considerado el padre de la historia occidental: Heródoto.

También se lo conoce como el padre de las mentiras. Los griegos ya lo llamaban así hace dos mil años. Así pues, esta historia de la fundación de Elea, ¿es cierta o pura ficción? Parece una novela, casi un cuento de hadas.

Actualmente, los historiadores discuten con pasión alarmante sobre lo mucho o lo poco que podemos fiarnos de las historias que escribió. Pero si lo que nos interesa saber son las andanzas de los focceos —o de los samios— ahí tenemos suerte. Los arqueólogos modernos que han excavado y buscado en los lugares mencionados por Heródoto se han sorprendido porque sus hallazgos en gran medida confirman lo que él dijo.

Entonces, ¿qué pasa con las mentiras?

Para empezar, tenemos que comprender algunas cuestiones básicas. A los escritores de la antigua Grecia la verdad y la mentira no les inquietaba de la misma manera que a nosotros. La verdad se aprueba, la mentira se desaprueba: estas cosas se han convertido en lo que son tras una evolución muy lenta. Las mentiras no eran lo opuesto de la sinceridad o de

la negación de la verdad. Tenían una realidad, una función propia.

En la época en que escribía Heródoto, en el s. V a. de J.C., todavía se daba por hecho que los mejores escritores escribían gracias a la inspiración divina, inspirados por las musas, y éstas eran como otros dioses. No estaban constreñidas por la verdad o la franqueza; en gran medida, si querían, tenían el derecho divino a mentir y a ser veraces. Eso se debe a que, para los antiguos griegos, la verdad y la mentira convivían una con otra, iban de la mano, estaban unidas en lo más profundo. Y cuanto más insistía alguien en que decía sólo la verdad, más reían para sí quienes escuchaban o leían y daban por hecho que intentaba engañarlos. Las cosas, en aquellos tiempos, eran un poco distintas.

Y hay también otra cuestión: ¿quiénes somos nosotros para decidir qué es verdad y qué es mentira? Es muy fácil pensar que poseemos un conocimiento superior, una comprensión más adecuada de los hechos. Nos gusta corregir los errores del pasado de acuerdo con nuestros criterios de lo que es verdad. Pero ¿quién corregirá los nuestros? Antes, todo el mundo sabía que el Sol daba vueltas en torno a la Tierra; ahora todo el mundo cree que sabe que la Tierra da vueltas alrededor del Sol. El problema es que cada gran paso que damos en la comprensión derriba e invalida el conocimiento anterior. En el futuro nos verán del mismo modo que nosotros miramos el pasado.

Ninguna de estas dos actitudes es verdaderamente sabia. Lo único que merece la pena es llegar a lo que está detrás de todo, lo esencial que nunca cambia.



¿De veras existió el desconocido de Posidonia? Todos conocemos historias y cuentos en los que aparece de repente un desconocido que resuelve los problemas. Así pues, ¿es sólo una ficción, una mentira? ¿O, por el contrario, el tema surgió porque esos desconocidos que ayudan –cuya ayuda roza lo divino– existían de verdad?

Podríamos partirnos la cabeza intentando dar respuesta a preguntas como ésta, pero algunas veces los hechos son sencillos. La realidad es que había hombres como él en el sur de Italia: hombres de carne y hueso. Los llamaban «los sabios» porque su sabiduría rayaba en lo divino; porque eran capaces de ver más allá de la superficie y de las apariencias; porque podían interpretar los oráculos y los sueños, así como los acertijos de la existencia. Algunos recibieron el nombre de pitagóricos: personas que vivían en el espíritu de Pitágoras.

Y los oráculos de Delfos: también eran reales y es cierto que se daban como respuesta a quienes querían crear colonias. Los hombres vivían en función de ellos, y si los interpretaban mal, morían en función de ellos. Precisamente, debido a su ambigüedad, suponían un riesgo. No se podía saber nunca con exactitud cómo saldrían las cosas. Era más o menos como si ahora viviéramos guiados por nuestros sueños nocturnos. Es muy poco seguro. Y no sirve para quienes quieren llevar una vida segura o, por lo menos, lo que imaginamos como tal, amortiguada por nuestros mitos modernos.

Los oráculos nunca son lo que parecen: para que un oráculo lo sea de verdad tiene que contener algo oculto. Lo probable es que, cuanto más convencido

se esté de entenderlo, menos se entienda: ahí es dónde reside el peligro. Como decían los antiguos griegos, las palabras de los oráculos son como semillas. Están plenas, preñadas de sentido, contienen unas dimensiones de significado que sólo con el tiempo resultan evidentes. El lenguaje humano es como una astilla: fragmentado, aislado, apunta en una sola dirección. Pero el lenguaje de los dioses está lleno de sorpresas que te envuelven y te asaltan de manera inesperada.

Eso es lo que sucedió con el oráculo délfico, tal como lo interpretó el desconocido procedente de Posidonia. Al alejar de la isla de Cirno a los foceos y dirigirlos hacia el héroe llamado Cirno hizo algo muy concreto: es muy importante entenderlo.

Para los griegos, fundar una colonia estaba estrechamente relacionado con los oráculos, pero también con los héroes. Los primeros fundadores de colonias eran héroes del pasado mítico y, cuando alguien quería fundar una, los héroes eran el prototipo adecuado: el héroe tenía en la mano el mapa mítico que había que usar y seguir. Así pues, al alejar a los foceos de la isla y dirigirlos al héroe, el hombre de Posidonia los remitía directamente a las raíces de su propio empeño; los conducía a la dimensión heroica, los vinculaba de nuevo, en su papel de colonizadores, con sus fuentes míticas.

No es casualidad que el hombre de Posidonia interpretara que el oráculo se refería al hijo de Heracles.

Posidonia y la región circundante, al igual que el resto de la Italia meridional, eran la tierra de

Heracles. Aquél era el territorio por donde había viajado, donde había vivido sus míticas aventuras y realizado sus trabajos. Así pues, Posidonia y las regiones vecinas estaban inmersas en la tradición heroica. El culto a Heracles y a otros héroes estaba más vivo allí que en ningún otro lugar. Las historias de experiencias heroicas –como el descenso de Heracles a los infiernos– eran temas centrales de la religión local, formaban parte insoslayable de la vida cotidiana de la población. No es fortuito que Heródoto hable de un hijo de Heracles mientras menciona una ciudad inmersa en el conocimiento de todo lo relacionado con él.

Y todavía hay más. Si se estudian estos «hombres sabios» del sur de Italia, famosos en su época por comprender los oráculos y escudriñar entre los bastidores de la existencia, se descubre algo muy particular.

Para ellos, los héroes no eran simples figuras de un pasado mitológico; el ideal heroico tenía que vivirse en el presente. El objetivo de la vida de cada persona, de la vida de un hombre sabio, era seguir el camino del héroe: vivir sus duras pruebas, sus sufrimientos, su transformación. Eso era lo que le proporcionaba un objetivo espiritual y el mapa de su existencia. Todavía se puede ver cómo el cristianismo adaptó esta imitación del héroe para convertirla en la imitación de Cristo.

Más adelante veremos cómo se vivió el ideal del héroe en Elea y cómo las tradiciones de los héroes y los oráculos siguieron viviendo allí de la mano.

Pero aquí, en esta espiral de significados e implicaciones, debemos retener una cuestión básica: la fundación de Elea no fue lo que ahora les gusta des-

cribir a los historiadores: una sencilla historia de barcos que arriban a puerto más la posterior construcción de casas y murallas. Cuando los foceos se instalaron en su nueva tierra lo hicieron debido a los oráculos y a los héroes. Apolo y un hijo de Heracles, héroes y oráculos: esos fueron los factores cruciales tras la fundación de la ciudad de Elea.

Elea se convirtió en una ciudad importante. Su fundación fue un acontecimiento de suma trascendencia en la historia de los antiguos griegos y de Occidente. Pero no fue la única ciudad nueva erigida por los foceos en el s. VI a. de J.C.

También crearon una ciudad llamada Massalia, un poco más al oeste. El lector la conocerá por su nombre moderno: Marsella.

Marsella todavía existe. Elea desapareció hace mucho tiempo; hasta fechas recientes, casi nadie sabía dónde estaba la ciudad. Y, sin embargo, Elea sobrevive de una manera que es casi imposible comprender, porque su influencia en Occidente ha sido muy profunda. Los verdaderos orígenes de la filosofía occidental, de tantas ideas que dieron forma al mundo en que vivimos, están en Elea.

El lector pensará que ya sabe a qué me refiero cuando hablo de filosofía, pero es poco probable que así sea. Se han dedicado siglos a destruir la verdad de lo que fue en otros tiempos. Ahora sólo vemos aquello en que se ha convertido la filosofía, pero no sospechamos lo que ya no es.

El sentido fundamental de la filosofía es el amor a la sabiduría. Esto ahora significa muy poco. En nuestras vidas, el conocimiento y los datos ocupan

mucho sitio, así como el aprendizaje y la información, la diversión y el entretenimiento, pero no la sabiduría.

Así son las cosas ahora y, sin embargo, no siempre han sido así. Todavía podemos remontarnos al tiempo en que, hace más de dos mil años, las escuelas de Platón y Aristóteles pusieron su sello en lo que se convertiría en la más imperecedera contribución ateniense a la historia intelectual de Occidente: en lugar de amor a la sabiduría, la filosofía se convirtió en el amor a hablar y discutir sobre el amor a la sabiduría. Desde entonces, el hablar y discutir han expulsado del panorama a todo lo demás, y hasta la fecha no conocemos otra cosa ni podemos imaginar que pueda haberla.

Pero nos interesa el período anterior, lo que sucedió antes de que existiera la gente que consiguió eso. Porque su vida supuso la muerte de la gente que nos interesa.

## LO QUE FALTA

En general, lo que no tenemos delante de los ojos es más real que lo que vemos.

Eso es así en todos los niveles de la existencia.

Lo que falta es más poderoso que lo que tenemos delante de los ojos. Todos lo sabemos. El único problema es que la ausencia es demasiado difícil de soportar, de manera que en nuestra desesperación, inventamos cosas para echarlas de menos. Todas son sucedáneos temporales. El mundo nos llena de sucedáneos e intenta convencernos de que nada falta, pero nada tiene la capacidad de llenar el vacío que sentimos en nuestro interior, de manera que tenemos que ir sustituyendo y modificando lo que inventamos mientras nuestro vacío proyecta su sombra sobre nuestra vida.

La misma situación se da con frecuencia en quienes no han conocido a su padre. El progenitor desconocido proyecta un encantamiento sobre los rincones más recónditos de la existencia del hijo y éste está siempre a punto de encontrarlo en forma de algo o de alguien, pero nunca lo consigue.

Y también puede verse en la gente que ama lo divino o a Dios, que echa de menos lo que ni siquiera existe para otros. La gente que quiere cualquier cosa corre el riesgo de que sus deseos se cumplan. Pero cuando los deseos son mucho mayores que uno mis-

mo, nunca se corre el peligro de que se satisfagan. Y, sin embargo, sucede algo muy extraño. Cuando uno quiere una cosa y rechaza todo lo demás, ésta acaba sucediendo. La gente que ama lo divino va con un agujero en el corazón, dentro del cual se encuentra el universo. De ellos trata este libro.

Y existe un gran secreto: todos sentimos, en nuestro interior, esta gran ausencia. La única diferencia entre nosotros y los místicos reside en que ellos aprenden a hacer frente a aquello que nosotros rehuimos. Por este motivo el misticismo ha quedado relegado a la periferia de nuestra cultura: porque cuanto más sentimos esa nada dentro de nosotros, más intensa es la necesidad de llenar el vacío. De manera que intentamos llenarlo con esto y aquello, pero nada perdura. Seguimos deseando algo más, necesitando otra necesidad para seguir adelante: hasta que llegamos al momento de nuestra muerte y nos encontramos con que seguimos deseando los miles de sucedáneos que ya no podemos tener.

La cultura occidental es maestra en el arte del sucedáneo. Ofrece y no da nunca, porque no puede. Incluso ha perdido la capacidad de saber qué tiene que dar, de manera que, en su lugar, ofrece sucedáneos. Falta lo más importante y su ausencia es clamorosa. Y lo que se nos ofrece con frecuencia no es más que un sucedáneo de algo mucho mejor que existía en otros tiempos, o que todavía existe, pero ambas cosas no tienen en común más que el nombre.

Incluso la religión, la espiritualidad y las más altas aspiraciones de la humanidad se convierten en maravillosos sucedáneos. Y eso es lo que sucedió con la filosofía. Lo que para nuestros antepasados

eran caminos de libertad, para nosotros son cárceles y jaulas. Creamos esquemas y estructuras, trepamos por ellos y nos metemos dentro: pero esto no son más que travesuras y juegos de salón para consolar-nos y distraernos de los deseos de nuestro interior.

Cuando uno se aleja de todos los sustitutos, de repente ya no hay futuro, sólo presente. No hay lugar adonde ir, y ése es el mayor terror al que se puede enfrentar nuestro pensamiento. Pero si uno es capaz de quedarse en este infierno, sin camino al que ir a la derecha ni a la izquierda, ni delante ni detrás, entonces descubre la paz de la absoluta quietud, la calma que está en el corazón de esta historia.

Hay un hombre que influyó en el mundo occidental como ningún otro. Yace enterrado bajo nuestros pensamientos, bajo todas nuestras ideas y teorías. Y el mundo al que perteneció también está allí enterrado: un mundo femenino de increíble belleza, profundidad, poder y sabiduría, un mundo tan cercano a nosotros que hemos olvidado dónde encontrarlo.

Algunos especialistas lo conocen como «el problema central» para dar sentido a lo que le sucedió a la filosofía antes de Platón. Y no es posible entender la historia de la filosofía o de la sabiduría en Occidente sin comprenderlo. Se encuentra en el centro neurálgico de nuestra cultura.

Se dice que creó la idea de la metafísica. Se dice que inventó la lógica: la base de nuestro razonamiento, el fundamento de todas las disciplinas que han surgido en Occidente.

Su influencia sobre Platón fue inmensa. Según un



dicho conocido, toda la historia de la filosofía occidental es sólo una serie de notas a pie de página a la filosofía de Platón. Del mismo modo, la filosofía de Platón, en su forma madura, podría decirse que es una serie de notas a pie de página a este hombre.

Y, sin embargo, se afirma que no sabemos casi nada de él. Resulta poco sorprendente. Platón y su discípulo Aristóteles se han convertido en los grandes nombres, los héroes intelectuales de nuestra cultura. Pero una de las desventajas de crear héroes es que, cuanto más los elevamos, más larga es la sombra que proyectan; y más es lo que pueden ocultar y llevar a la oscuridad.

En realidad, sabemos mucho sobre él, pero sin que seamos, todavía, conscientes de ese hecho. La vida es amable. Nos da lo que necesitamos precisamente cuando más lo necesitamos. No hace mucho se descubrieron cosas extraordinarias sobre él: hallazgos más sorprendentes que la mayoría de las obras de ficción. Pero los eruditos siguen negándose a entender esa evidencia o su relevancia, aunque los descubrimientos sólo confirman lo que tendrían que haber estado claro durante miles de años a partir de los indicios que, desde hace tanto tiempo, hemos tenido a nuestra disposición.

El problema es que estas pruebas nos obligan a empezar a entendernos —a nosotros y a nuestro pasado— de un modo muy distinto. Lo más fácil ha sido el silencio y la ocultación. Pero hay cosas que sólo pueden silenciarse por un tiempo.

Podríamos hablar de muchas otras cosas. Hablar de otras figuras históricas del primer período de la filosofía griega y de que la imagen que se ha creado

de ellas no guarda semejanza con la realidad: de cómo se han moldeado y racionalizado para adecuarlas a los intereses de nuestro tiempo. Podríamos hablar de hasta qué punto se las ha entendido mal porque no se ha sabido tener en cuenta sus estrechos vínculos con las tradiciones de Oriente, tradiciones que apenas han empezado a tomarse en serio. Y podríamos hablar de cómo la plaga occidental que supone para nosotros el creernos superiores a otras civilizaciones nació de la necesidad de compensar nuestra inmensa deuda con Oriente. También podríamos hablar de cómo algunos de estos supuestos filósofos eran magos. Y lo haremos.

Pero estos asuntos son secundarios. Hay que reescribir gran parte de nuestra propia historia; y, sin embargo, lo más importante de todo es saber por dónde empezar. Casi todo lo que se tenía por cierto y seguro sobre la primera filosofía occidental es incierto y lo será cada vez más a medida que pasen los años. Pero en mitad de todas estas incertidumbres, hay una cosa segura: la existencia de ese hombre cuya importancia fundamental en la formación de la historia de las ideas occidentales está fuera de toda duda.

A través de él comprendemos lo que sucedió en realidad en nuestro pasado. Si lo entendemos, nos encontraremos en situación de empezar a entender muchas otras cosas.

Se llamaba Parménides y era de Elea.

Las descripciones más antiguas de Parménides son extrañas. Son como lápidas en su tumba. Es bueno verlas primero ya que dicen mucho sobre lo que le pasó.

Platón escribió un diálogo sobre él. Se titula *Parménides*. Lo presenta en Atenas como un hombre muy viejo y canoso que discute sobre asuntos filosóficos en presencia de un hombre muy joven: Sócrates, maestro de Platón.

Platón consigue ser cuidadosamente impreciso sobre la edad de Parménides en el momento del debate: «unos sesenta y cinco años más o menos». Pero esta edad basta para sugerir que se trata de un hombre cuyo momento ha pasado ya. Para los antiguos griegos, los sesenta era una edad razonable para morir.

Si se quieren tomar en serio las insinuaciones del diálogo de Platón sobre la edad, la fecha y la época, podríamos concluir que Parménides probablemente nació hacia el año 520 o 515 a. de J.C. Y, sin embargo, surge un problema. *Parménides* es, de manera deliberada, una obra de ficción. Sitúa a Parménides debatiendo teorías platónicas abstractas de una manera que nunca habría podido o querido discutir: lo que describe Platón no sucedió nunca. Sitúa al sucesor de Parménides, Zenón, en el debate sólo para minarlo y empañarlo. Lo representa denigrando.

do sus propios escritos delante de todo el mundo; muestra a Parménides distanciándose fríamente de él. Y tras destacar que Zenón era un hombre muy guapo y bien proporcionado, Platón menciona el rumor de que era el amante de Parménides como modo de comprometer su posición todavía más: uno de los chismes favoritos en el círculo ateniense de Platón era que si un discípulo parecía cercano a su maestro, seguro que el sexo tenía algo que ver.

Desde el comienzo al final, la composición del *Parménides* está hábilmente diseñada con un solo objetivo: presentar a Sócrates y a Platón —pero no a Zenón ni a ningún otro— como herederos legítimos de las enseñanzas de Parménides.

No es ninguna sorpresa. Era un principio bien reconocido en el círculo de Platón: adapta el pasado a tus propósitos, pon ideas tuyas en boca de figuras famosas de la historia, no te preocupes por los detalles históricos. Y el propio Platón no tenía escrúpulos en inventar las ficciones más elaboradas, recrear la historia, alterar la edad de la gente y cambiar las fechas.

Lo más sorprendente es hasta qué punto se ha convertido en normal tomarlo en serio cuando no procede y, en cambio, no tomarlo en serio cuando corresponde.

No se trata sólo de que sus diálogos no sean documentos históricos o de que se habría reído de nosotros por nuestro empeño en pensar que lo son; no sólo es eso.

Platón escribió a principios del s. IV a. de J.C. En

aquel momento, el tiempo empezaba a solidificarse en torno a los griegos y a lo que sería Occidente. Antes, la historia era lo que vivía en la sangre de un individuo, lo que estaba relacionado con sus antepasados. Cada pueblo y cada ciudad podían llevar sus archivos cuidadosamente y registrar el paso de los años; pero era un asunto de interés exclusivamente local. Sin embargo, las cosas empezaron a cambiar, la historia se estructuró en hechos y cifras universales. La mitología se transformó en cronología.

Cuando los griegos de la época de Platón miraban hacia atrás, hacia el s. v y siglos anteriores, buscaban en el territorio de los mitos, de tradiciones locales que se remontaban a un mundo de dioses y héroes. Platón vivía en un período en el que escribir sobre el pasado era todavía una tarea libre. La historia, tal como la conocemos, acababa de crearse.

Tenemos un escaso sentido del pasado o de la historia del tiempo. Cuando fijamos una cita y llegamos a tiempo, imaginamos que vamos a la hora. Pero lo que no vemos es que la hora que marca el reloj es ya antigua. Nuestras divisiones del día en horas, minutos o segundos son invenciones babilónicas y egipcias. Nuestro tiempo está macerado en el pasado; vivimos y morimos en el pasado. Actualmente, hasta los científicos comprenden que el tiempo no es una realidad determinada en el mundo exterior a nosotros.

Los historiadores griegos de los siglos posteriores a Platón empezaron intentando que su trabajo pareciera tan preciso como fuera posible en relación con los acontecimientos del pasado, igual que hacemos nosotros. Pero, en su caso, las cosas no eran lo que

parecían ser, de la misma manera que ahora tampoco lo son; y cuanto mayor era la apariencia de precisión que daban, mayores eran sus especulaciones. Algunos de ellos hacían coincidir la fecha de nacimiento de Parménides con el año de la fundación de Elea. Pero era sólo una suposición.

No nos ha llegado ninguna fecha fidedigna en relación con Parménides, sólo tenemos vagas indicaciones; pero son lo bastante buenas. Éstas sugieren que nació no mucho después de la llegada de los foceos al sur de Italia procedentes de Oriente y que se encontraba entre la primera generación de niños criados en Elea por sus padres foceos, por cuyas venas fluían los recuerdos del viaje y de Focea.

En otro de sus diálogos imaginarios, Platón hace que Sócrates describa la figura de Parménides.

Me pareció, citando a Homero, alguien «digno de mi reverencia y respeto». Pasé algún tiempo en compañía de este hombre, cuando yo era muy joven y él muy viejo, y me dio la impresión de que poseía una profundidad nobilísima en todos los sentidos. Esto me hace temer que no sólo no seamos capaces de entender lo que dijo sino que todavía comprendamos menos lo que quiso decir.

El retrato es impresionante y, sin embargo, muy oscuro. Las palabras están llenas de elogios, pero, como sucede con tanta frecuencia en Platón, tienen doble sentido. La cita de Homero sitúa a Parménides en la categoría de los héroes clásicos, como si saliera directamente de la mitología. El problema es que

esas mismas fueron las palabras de Helena al gran señor Príamo, el rey de Troya que no tardaría en verse destruido, junto con su reino.

Cuando Sócrates alude al tiempo que pasó en compañía de Parménides, resulta convincente. Pero, en realidad, se limita a hacer referencia al encuentro imaginario en el *Parménides*; una ficción alude a otra ficción. Y, en lo que respecta a su temor de no comprender las palabras de Parménides o su significado, la afirmación parece sincera. En realidad, es una técnica hábil que permite a Platón concederse la libertad de empezar a interpretar a Parménides a su gusto.

Sin embargo, debemos tomar nota de ese comentario sobre la profundidad de Parménides.

Platón también habla de Parménides en otro lugar y no es fácil reparar en la importancia de lo que dice; en realidad, casi nadie le presta atención.

En un tercer diálogo, Platón elige con cuidado a sus interlocutores. Su preocupación sigue siendo muy clara: presentar sus enseñanzas, una vez más, como legítimas sucesoras de la tradición filosófica iniciada en Elea. Y en un punto hace que sus personajes vean lo que tiene que hacerse para establecer la línea sucesoria. El principal interlocutor dice: tendremos que recurrir a la violencia contra nuestro «padre» Parménides. Tendremos que matar al padre.

Platón, deliberadamente, da vueltas en torno al asunto, lo afirma sin afirmarlo en realidad; hace que suene como un comentario intrascendente, casi una broma. Pero tenemos que entender una cosa. Para

Platón, las bromas casi nunca son sólo bromas. Precisamente, lo que considera más importante aparece como un juego, y muchas veces, aquello que trata con más humor es lo más importante. Eso es parte de lo que lo hace interesante: en el mundo antiguo se apreciaba muy bien, así como en el Renacimiento. Le gustaba atrapar a los lectores afirmando lo más serio del modo más ligero.

Y también hay algo más. En el mundo antiguo no se bromeaba sobre el parricidio. Toda la sociedad griega giraba en torno a la relación entre padre e hijo. Cualquier acto de violencia contra el padre era el mayor de los crímenes, y no hablemos del asesinato. El parricidio era el crimen más espantoso que se podía imaginar. Hasta el punto de que era preferible no pronunciar jamás la palabra «parricidio». Un dios podía matar a su padre, pero cuando el crimen lo cometía un ser humano, éste se convertía en un crimen de dimensiones mitológicas.

¿A quién o a qué mató Platón? Eso es lo que empezaremos a descubrir en este libro. Si vemos lo que era Parménides vemos por qué Platón tuvo que matarlo. Porque si no hubiera hecho lo que hizo, el Occidente que conocemos nunca habría existido.

Platón tenía que cometer parricidio, quitar de en medio a Parménides. Y el asesinato fue tan completo que ni siquiera ahora sabemos qué pasó ni qué se mató.

El único indicio de lo sucedido nos llega cuando advertimos que falta algún dato. No es posible pasar por alto lo que representaba Parménides, siempre vuelve de un modo u otro. Podemos estar sin él un tiempo, pero sólo un tiempo breve.



## Segunda Parte

Parménides escribió un poema.

Sería fácil imaginar al padre de la filosofía haciendo todo tipo de cosas, pero se limitó a escribir un poema. Lo escribió en la métrica de los grandes poemas épicos del pasado, una poesía creada bajo la inspiración divina, que revelaba lo que los seres humanos, por sí mismos, jamás podrán ver o conocer, que describía el mundo de los dioses y el mundo de los seres humanos y el encuentro entre seres humanos y dioses.

Y lo escribió en tres partes. La primera parte describe su viaje rumbo a la diosa que no tiene nombre. El segundo describe lo que ésta le enseñó sobre la realidad. Y la última parte empieza con las palabras de la diosa «Ahora voy a engañarte», y pasa a describir con detalle el mundo en el que creemos vivir.

Todos los personajes que Parménides encuentra en su poema son mujeres o niñas. Incluso los animales son hembras, y recibe lecciones de una diosa. El universo que describe es femenino; y si este poema de un varón representa el punto de partida de la lógica occidental, algo muy raro le ha sucedido a la lógica para que haya terminado tal como está ahora.

El viaje que describe es mítico, un viaje a lo divino con ayuda de lo divino. No es un viaje como otro cualquiera. Pero que sea mítico no quiere decir que no sea real. Al contrario, cualquiera que haga el viaje

descubre que los viajes a los que estamos acostumbrados son los irreales, porque nuestra conciencia nunca se desplaza, nunca cambia. Cuando andamos calle abajo, en realidad no vamos a ningún lado. Podemos viajar por todo el mundo sin ir a ninguna parte. Nunca vamos a ninguna parte; si creemos lo contrario es porque estamos atrapados en la red de las apariencias, en la red de nuestros sentidos.

Durante siglos, la gente se ha esforzado en dar sentido al viaje que describe Parménides. La mayoría de las veces se explica como un recurso literario, una estrategia poética que empleó para dar mayor autoridad a sus ideas. Se dice que los personajes divinos sólo son símbolos de su capacidad de razonamiento —era, al fin y al cabo, un filósofo— y el viaje mismo es una alegoría de su batalla para salir de la oscuridad y llegar a la luz, de la ignorancia a la iluminación intelectual.

Pero no es necesario esforzarse de esta manera. Es agotador tener que explicar que una cosa significa otra distinta, y durante mucho tiempo nos hemos agotado intentando eludir lo que tenemos delante. Platón tenía buenas razones para matarlo hace dos mil años; pero no tiene sentido seguir matándolo ahora.

Y el hecho es que Parménides nunca se describe a sí mismo saliendo de la oscuridad camino de la luz. Si se sigue lo que dice, se ve que iba justo en dirección contraria.

A lo largo de toda la antigüedad, los más destacados intérpretes —de oráculos, de los auspicios de la existencia, de cómo cantaban y volaban los pájaros— sabían que la mayor parte de la interpretación consistía no en interferir sino en mirar, escuchar y permitir

que las cosas observadas revelaran su significado.

Parménides no dice de entrada quiénes son esas jóvenes que lo guían en su viaje. Era un poeta demasiado bueno para decirlo. Como los mejores poetas griegos anteriores, sabía emplear la técnica del suspense y la explicación gradual. Al final dice quiénes son, pero no al principio.

Salieron a la luz para buscarlo y ahora se lo llevan a otro sitio. Salieron de las Moradas de la Noche y ya sabemos, gracias a los grandes poetas griegos, dónde están estas moradas. Están en las profundidades, en los confines de la existencia, allí donde el cielo y la tierra tienen sus raíces; están en el Tártaro, el lugar al que incluso los dioses temen ir.

Y lo llevan a las puertas a las que acuden por turnos el Día y la Noche cuando emergen para desplazarse por el mundo. Sabemos gracias a esos mismos poetas griegos dónde están esas puertas. Están en lo más profundo de las profundidades, justo en la entrada de la Morada de la Noche. Las jóvenes se llevan consigo a Parménides al lugar de donde proceden.

Y cuando el guardián abre las puertas para dejarlos pasar, éstas se separan para crear un abismo enorme. Los mismos poetas griegos hablan del gran abismo que se encuentra más allá de estas puertas. Es el pozo del Tártaro, junto a la Morada de la Noche.

Parménides escribe de una manera muy simple y sutil. Utiliza de manera deliberada imágenes y expresiones que eran familiares a su público para poder evocar toda una escena. Así escribían los poetas en su época. No decían de entrada de qué hablaban: no hacía falta. En su lugar, empleaban insinuaciones. No hacía falta decir «Esto es el Tártaro»; utilizaban

palabras y expresiones que habían empleado antes los grandes poetas y su público los entendía.

Eso no quiere decir que copiaran exactamente lo que habían dicho poetas anteriores. No era así, cada nueva generación tenía que descubrir y describir la realidad por sí misma. Pero los puntos de referencia básicos eran siempre los mismos. Cuando todo es explícito, el auditorio se aburre. Cuando se le habla de manera indirecta, a través de insinuaciones y sugerencias, se está teniendo en cuenta su inteligencia; eso es lo que querían, lo que pedían. Así hablaba y escribía la gente en la antigüedad. Era muy sutil y muy sencillo.

Así pues, Parménides viaja a los infiernos, a las regiones del Hades y del Tártaro, allí de donde no regresa casi nadie. Y en cuanto empieza a entenderse esto, todos los detalles encajan en su sitio. Parménides viajaba en dirección a su propia muerte de manera consciente y voluntaria; y la única manera de describirlo es empleando el lenguaje del mito, porque el mito es justamente el mundo de significado que hemos dejado atrás.

Las yeguas que me llevan tan lejos como el anhelo alcanza avanzaron, después de venir a recogerme, hacia el legendario camino de la divinidad que lleva al hombre que sabe a través de lo desconocido vasto y oscuro. Y adelante me llevaron, mientras las yeguas, que sabían dónde ir, me llevaban y tiraban del carro; y unas jóvenes indicaban el camino. Y el eje de los cubos de las ruedas silbaba, ardiendo con la presión de las dos ruedas bien redondas, una a cada lado, que veloces avanzaban; las doncellas, hijas del Sol, que habían abandonado las moradas de la

Noche hacia la luz, se apartaron los velos de la cara con las manos.

Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, bien sujetas en su sitio entre el dintel superior y un umbral de piedra; se elevan hasta los cielos, cerradas con hojas gigantescas. Y las llaves –que ahora abren, ahora cierran– las custodia la Justicia, la que siempre exige el pago exacto. Y con dulces palabras seductoras, las jóvenes astutamente la convencieron para que retirara inmediatamente, para ellas, el cerrojo que cierra las puertas. Y cuando las hojas se abrieron –ahora una, luego la otra–, haciendo girar en sus goznes huecos como flautas los ejes de bronce con sus remaches y clavos, formaron una enorme abertura. Las jóvenes siguieron adelante por el camino con el carro y las yeguas.

Y la diosa me dio la bienvenida amablemente, me cogió la mano derecha entre las suyas y me dijo estas palabras:

«Seas bienvenido, joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra casa con las yeguas que te llevan. Porque no ha sido hado funesto el que te ha hecho recorrer este camino, tan alejado del transitado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia. Y es necesario que te enteres de todo: tanto del inalterado corazón de la persuasiva Verdad como de las opiniones de los mortales, en las que no hay nada en que confiar. Pero aprenderás también esto: cómo las creencias basadas en apariencias deben ser verosímiles mientras recorren todo lo que es.»

Año 1958. Elea-Velia.

Hay cosas que nada ni nadie puede quitarte. Para Pellegrino Claudio Sestieri, el hecho de que otras personas se precipitaran a escribir sobre sus descubrimientos antes de que él pudiera decir media palabra nunca cambió la realidad de sus hallazgos.

Y sus descubrimientos no eran cualquier cosa. Los agujeros negros del universo no son nada comparados con los agujeros negros de nuestro pasado. Esos agujeros son mucho más que lagunas normales y corrientes, ya que tienen la capacidad de destruir nuestras ideas sobre nosotros mismos y enfrentarnos a la nada.

Podría decirse que todo empezó con el hombre de la toga. El equipo de Sestieri lo encontró en un edificio grande y antiguo con una galería escondida, junto al puerto. Tenía unos dos mil años, era de lo que ahora llamaríamos la época de Cristo. Apenas un siglo más tarde, la estructura del edificio se alteró y allí lo descubrieron: enterrado en los nuevos cimientos. Ya nadie lo necesitaba.

Pero la escultura por sí misma no era lo que importaba. Lo importante era la inscripción que todavía puede leerse en su base. Y no era la única inscripción. Se encontraron otras dos en el mismo lugar, en bases que apenas habían sobrevivido intactas; las estatuas que habían sostenido ya no estaban.

Las tres inscripciones fueron las primeras piezas de un rompecabezas que costaría casi diez años componer. Pero cuando el sucesor de Sestieri, Mario Napoli, finalmente tuvo en las manos las últimas piezas, siguió sin ver el mensaje que el rompecabezas le había estado diciendo. Y tampoco lo vieron los demás.

Todos los hechos, cifras, fechas y detalles parecían muy importantes; era importante intentar explicarlos; y era importante ignorarlos. Y, sin embargo, sólo eran una artimaña, una apariencia falsa. Porque detrás de todo ello hay una realidad sin lugar, sin pasado, sin tiempo.

Y en cuanto uno se deja tocar por ella, nada vuelve a ser igual.

La inscripción tallada en griego a los pies del hombre con toga parecía sencilla:

*Oulis hijo de Euxinus ciudadano de Elea sanador phô-larhcos en el año 379.*

Las otras dos inscripciones seguían el mismo modelo:

*Oulis hijo de Ariston sanador phôlarchos en el año 280*

Y:

*Oulis hijo de Hyeronimus sanador phôlarchos en el año 446.*

Es fácil entender la primera palabra. Sabemos lo



que quiere decir, conocemos su historia, sabemos de dónde viene. Oulis era el nombre de alguien dedicado al dios Apolo, a Apolo Oulios, tal como se lo llamaba algunas veces.

Apolo Oulios tenía sus áreas especiales de adoración, especialmente en las regiones costeras del este de Anatolia. Y en cuanto al título de Oulios, éste contiene una deliciosa ambigüedad. En su origen, significa «mortal», «destructor», «cruel»: todos los dioses tienen su lado destructor. Pero los griegos también lo explicaban de otra manera, y le daban el sentido de «el que sana». Eso es Apolo, en una sola palabra: el destructor que sana, el sanador que destruye.

Si se tratara de una persona llamada Oulis, no sería posible sacar muchas conclusiones. Pero la serie de tres inscripciones, todas ellas iniciadas con el mismo nombre —éste en concreto— no puede ser una coincidencia, y el modo en que se refiere a los tres hombres denominándolos «Oulis» deja una cosa bien clara. Como vieron las primeras personas que publicaron los textos, eran hombres relacionados con Apolo de una manera sistemática que no tenía nada de accidental, de generación en generación.

No hace falta ir muy lejos para ver de qué trata. Las personas mencionadas en las inscripciones también reciben el nombre de «sanador» con la palabra griega *iatros*. Pero Apolo mismo recibía el nombre de Iatros: era uno de sus títulos favoritos. También en Roma, situada más al norte, se le conocía como «Apolo el sanador», especialmente en el caso de Apolo Oulios. Si se buscara en los antiguos diccionarios griegos, bajo la entrada «Oulios» se encontraría la explicación «Apolo, en su condición de sanador».

Así pues, en su condición de sanadores, esos hombres hacían lo mismo que Apolo, que era su dios; y ellos eran sus representantes en la tierra.

No es casualidad que los tres hombres llevaran el mismo nombre; tampoco lo es que Apolo Oulios tuviera sus centros de adoración en torno a las regiones costeras de Anatolia. De ahí venían los habitantes de Elea cuando abandonaron Focea rumbo a Occidente.

La adoración a Apolo había estado muy extendida en Focea. Pero esto es sólo parte de la cuestión. Hay muchas señales —las monedas, el diseño de los edificios, los detalles de su religión— que muestran con cuánta fe los eleatas siguieron los usos y costumbres de sus antepasados. En su historia de los foceos, Heródoto pone especial cuidado en describir el empeño que pusieron en salvar los objetos sagrados de los templos antes de huir de los persas, con intención de destacar que se llevaron consigo sus tradiciones religiosas cuando dejaron la costa de Asia en dirección a la actual Italia. El caso de Apolo demuestra cuánta razón tenía.

Y, además, está el nombre de estos hombres, Oulis. Las palabras llevan un sello, la marca de su pasado. Y lo llevan allá donde van. Fuera de Elea o en la esfera de influencia de Elea, ese nombre no se conoce en el Mediterráneo occidental, con una única excepción. Ese lugar se encuentra en la región de lo que ahora es Marsella: la otra gran colonia fundada por los foceos. Las pruebas cuentan su historia, no dejan lugar a dudas. El nombre de Oulis se llevó al sur de la Francia actual, igual que al sur de Italia, desde la ciudad madre de Focea.

Estas tres inscripciones de los hombres llamados Oulis se grabaron en piedra en torno a la época de Cristo. Pero los detalles son mucho más que una fantasía del desconocido grabador. Hacen referencia a una tradición que se remonta a mucho tiempo atrás.

El período de las inscripciones —años 280, 379, 446— parece larguísimo y, sin embargo, se corresponde con la realidad. Los tres sanadores formaban parte de una tradición que se remontaba a más de quinientos años atrás, a una época anterior incluso a la fundación de Elea por los Foccos.

En cuanto al punto de partida empleado para el cálculo de las fechas, las piezas del rompecabezas no tardaron en encajar para aclarar la duda. Pero antes había otros detalles que comprender, detalles que es fácil pasar por alto. Porque eran la clave de cosas que no conocemos ni podemos siquiera imaginar.

Lo primero que hace la diosa después de que Parménides llegue es tranquilizarlo y decirle que aquello que lo ha llevado hasta ella «no ha sido el hado funesto». Estas palabras, «hado funesto», tenían un sentido muy específico en griego clásico. Era una expresión habitual para referirse a la muerte.

Esta frase tranquilizadora no tendría sentido a menos que hubiera buenos motivos para suponer que lo llevaba la muerte hasta ella. La diosa dice, sin decirlo claramente, que uno sólo llega a donde él ha llegado si está muerto.

Así pues, eso es lo que Parménides ha hecho: ha recorrido la vía de la muerte mientras todavía está vivo, ha ido hasta donde van los muertos sin morirse. Para cualquier otro, el lugar al que ha llegado sería mortal.

Hay sólo un fragmento en la literatura griega que se acerca a la descripción de Parménides de esta bienvenida. Es un pasaje que describe el recibimiento que aguarda al gran héroe Heracles cuando regresa vivo del inframundo: la reina de los muertos lo saluda tan calurosamente como si fuera su hermano. En época de Parménides se entendía que la fuerza bruta y el valor no bastaban para llevar a un héroe hasta el mundo de los muertos. Tenía que saber lo que hacía, adónde iba; dónde estaba en relación con

los dioses. Tenía que haber sido iniciado en los misterios del inframundo.

Lo mismo sucede con Parménides. Justo al principio de su poema dice que es «un hombre que sabe». Hace ya tiempo que los estudiosos se han dado cuenta de que en griego clásico era una manera habitual de referirse a los iniciados, a los que saben cosas que otros ignoran y, por ese motivo, saben que pueden ir allí donde otros no querrían ir.

Y a ellos se les da la bienvenida, en el mundo de los muertos, con tanta amabilidad y calidez.

En el poema de Parménides hay muchos otros indicios de adónde va. Esas enormes puertas a las que llega están guardadas por la Justicia. Para los griegos, la Justicia era una diosa que tenía que vigilar todo lo que sucedía en el mundo. Pero cuando llegaba el momento de decir dónde vive, la respuesta más clara de los poetas griegos era que «comparte la morada con los dioses del inframundo».

Eso es sólo parte de la historia. Si olvidamos que Parménides procedía del sur de Italia, entonces todo se tuerce.

Él escribe sobre algo que está más allá del tiempo y el lugar; pero para comprenderlo hay que partir del tiempo y el lugar. Los lectores han estado siempre tan desconcertados por su poema, que, transformado éste en algo sin vida, ha desconcertado a todos. Y eso es porque no quieren verlo en su contexto natural, teniendo en cuenta las tradiciones que heredó Parménides y el lugar del que venía. Arránquese cualquier cosa de sus raíces y, por supuesto, carecerá de vida.

En el sur de Italia se han encontrado todo tipo de vasijas pintadas con figuras del inframundo. Ahí está la Justicia, junto con la reina de los muertos y el héroe que puede llegar hasta ella.

Algunas veces, el héroe es Orfeo. Orfeo, el mago que consiguió viajar gracias al poder de su canto. En Italia, Orfeo no era sólo una figura sentimental procedente de la mitología, sino mucho más. Era el eje de las tradiciones poéticas y místicas relacionadas con los infiernos, y Elea era un centro de estas tradiciones. Uno de los poemas órficos más antiguos describía cómo vive la Justicia con otros poderes de la ley cósmica en la entrada de una gran caverna: la caverna que es morada de la Noche.

Además, está el modo en que la diosa saluda a Parménides. Lo recibe «amablemente» —la palabra significa que lo acoge de manera «favorable», «amable», «cálida»— y le da la mano derecha. Nada era más importante que encontrar una bienvenida amable y favorable cuando uno descendía al mundo de los muertos. La alternativa era la aniquilación. Y allí, en el inframundo, la mano derecha indica aceptación, favor. La mano izquierda significa destrucción. Por este motivo los textos órficos se escribían sobre oro y eran enterrados con los iniciados en el sur de Italia, para recordarles cómo seguir por el camino derecho y asegurar que la reina de los muertos los recibía «amablemente». La palabra de los textos y la que emplea Parménides es la misma.

Y para esta gente, igual que en el caso de Heracles, todo consistía en encontrar su propio vínculo con lo divino. En eso consistía la iniciación: en averiguar de qué modo está uno relacionado con el

mundo de lo divino, de qué modo pertenece, de qué modo está uno en su terreno tanto aquí como allí. Equivalía a ser adoptado, a convertirse en hijo de los dioses. Para aquellas gentes, lo fundamental era estar preparado antes de morir, establecer la conexión entre este mundo y aquél. En caso contrario, es demasiado tarde.

Para la sabiduría, es una combinación perfecta ocultarse en la muerte. Todo el mundo huye de la muerte, de manera que todo el mundo huye de la sabiduría, excepto quienes están dispuestos a pagar el precio e ir contra la corriente.

El viaje de Parménides lo lleva justo en dirección contraria a todo lo que valoramos, lo aleja de la vida tal como la conocemos y lo conduce directamente hacia lo que más tememos. Lo aparta de la experiencia ordinaria, «el transitado sendero de los hombres».

Allí no hay gente, nada familiar, no hay pueblos, no hay ciudades, por mucho que cueste aceptarlo, por fácil que sea albergar el deseo de introducir algo de lo que ya conocemos en las cosas que él dice. Porque lo que describe son regiones que nos resultan totalmente desconocidas.

Más adelante, explica en el poema que la noche y la oscuridad equivalen a la ignorancia. Podría parecer sorprendente que Parménides viajara a las profundidades de la ignorancia en busca de sabiduría en lugar de ir hacia la luz. Pero, en griego, las palabras que significan «no saber» también quieren decir «desconocido»; lo mismo sucede con «ignorante» e «ignorado». La ignorancia, para Parménides, equivale a la ignorancia en la experiencia humana común, con todas sus limitaciones. Es ignorancia sencilla-

mente porque se ignora, la ignora la gente que huye de la muerte. Y en lo que todo el mundo ignora, ahí es donde está la sabiduría.

Morir antes de morir, dejar de vivir en la superficie de uno mismo: a eso se refiere Parménides. Exige un valor tremendo. El viaje que describe cambia el cuerpo; altera todas las células. En sentido mitológico, es el viaje del héroe, de los grandes héroes como Heracles u Orfeo. Y, sin embargo, para entender de qué se trata, tenemos que olvidar todos nuestros conceptos sobre lo que significa ser un héroe. En la Italia de la época de Parménides, la idea del héroe era mucho más profunda.

Al principio de su poema, Parménides menciona lo esencial para hacer el viaje: el anhelo, la pasión o el deseo. Lo llevan al lugar hacia el que se dirige, pero lo llevan «tan lejos como el anhelo alcanza». Por lo general, pensamos en los héroes como guerreros, luchadores. Y, sin embargo, lo que lleva a Parménides al lugar al que llega no es la fuerza de voluntad; no es la lucha o el esfuerzo. No tiene que hacer nada. Lo llevan, lo conducen directamente al lugar donde necesita ir. Y tampoco lo lleva el anhelo: la fuerza de su anhelo sólo determina hasta dónde puede llegar. Parece una afirmación obvia, pero es una de las cosas más difíciles de entender.

Nuestros anhelos pocas veces son gran cosa. Apenas consisten en ir de un deseo a otro; eso es todo. Nos dispersamos por todas partes buscando una cosa u otra: satisfacer nuestros deseos sin satisfacernos a nosotros mismos. Y nunca podemos estar satisfechos. Nuestro anhelo es tan profundo, tan inmenso, que en este mundo de apariencias nada puede soste-



nerlo o contenerlo. Así que, en lugar de ello, lo desguazamos, lo tiramos: queremos esto, luego lo otro, hasta que somos viejos y estamos agotados.

Parece fácil, todo el mundo lo hace. Pero es difícil huir del vacío que todos sentimos dentro, de la heroica tarea de encontrar sucedáneos para llenar el vacío.

Y la otra manera es muy fácil, pero parece difícil. Es sólo un asunto de saber dar la vuelta y hacer frente a nuestros deseos sin interferir en ellos ni hacer nada. Y esto va contra la tendencia de todas nuestras costumbres, porque se nos ha enseñado en muchos sentidos a escapar de nosotros mismos, a encontrar miles de buenas razones para desoír nuestros anhelos.

Algunas veces aparece como depresión, que nos aleja de todo aquello que creemos que queremos y nos hunde en la oscuridad de nosotros mismos. La voz es tan familiar que huimos de ella de todas las maneras que sabemos: cuanto más fuerte es la llamada, más lejos corremos. Tiene la capacidad de enloquecernos y, sin embargo, es muy inocente: es nuestra propia voz que nos llama. Lo raro es que el aspecto negativo no está en la depresión, sino en esa huida de la depresión. Y aquello a lo que tenemos miedo, en realidad, no es lo que nos da miedo.

Siempre queremos aprender del exterior, absorbiendo el conocimiento de los demás. Así es más seguro. El problema es que en este caso se trata siempre de un conocimiento ajeno. Ya tenemos todo lo que necesitamos saber en la oscuridad de nuestro interior. El anhelo es lo que nos da la vuelta hasta que encontramos el sol, la luna y las estrellas en nuestro interior.

Las doncellas que guían a Parménides en su viaje al inframundo son las hijas del Sol.

Parece extraño, una paradoja. Para nosotros, el sol está en lo alto, rodeado de luz, no tiene nada que ver con la oscuridad o la muerte. Pero eso no es así porque ahora seamos más sabios o porque hayamos conseguido dejar atrás el mundo del mito; eso sería tan fácil como dejar atrás nuestra propia muerte. El motivo de que nos suene extraño es porque hemos perdido todo contacto con el inframundo.

El inframundo no es sólo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece sólo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran todos los opuestos. En las raíces mismas de la mitología oriental y occidental se halla la idea de que el sol sale del inframundo y vuelve a él todas las noches. Pertenece al inframundo, allí es donde tiene su hogar, de ahí vienen sus hijos. La fuente de la luz mora en la oscuridad.

Todo esto se comprendía sin dificultad en la Italia meridional. Surgió toda una mitología italiana en torno a la figura del dios sol, llevado en su carro por los caballos que lo sacan del inframundo antes de volverlo a llevar de vuelta. También era así en Elea. Y, para algunos hombres y mujeres conocidos como pitagóricos —personas que se habían reunido en torno a Pitágoras cuando llegó al sur de Italia, procedente de Oriente—, las mismas ideas constituían una tradición básica. Estas personas estaban familiarizadas con las tradiciones órficas, acostumbradas a ellas. Heracles era su héroe.

Los pitagóricos tendían a vivir cerca de las regiones volcánicas. Para ellos tenía un significado es-

pecial ya que consideraban que el fuego volcánico era la luz de la más profunda oscuridad. Era el fuego del infierno, pero también el fuego del que deriva toda la luz que conocemos. Para ellos, la luz del sol, la luna y las estrellas eran sólo reflejos, retoños del fuego invisible del inframundo. Y entendían que no se puede subir sin bajar, no hay cielo sin pasar por el infierno. Para ellos el fuego del inframundo purificaba, transformaba, inmortalizaba. Todo formaba parte de un proceso sin atajos. Todo tenía que experimentarse, había que pasar por todo; y encontrar la claridad implicaba hacer frente a la más absoluta oscuridad.

Todo esto es mucho más que una cuestión de mitología. En teoría, creemos que cada amanecer trae consigo un nuevo día, pero en la práctica nunca vemos lo que eso significa. En lo más profundo, todos estamos de acuerdo en buscar la luz en la luz y evitar todo lo demás: rechazar la oscuridad, las profundidades. Aquellas gentes se dieron cuenta de que hay algo muy importante escondido en las profundidades. Para ellos no era sólo una cuestión de hacer frente a un poco de oscuridad en su interior, de sumergir los pies en sus sentimientos, remar en el estanque de sus emociones e intentar sacarlas a la luz del día. Se trataba de atravesar la oscuridad en dirección a lo que se encuentra al otro lado.

No es agradable vivir con semejante desafío, la simple perspectiva hace que nuestro pensamiento se sienta derrotado. Así pues, cuando Platón y sus seguidores tomaron estas ideas de los pitagóricos, amputaron hábilmente las ambigüedades: se centraron únicamente en lo cierto, lo bueno y lo hermoso

y eliminaron la necesidad del descenso. Ya ni siquiera nos damos cuenta de lo que sucedió.

Después los primeros cristianos hablaron de las «profundidades» de lo divino. La mayoría no tardaron en ser silenciados. Y también los místicos judíos hablaban de «descender» a lo divino; también los silenciaron. Es mucho más sencillo mantener lo divino en un lugar elevado, a distancia segura. El problema es que cuando se aparta a lo divino de las profundidades, perdemos nuestra propia profundidad, empezamos a contemplar con miedo las profundidades y terminamos debatiéndonos, huimos corriendo de nosotros mismos, intentamos salir adelante sin ayuda de nadie, rumbo al más allá.

Es imposible alcanzar la luz a costa de rechazar la oscuridad. La oscuridad nos hechiza; nos acosan nuestras propias profundidades. Pero el conocimiento del otro camino quedó para unos pocos herejes y autores de oráculos, y para los alquimistas.

En ese conocimiento no existe el dogma. Es demasiado sutil para ello. Ni siquiera es una cuestión de actitud, sino solamente de percepción: la percepción de que el lugar de la luz está en la oscuridad, la claridad está en la oscuridad, la oscuridad no puede rechazarse en nombre de la luz porque todo contiene a su opuesto.

Por este motivo, el viaje de Parménides lo conduce precisamente al punto en que se encuentran todos los opuestos; el punto de donde proceden tanto el Día como la Noche, el lugar mítico donde el cielo y la tierra tienen su origen. Y por este motivo describe las puertas a las que llega diciendo que tienen su umbral en el Tártaro pero «se elevan hasta los cielos». Están allí donde se encuentran lo más alto y lo

más bajo, exactamente en el mismo punto donde poetas anteriores habían descrito a Atlas con los pies en el mundo inferior sosteniendo los cielos con la cabeza y las manos.

Ese es el lugar que da acceso a las profundidades y también al mundo superior. Podemos subir y podemos bajar. Es un punto en el eje del universo: el eje que une lo que está arriba y lo que está abajo. Pero, primero, antes de poder ascender hay que bajar, hay que morir antes de renacer. Para llegar allí, donde toda dirección es válida y todo se funde con su opuesto, hay que bajar a la oscuridad, al mundo de la muerte de donde proceden el Día y la Noche.

La diosa, después de darle la bienvenida, lo primero que hace es llamar a Parménides «joven»; en griego la palabra es *kouros*. Un *kouros* es un hombre joven, un chico, un hijo o un niño.

Algunos estudiosos dicen que ésa es la manera de Parménides de presentarse como individuo menor de treinta años. Otros dicen que es la manera que tiene la diosa de enfrentarlo a su falta de sabiduría y experiencia. La verdad es mucho más sutil.

*Kouros* es una palabra antigua, más incluso que la lengua griega. Con frecuencia se empleaba como tratamiento honorífico, pero nunca era una expresión de desprecio. Cuando los grandes poetas anteriores a Parménides utilizaban este término, era siempre para transmitir un sentido de nobleza. El *kouros*, más que ningún otro, era el héroe.

En cuanto a la edad física, podía referirse a alguien menor de treinta años. Pero en la práctica, la palabra

tenía un sentido mucho más amplio. Un *kouros* era el hombre de cualquier edad que todavía veía la vida como un desafío, que se enfrentaba a ella con todo su vigor y pasión, que todavía no se había retirado para ceder el paso a sus hijos. La palabra indicaba la calidad de un hombre, no su edad.

Estaba también estrechamente relacionada con la iniciación. El *kouros* se encuentra en la frontera entre el mundo de lo humano y el mundo de lo divino; tiene acceso a ambos, ambos lo aman y reconocen. Sólo como *kouros* los iniciados pueden superar la prueba del viaje al más allá, tal como hace Parménides.

El *kouros* tiene mucho en común con el mundo de lo divino. A su manera, ambos son atemporales, el paso del tiempo no los altera. Cuando Heracles muere y se convierte en inmortal, se lo describe como *kouros* ascendiendo de la pira funeraria. Y la imagen del *kouros* anónimo frente a la diosa anónima, igual que Parménides, era frecuente en los misterios iniciáticos.

Muchas veces era esencial contar con un *kouros* para tener acceso al mundo de los dioses. Era necesario para la profecía, para recibir oráculos, para el proceso mágico de acostarse en un lugar determinado durante la noche para recibir mensajes de los dioses a través de los sueños. Era necesario por su sensibilidad, su capacidad para distanciarse de los pensamientos humanos habituales; porque no intentaría interferir de manera consciente o inconsciente en lo que oía y recibía. Una persona mayor podía desempeñar el papel de *kouros*, pero en ese caso tenía que tener la inocencia y pureza de un niño.

Entrar en contacto con lo eterno no deja igual a nadie, aunque pueda parecerlo externamente. Te arrebató el pasado. Por este motivo el iniciado pierde su vida anterior y se le da, en su lugar, un «segundo destino»: vuelve a nacer, adoptado por los dioses. Y el bravo héroe se convierte en un niño.

Las esculturas y pinturas italianas lo cuentan todo: el gran héroe Heracles como hombre barbudo queda reducido al papel de un niño, los iniciados tienen el cuerpo de una criatura recién nacida pero el rostro de hombres y mujeres ancianos.

El héroe no se limita a sostener en la mano el mapa mítico que deberán seguir los colonizadores. También sostiene el mapa de los iniciados, y éste es el mapa de la inmortalidad. Este retroceso al estado de un niño no tiene nada que ver con la edad física. Y no tiene nada que ver tampoco con la inmadurez. No se trata de un estado de ingenuidad del que sea necesario salir.

Por el contrario, es la única madurez verdadera que existe: la madurez de esforzarse por ir más allá del mundo físico y descubrir que también es posible encontrarse como en casa en otro sitio.

En cuanto a la inmadurez, eso es lo que tenemos cuando envejecemos y nos sentimos vacíos porque hemos dejado escapar las oportunidades que nos ofrece siempre la vida para establecer un contacto consciente con lo eterno.

Para los griegos, el mundo de lo divino era el mundo del *kourotrophos*, «el que cuida al *kouros*». Era un tratamiento común para sus diosas y dioses.

El *kourotrophos* cuida de los chicos y chicas jóvenes, los guía y sostiene como un padre humano no podría hacerlo. Pero la relación es completamente distinta de las relaciones humanas de dependencia. Es algo más paradójico. Porque el mundo de los dioses no sólo contiene el alimento que los chicos y chicas necesitan. También contiene los aspectos más esenciales de sí mismos.

El *kouros* no sólo es una figura humana. Es sólo uno de sus aspectos. También es un dios, la imagen exacta del *kouros* humano en el mundo de lo divino; y el dios más importante de todos para un *kouros* humano era Apolo. Apolo era el *kouros* divino y el dios del *kouros*. Era su modelo, su imagen inmortal y su encarnación.

Y allí, en el mundo de los dioses, el *kouros* humano también tiene su contrapartida femenina: las *kourai* divinas, mujeres o doncellas inmortales. Son jóvenes como él, pero, en su condición de diosas, también tienen función de *kourotrophos*, el papel de protector y guía del héroe.

Lo primero que se le dice a Parménides cuando llega al inframundo es: «Seas bienvenido, joven, compañero de inmortales aurigas». Pero a la gente no le importa mucho lo que se le dice, de manera que traduce. «Seas bienvenido, joven, acompañado de inmortales aurigas».

Parecería más sencillo que la diosa dijera esto último. Y, sin embargo, también es una mala interpretación del sentido de una palabra que en griego siempre tiene significado de «pareja», de relación inseparable, de intimidad, de lazo duradero que sostiene sin fin. En términos humanos, puede ser el lazo



entre hermanos y hermanas, pero, sobre todo, alude a la intimidad de la unión entre esposo y esposa.

Así pues, Parménides está contando qué lazo lo une a las aurigas que lo llevaron al inframundo, las aurigas a las que, desde el principio, se refiere como *kourai*: mujeres jóvenes, doncellas, hijas del Sol.

Parménides llega como *kouros* junto con las *kourai*, y no podría ser de otra manera. Llega a un lugar en el que todo se une a su contrario: la tierra y los cielos, la noche y el día, la luz y la oscuridad, pero también el hombre y la mujer, la mortalidad y la inmortalidad, la muerte y la juventud. Por ello, el hecho de que sus compañeras sean hijas del Sol, seres de luz que se sienten a sus anchas en la oscuridad, es sumamente apropiado. Más tarde, Parménides explica de qué manera, tomando como punto de referencia la ilusión en que vivimos, los seres humanos son en su origen seres solares, hijos del sol.

Para nosotros, la muerte parece la nada, un momento en que tenemos que dejarlo todo atrás. Pero también es una plenitud que apenas puede concebirse, cuando todo entra en contacto con todo y nada se pierde. Y, sin embargo, para saber esto, uno debe ser capaz de ser consciente en el mundo de los muertos.

Con frecuencia las palabras sólo son palabras. Otras veces, no: algunas veces poseen la capacidad de abrir todo un mundo, dar realidad a cosas que siempre han estado suspendidas en el horizonte de nuestra conciencia, fuera de nuestro alcance.

Las tres inscripciones en griego que Sestieri descubrió en Elea mencionan una palabra que no se ha encontrado en ningún otro lugar del mundo. Sólo se había encontrado antes en una ocasión. Un abogado italiano, investigador curioso, la encontró un día escrita, en su forma latina, en una piedra de Elea y lo publicó como divertimento en 1832. Y no mucho después de los tres descubrimientos de Sestieri se encontraron tallados en una gran pieza de mármol los restos semiborrados de otra inscripción latina con la misma palabra. El texto estaba tan fragmentado y borrado que era casi la única palabra que se podía leer.

Por lo demás, no se vuelve a ver en toda la literatura griega ni latina. La palabra es *phôlarchos*.

La palabra bien puede ser única, desconocida fuera de Elea, lo que no quiere decir que no se entienda. Pero los estudiosos son seres extraños y, cuando se encuentran con nuevas pruebas, prefieren sumar uno y uno y obtener uno y medio; después pasan años discutiendo sobre lo que le pasó a la mi-

tad que falta. La mitad que falta es la capacidad de mirar y escuchar, de seguir las pruebas hasta donde vayan, por desconocidas que resulten.

*Phôlarchos* es una combinación de dos palabras, *phôleos* y *archos*. *Archos* significa señor, jefe, la persona que dirige. Pero la parte inusual es la primera.

Un *phôleos* es la guarida en donde se esconden los animales, un cubil. Muchas veces se trata de una caverna. Todos los otros sentidos de la palabra derivan de éste. Los diccionarios de griego clásico dicen que, algunas veces, podría usarse, tal como era de esperar, para referirse a «guaridas» donde se desarrolla actividad humana. Pero eso es poco más que jerga coloquial: no tiene la menor importancia en relación con los títulos de las inscripciones talladas.

También dicen que podría utilizarse como nombre de lugares especiales en una casa o un templo, puntos de encuentro de grupos religiosos. Eso parece mucho más adecuado, pero no basta. El problema reside en que estos diccionarios se compilaron en una época en la que la lengua casi se estaba muriendo. Con frecuencia la gente que los escribía se limitaba a adivinar, a avanzar a tientas. En este aspecto, no hay respuestas, sólo indicios.

En toda la historia de la lengua griega, desde los primeros tiempos al habla actual, *phôleos* siempre tiene el mismo significado básico: es un lugar en el que se refugian los animales, donde se quedan agazapados, quietos, casi sin respirar. Allí duermen, permanecen en un estado similar al sueño o hibernan.

Por este motivo, las expresiones como «estar en una guarida» o «yacer en una guarida» —*phôleia* y *phôleuein* eran las palabras en griego antiguo— llegaron a significar «encontrarse en un estado de muerte aparente». Podían utilizarse para describir a una mujer del sur de Anatolia que se sumía en estados de hibernación que duraban meses. Sólo se sabía que estaba viva porque respiraba. Y los primeros médicos utilizaban estas palabras para describir el estado de muerte aparente cuando el pulso es tan débil que apenas se encuentra.

Así pues, los hombres llamados *phôlarchos* que aparecen mencionados en esas inscripciones de Elea estaban encargados de la guarida, de un lugar de muerte aparente. Eso no tiene mucho sentido, ni siquiera parece que merezca la pena intentar dársele; pero sí lo tiene. Y no hace falta mirar muy lejos para ver qué quiere decir. La respuesta está en las inscripciones mismas.

Estos hombres llamados *phôlarchos* eran sanadores, y la curación, en el mundo clásico, tenía mucho que ver con los estados de muerte aparente. Todo estaba ligado con una palabra de toscas resonancias: incubación.

Incubar es, simplemente, yacer en un lugar. Pero la palabra tenía un significado muy especial. Antes de que se creara lo que ahora se conoce como medicina «racional» en Occidente, la curación estaba siempre relacionada con lo divino. Si la gente estaba enferma, era normal ir a los santuarios de los dioses o de los grandes seres que antes habían sido humanos pero ahora eran algo más: los héroes. Y acostarse allí.

La gente se acostaba en un recinto cerrado, que muchas veces era una caverna. Y se quedaba dormida y soñaba o bien entraba en un estado que, según las descripciones, no era sueño ni vigilia, hasta que terminaba por tener una visión: algunas veces la visión o el sueño los enfrentaba con el dios, la diosa o el héroe, y así se producía la curación. En aquellos tiempos la gente se curaba así.

Lo importante era no hacer nada. El momento culminante se producía cuando el enfermo no se debatía ni hacía ningún esfuerzo, sólo tenía que rendirse a su condición. Se acostaba como si estuviera muerto: aguardaba sin comer ni moverse, algunas veces durante varios días seguidos. Y se aguardaba a que la curación llegara de otro lugar, de otro nivel de conciencia y de existencia.

Pero esto no quiere decir que se dejara solo al enfermo, ya que había personas encargadas del lugar, sacerdotes que comprendían el funcionamiento del proceso y sabían supervisarlos, que sabían cómo ayudar al yaciente a comprender lo que necesitaba saber sin que ello interfiriera en el proceso mismo.

Todavía tenemos sacerdotes, pero ahora pertenecen a una religión distinta. Bajo la superficie de la retórica y la persuasión, no hay gran diferencia entre la ciencia moderna y la antigua magia. Pero como ya no sabemos cómo encontrar el acceso a lo que está más allá de nuestra conciencia diurna, tenemos que tomar anestésicos y drogas. Y como ya no comprendemos a los poderes que nos superan, se nos niega el significado de nuestro sufrimiento. De esta manera, sufrimos como cargas, morimos como estadísticas.

Las semejanzas entre yacer en una guarida como un animal y yacer en un santuario para incubar son obvias y no hace falta especular si los griegos las percibían: sabemos que sí.

Hace dos mil años, un hombre llamado Estrabón escribió un párrafo describiendo el paisaje de la Anatolia occidental. Hablaba de una zona situada al sur de Focea, en una región llamada Caria, donde él había vivido y estudiado.

Y en el párrafo describe una famosa caverna de la zona conocida con el nombre de *caronium* o entrada al inframundo. Junto a ella había un templo dedicado a los dioses del inframundo: a Plutón —uno de los nombres de Hades— y a su mujer Perséfone, a la que con frecuencia se aludía como «la doncella». En griego era costumbre no mencionar por su nombre a las divinidades de los infiernos.

En el camino que lleva de Trales a Nisa existe un pueblo que pertenece a la gente de Nisa. Y allí, no lejos de la ciudad de Acaraca, se encuentra el *plutonium*, la entrada a los infiernos. Hay allí un lugar sagrado, muy bien preparado, y un templo a Plutón y a la Doncella. Y el *caronium* es una caverna situada justo encima del lugar. Éste es extraordinario. Dicen que la gente que enferma y está dispuesta a someterse a los métodos de sanación que ofrecen esas dos divinidades va allí y vive durante un tiempo en el pueblo junto con los más experimentados sacerdotes. Y estos sacerdotes se acuestan y duermen en la cueva para el bien de los enfermos, y luego les prescriben tratamientos basados en los sueños que reciben. Estos mismos hombres son los que invocan el poder sanador de los dioses.

Pero con frecuencia conducen a los enfermos mismos a la cueva, los colocan y los dejan allí en total quietud (*bêsychia*), sin comida durante varios días, como si fueran animales en su guarida (*phôleos*). Y algunas veces quienes están enfermos tienen sus propios sueños, sueños que toman muy en serio. Y, sin embargo, todavía entonces confían en que los otros, como sacerdotes, desempeñen el papel de guías y consejeros y los introduzcan en los misterios. Para cualquier otra persona el lugar es un territorio prohibido y mortal.

Todos los detalles del relato tienen su importancia. Pero basta con tomar nota de la incubación en una caverna, de los sueños, del estado de total inmovilidad, y del hecho de que en esa caverna de Caria se describe a los enfermos yaciendo durante días seguidos «como animales en una guarida».

Y hay sacerdotes que los guían durante el proceso; muchas veces se quedan en un segundo plano, pero siempre supervisan con firmeza: son los amos de los sueños, señores de la guarida.

En Elea, los hombres llamados *phôlarchos* estaban relacionados con Apolo. Aquí, en la caverna situada junto al camino, en Caria, no se menciona a Apolo, pero no está muy lejos.

Si hace miles de años se seguía la vía que se adentraba en el continente, se llegaba a una ciudad llamada Hierápolis y a otro *plutonium*, otra entrada a los infiernos. Allí las prácticas religiosas eran casi idénticas a las del *plutonium* descrito por Estrabón. Y allí, en Hierápolis, encima de la caverna, había un

templo de Apolo: un Apolo anatolio, dios del sol.

Es perfectamente comprensible, ya que Apolo no sólo era dios de la curación: era también dios de la incubación. En Hierápolis, la gente dormía en el santuario durante la noche para tener sueños. Y en los mayores centros de incubación de Italia, Grecia o Anatolia, siempre estaba Apolo. Si no como dios principal, en un lugar secundario.

Con frecuencia, estos centros eran santuarios de Asclepio o de los héroes. Los héroes, por lo general, eran considerados hijos de Apolo, y ése era el caso de Asclepio. Sabía curar gracias a su padre, y la mayoría de sus centros de incubación habían sido en otro momento centros de adoración a Apolo. Incluso después de que Asclepio se convirtiera en el dios griego más famoso relacionado con la incubación, siguió compartiendo con Apolo sus santuarios, así como los honores que le dedicaba la gente.

Y así es, más o menos, como fueron las cosas hasta el final del mundo antiguo. Cuando los magos de los siglos posteriores a Cristo quisieron experimentar las revelaciones o recibir conocimientos a través de los sueños, Apolo fue el dios invocado a través de la incubación en la oscuridad de la noche.

Guardidas e incubación, Apolo y la incubación... casi todos los vínculos están presentes para explicar por qué aquellos sanadores eleáticos, sacerdotes de Apolo, recibían el nombre de señores de una caverna. Casi todos, pero no todos.



Istria, antigua colonia griega a orillas del Mar Negro, en la desembocadura del Danubio, cerca de la actual frontera entre Rumania y Ucrania: parece muy lejos de Elea, pero la historia tiene sus propias pautas de flujo e interacción.

Los foceos conocían bien el Mar Negro, allí crearon colonias de la mano de los más destacados colonizadores de la región, los ciudadanos de Mileto, la ciudad griega más famosa de la antigua Caria, e Istria se fundó desde allí.

Uno de los mayores centros de adoración a Apolo Oulios estaba en Mileto. Los foceos estaban bien informados del modo en que los milesios adoraban a Apolo: una de las colonias del Mar Negro que ambas ciudades ayudaron a fundar se llamó Apolonia en su honor. Y, precisamente, debido a su importancia en Mileto, Apolo el sanador también fue adorado en Istria.

En Istria, una familia de sacerdotes estaba dedicada a servir a Apolo el sanador de generación en generación. Y allí, en la zona sagrada del templo, se encontraron dos palabras talladas en una placa de mármol. Las palabras eran Apolo *phôleutêrios*.

Los arqueólogos han investigado sobre el posible significado de este epíteto. El hombre que descubrió la inscripción se limitó a decir: «confieso que no tengo la menor idea». Otros fueron más perseverantes: han intentado darle el sentido de «Apolo el que esconde» en el sentido de «Apolo que protege del mal». Pero esto es imposible, los griegos no expresarían así esta idea. Sólo puede significar una cosa: «Apolo el que esconde en una guarida», el epíteto que le correspondía como dios de la incubación, el dios de la muerte aparente.

Apolo el sanador como *phôlentêrios* en Istria, sacerdotes de Apolo el sanador como *phôlarchos* en Elea: entre los dos títulos hay una relación obvia, fruto de la misma tradición. Apolo era el dios de quien yace como un animal en una guarida. Y como sus representantes humanos, los sanadores eleáticos eran Señores de la Guarida.

Estas eran ideas antiguas, prácticas arcaicas que tenían su origen en Asia occidental y especialmente en Caria. Porque el origen anatolio del nombre *phôlarchos* lo demuestra Istria, de la misma manera que el origen anatolio del nombre Oulis lo demuestra Marsella. Ambas palabras pertenecían a las tradiciones que los focéos llevaron consigo a Italia cuando abandonaron las costas de Asia camino de Occidente.

Las piezas empezaban a encajar.

## APOLO

Estas tradiciones vinculaban a Apolo con la incubación, las cavernas y los lugares oscuros: no tienen nada que ver con el Apolo al que estamos acostumbrados.

Actualmente, se considera que Apolo es la encarnación divina de la razón y la racionalidad, como si un dios pudiera ser razonable en el sentido que le damos a la palabra. La historia de cómo este concepto sustituyó a la conciencia de las cosas que Apolo solía tener es absurda, de la manera que acostumbran a serlo estas historias. Se remonta a mucho tiempo atrás, y la historia todavía no ha terminado. Se han hecho intentos de racionalizar a Asclepio, pero nunca han durado mucho. La racionalización de Apolo sigue en marcha.

Habitualmente se lo ha descrito como el más griego de todos los dioses: una imagen perfecta del espíritu griego clásico, todo claridad y luminosidad.

Pero no era nada claro. Por encima de todo, era dios de los oráculos y la profecía, y los oráculos que daba eran en forma de acertijos, llenos de ambigüedades y trampas. Precisamente, quienes creían que todo era claro y luminoso terminaban confusos.

Con frecuencia se lo asocia con la música y las canciones animadas. Y, sin embargo, especialmente en Anatolia, tenía una vertiente muy distinta. Allí se cantaban en su honor canciones llenas de palabras

extrañas, cantadas en una lengua de conjuros que nadie podía entender. Y su profeta decía sus oráculos arrastrando la voz, en estado de trance: oráculos llenos de repeticiones y acertijos, expresados en una poesía que en algunas ocasiones apenas parecía poesía en absoluto. Porque Apolo era un dios que se desenvolvía en otro nivel de conciencia, con unas normas y una lógica propias.

Algunas veces se dice que el hecho de que los magos, durante los siglos posteriores a Cristo, invocaran a Apolo mediante la incubación, en plena noche, era una muestra de que su resplandor había desaparecido, junto con la famosa luminosidad del mundo clásico.

De hecho, Apolo siempre estuvo asociado con la oscuridad y la noche. En Roma, donde los colonos griegos introdujeron la adoración a Apolo el sanador, el mejor momento para la incubación en su templo era en plena noche. Y en Anatolia había antiguas tradiciones en los templos que implicaban encerrar a la sacerdotisa con su dios por la noche. Cuando al día siguiente salía, podía decir profecías gracias a su unión mística con él.

Y desde el principio, Apolo estuvo relacionado no sólo con la noche sino también con las cavernas y lugares oscuros, con los infiernos y la muerte. Por este motivo, en la ciudad anatolia de Hierápolis, el templo de Apolo estaba situado encima de la caverna que llevaba a los infiernos. Y por este motivo, en otros famosos centros de oráculos de Anatolia sus templos también estaban construidos de la misma manera: sobre una caverna que daba acceso a los infiernos, en la que entraban su sacerdote y los iniciados en lo más oscuro de la noche.

Cuando la gente intentó convertir a Apolo en algo razonable, filosóficamente aceptable, se limitó a mirar la superficie y pasar por alto lo que estaba debajo.

Fue también en Anatolia donde llegó a asociarse estrechamente a Apolo con el sol.

En realidad, sus vínculos con el sol se remontan a un pasado lejano. Pero las declaraciones formales de los griegos identificando el sol con Apolo empezaron a aparecer en determinada época, que coincidió con la vida de Parménides. Y lo importante de estas declaraciones es el modo en que indican que la identificación era esotérica, un asunto sólo para iniciados, para la gente familiarizada con «los nombres que no se pronuncian de los dioses».

Ahora es muy fácil dar por hecho que Apolo y el sol están relacionados con el brillo y la luz. Pero eso supone olvidar el sitio donde el sol se encuentra en su terreno: en la oscuridad del inframundo. Y supone también pasar por alto lo que dicen, en realidad, estas afirmaciones sobre el sol y Apolo.

Una de ellas resulta ser, en la literatura clásica, la referencia más antigua al descenso de Orfeo al inframundo. Explica el modo en que Orfeo llegó a ser tan devoto de Apolo. La tradición lo convirtió en sacerdote y profeta de Apolo, algunas veces incluso en su hijo. Pero este relato dice que sólo después de viajar al mundo de los muertos y «porque vio las cosas que allí hay que ver tal como son», comprendió por qué el sol es el mayor de todos los dioses y es idéntico a Apolo. El relato sigue contando que acostumbraba a levantarse de noche y subir a una montaña para poder ver a su dios al amanecer.

Existía también un famoso poema órfico, escrito por un pitagórico del sur de Italia, pero apenas han quedado restos de él. Presentaba a Orfeo viajando al inframundo desde el emplazamiento de un oráculo de los sueños, junto a un cráter volcánico. En otras palabras, descendía en otro estado de conciencia, en una especie de sueño, utilizando la técnica de la incubación.

El poema lo describía haciendo un gran descubrimiento que trajo consigo de regreso al mundo de los vivos: que Apolo comparte sus poderes oraculares con la Noche.

Sabemos menos de ese poema que sobre la respuesta que provocó en las autoridades religiosas siglos más tarde. Se burlaron de Orfeo por su sabiduría imaginaria, lo atacaron por difundir «ideas falsas» por el mundo. Y, además, un famoso escritor, Plutarco —un buen hombre, un buen platónico, con buenas fuentes de información sobre las ideas generalmente aceptadas en Delfos en su época—, definió con claridad la posición oficial: «Apolo y la Noche no tienen nada en común».

Y, para la mayoría de la gente, así fue a partir de aquel momento. La experiencia de otro mundo a través de la incubación tiene poco valor en cuanto se empieza a depositar toda la confianza en el poder aparente de la razón.

La afirmación más mítica de todas sobre la relación de Apolo con el inframundo es también la más sencilla. Y no es casualidad que ésta, también, pertenezca a las tradiciones que rodean a la figura de

Orfeo, el mismo Orfeo que empleaba los conjuros mágicos de Apolo para abrirse camino y descender hasta la reina de los muertos.

Según un poema órfico, Apolo y Perséfone se acostaron juntos, hicieron el amor. La tradición encaja en todos los sentidos. Porque casi nunca se señala que los poderes sanadores de Apolo y su hijo Asclepio los llevaron a una íntima relación con la muerte. Curar es conocer los límites de la curación y también lo que está más allá. En último término, no puede haber sanación auténtica sin la capacidad de hacer frente a la muerte misma.

Apolo es un dios de la sanación, pero también es letal. La reina de los muertos es la encarnación de la muerte; y, sin embargo, se decía que el toque de su mano curaba. En su calidad de opuestos, intercambiaron los papeles, uno con otro y consigo mismos.

Esto explica por qué, en Caria, cualquiera de ellos podía ser el dios de los lugares de incubación, a los que acudía la gente para yacer en la más absoluta inmovilidad, como animales en su guarida. La inmovilidad es la propia de la muerte, pero así es como se produce la curación.

Y explica también por qué un modelo extraño se repite en las descripciones de las figuras heroicas asociadas con Apolo. Los mismos sacerdotes y criados de Apolo tienen vínculos estrechísimos con el culto y la adoración de Perséfone.

## DIOSA

Parménides no dice quién es ella.

Al principio de su poema, describe cómo lo llevan por el «camino de la divinidad» y, cuando se lee el original griego, aparece una leve insinuación de que se trata de una divinidad femenina, la más leve sugerencia, eso es todo. Sería incluso difícil explicar de qué manera Parménides usaba la ambigüedad del lenguaje para decir y no decir al mismo tiempo. Pero así escribía Parménides.

Y cuando, por fin, la encuentra, se limita a llamarla «diosa». Se han dado las más extrañas explicaciones de por qué es así, todo tipo de aclaraciones sobre quién es. Algunos afirman que Parménides no da su nombre porque, en realidad, no es una diosa, sino una abstracción filosófica. Otros dicen que tiene que ser la Justicia; o que es el Día o la Noche.

Pero no es ninguna de estas cosas. La Justicia es su guardiana y, cuando, en el poema, la diosa habla del Día y de la Noche dice que son dos opuestos ilusorios en un mundo de engaño. Nadie habla así de sí mismo.

Es una situación muy vieja, que se repite una y otra vez cuando examinamos nuestra historia. Tenemos delante las respuestas a nuestras preguntas, pero preferimos mirar hacia otro lado, hacia cualquier lado.



Parménides ha llegado al inframundo, hasta la diosa que vive en los reinos de los muertos. Los griegos la llamaban Perséfone.

Parménides llega a su morada, que se encuentra tras las puertas de la Noche y el Día, junto al inmenso abismo del Tártaro y las moradas de la Noche. Los grandes poetas griegos conocían muy bien el nombre de la diosa que mora en los infiernos. Al otro lado de las puertas que usan la Noche y el Día, junto al abismo del Tártaro y las moradas de la Noche está el mundo de Hades y su mujer: Perséfone.

La diosa que da una bienvenida tan calurosa a Heracles, cuando éste desciende como iniciado a los infiernos, es Perséfone. Y en las representaciones de ésta, hechas durante la vida de Parménides, se puede ver exactamente cómo lo saluda. Da la bienvenida a Heracles a su morada extendiendo la mano derecha y ofreciéndosela.

Cuando Orfeo utiliza los conjuros de Apolo para abrirse paso hasta el mundo de los muertos, la encuentra a ella. En las vasijas del sur de Italia en las que aparece la reina de los muertos saludándolo mientras la figura de la Justicia permanece en un segundo plano, es Perséfone quien lo saluda. Y en los textos órficos escritos sobre oro para los iniciados, la diosa que se espera que los reciba «amablemente», como la diosa de Parménides, es Perséfone.

El que Parménides no mencione su nombre podría parecer un obstáculo para comprender quién es. Y, sin embargo, no es así.

Había buenos motivos para no mencionar a los dioses o a las diosas por su nombre. En Atenas, «la diosa» era Atenea. Todo el mundo sabía quién era. Estaba muy claro por el contexto: no había ambigüedad ni riesgo de confusión.

Pero éste es sólo un aspecto menor del asunto. Para los griegos, y no sólo para los griegos, un nombre era poder. El nombre de un dios es el poder del dios. No se invoca una divinidad en vano. Y existía también la sensación de que el poder divino es una inmensidad —o una cercanía— que escapa a los límites de cualquier nombre concebible.

Esto se aplicaba, sobre todo, a los dioses de los infiernos. La gente no hablaba de ellos, su naturaleza es un misterio.

Es una cosa extraña porque cuanto más se habla de ellos, menos se dice. Pertenecen a otra dimensión, no a ésta, y lo que aquí es silencio, allí es lenguaje. Aquí sus palabras son sólo un oráculo o un acertijo, y aquí su sonrisa parece triste.

Es posible entrar en esta dimensión, pasar por la muerte mientras se está vivo. Pero después no se habla mucho. Lo que se ve está envuelto en un sudario de silencio. Algunas cosas no deben decirse. Y cuando se habla, las palabras son distintas porque vienen de la muerte, como chispas que tienen su origen en el fuego. Además, lo que se dice tiene cierto poder, pero no se debe a que las palabras signifiquen algo más o señalen hacia algún sitio. Tiene poder porque contienen en su interior su significado y su sentido.

Era normal no dar nombre a los dioses o diosas de los infiernos, en mayor medida que a otras divi-

nidades. Así pues, el silencio era deliberado. Se aceptaba cualquier riesgo de confusión como parte del misterio; la ambigüedad era inevitable. Las cosas se dejaban oscuras de la misma manera que Parménides no aclara la identidad de su diosa.

Y en todo el mundo griego existía una divinidad concreta a la que nunca se le daba nombre, pero sobre todo en el sur de Italia y en las regiones del entorno de Elea. En el lenguaje común, en la poesía, en las afirmaciones de los oráculos, era normal referirse a la diosa de los muertos llamándola simplemente «la diosa».

Incluso cuando en la misma ciudad se adoraba a otras diosas importantes y era fácil confundirse, Perséfone seguía recibiendo el nombre de «la diosa». Con eso bastaba.

Así pues, no sólo queda claro de qué diosa se trata a partir de los detalles del viaje de Parménides: también queda claro, precisamente, por la falta de claridad.

Perséfone era una divinidad importante en Elea.

Los centros dedicados a la adoración de Perséfone no tenían por qué llamar la atención. No se hablaba de ellos a gritos; otras divinidades se ocupaban de las actividades diarias de las ciudades y poblaciones, de su existencia exterior y política.

La adoración de Perséfone estaba, sobre todo, en manos de mujeres. Y las mujeres apenas escribían. Algunas veces, los templos erigidos en su honor y en el de su madre, Deméter, no se mencionan en ningún documento o crónica del mundo clásico. Nadie

sabe nada de su existencia hasta que se encuentran restos en algún lugar, dentro de alguna población famosa o en sus proximidades.

Hace más de doscientos años, en el s. XVIII, un barón del sur de Italia encontró una inscripción antigua en un terreno que resultó ser el emplazamiento de la antigua Elea. Se lo llevó a su casa: «che tengo in mia casa». La inscripción estaba escrita en latín, con palabras griegas sueltas dispersas alrededor. Describía una dedicatoria formal de la gente de la ciudad a Perséfone.

En el s. XIX los grandes eruditos de la Europa occidental no fueron capaces de dar con la inscripción. En su opinión, las palabras griegas mezcladas con el latín eran prueba de que se trataba de una falsificación, de manera que rechazaron al barón como falsificador o mentiroso. No era ninguna de las dos cosas.

A lo largo del tiempo, el idioma que acostumbraban a usar los habitantes de Elea había ido cambiando del griego al latín; pero, a pesar de ello, siguieron usando palabras griegas en sus inscripciones latinas. De acuerdo con los criterios modernos, eran personas tremendamente conservadoras, como en tantos otros asentamientos griegos en Italia. Sentían un gran apego por sus antiguas palabras y tradiciones.

También empezaron a emerger otras señales de la importancia de Perséfone en Elea. Se encontró un bloque de piedra grabado con una dedicatoria: sólo su nombre y el de su esposo tallados en griego en la piedra. Y se excavó una zona consagrada a la adoración que Perséfone compartía con su madre, Deméter, en un campo situado a medio camino entre

Elea-Velia y Posidonia –ciudad inmersa en la adoración de Perséfone–, la misma Posidonia de donde procedía el desconocido que en una ocasión explicara a los foceos cómo debían interpretar el oráculo de Apolo.

Y, además, existe un testimonio que se ha conocido durante siglos: el de Roma. Hace dos mil años, los escritores romanos describieron el gran templo que se había erigido en honor de Deméter y Perséfone en una época anterior a la suya, cuando Parménides todavía era joven. Indicaron con orgullo el hecho de que el templo se había diseñado siguiendo los modelos griegos. Y explicaron que, desde el principio, lo custodiaron unas sacerdotisas griegas dedicadas a las diosas y formadas especialmente para aquella tarea y a las que, generación tras generación, enviaban a Roma desde Elea.

Sucedió lo mismo que con las inscripciones de los sanadores llamados Oulis, los sacerdotes de Apolo: las pruebas posteriores apuntaban a tradiciones más tempranas, de las que los separaban quinientos años. El templo se había construido al principio del s. V a. de J.C., cuando la sociedad romana en expansión era extremadamente abierta a las tradiciones religiosas de los viajeros y vecinos griegos. Pero estaba especialmente abierta a un grupo de griegos en particular con el que los romanos se alegraban de tratar: los exploradores y colonos de Focea. La gente de Focea –y luego la de Elea y Marsella– era poderosa en una época en que Roma todavía era muy joven.

Estos escritores romanos tenían razón. Cuando se miran los testimonios de Roma, de Elea y también de Focea, éstos no sólo muestran que la adoración de

Perséfone y de Deméter se llevó a Roma en los primeros tiempos de la existencia de Elea; también indican que era la misma adoración que los foceos habían practicado en otros tiempos en Anatolia y después llevaron consigo cuando navegaron rumbo al oeste.

Italia fue una buena tierra para Perséfone. Las antiguas diosas habían fertilizado el terreno; y siglos más tarde, Perséfone proporcionaría la mayor parte de la imaginería y la inspiración para la Virgen María de los católicos.

En cuanto a los foceos, como todos los demás colonos que llegaron a Italia antes o después que ellos, dejaron que lo viejo y familiar se mezclara con lo nuevo. Pero algunas cosas no cambian. Y lo que nos atrae es lo que ya conocíamos de un modo u otro desde el principio.

Descender a los infiernos cuando se está muerto es una cosa. Ir allí mientras se está vivo, preparado y consciente, y aprender de la experiencia, es otra bien distinta.

Al describir su viaje, Parménides se refiere a algo muy específico. Si queremos comprenderlo, tenemos que ver de qué se trata.

Todo está relacionado con esa palabra tan tosca: incubación.

El lado formal de la incubación era sencillo. Había que acostarse en un lugar especial donde nadie te molestaba. Algunas veces era una sala dentro de una casa o un templo; con frecuencia se trataba de una caverna u otro lugar considerado punto de entrada a los infiernos.

Y las personas no sólo lo hacían cuando estaban enfermas. Había expertos en la incubación, maestros en el arte de entrar en otro estado de conciencia o que se permitían ir si los llevaban. Algunas veces lo hacían para curar a los demás, pero el principal aspecto de la incubación en realidad no tenía nada que ver con la curación. Eso era sólo la apariencia. Lo más importante era el hecho de que la sanación procede de otro nivel de la existencia, de otro ámbito. Porque estas personas eran capaces de entrar en el otro mundo, de establecer contacto con lo divino,

recibir conocimiento directamente de los dioses.

Hubo un hombre procedente de Creta al que, en el dialecto cretense, se lo conocía como un *kouros*. Las leyendas describían que había dormido durante años en una caverna sagrada y había aprendido todo lo que sabía a través de un sueño. Se decía que, para él, los sueños eran sus maestros, que no había tenido ningún profesor de carne y hueso porque su maestro era su sueño.

Más tarde se hizo famoso por su capacidad de curar ciudades enteras; y la tradición que hablaba de él dejaba bastante claro de dónde venían sus poderes sanadores. Procedían de lo que había descubierto del mundo de los muertos y el juicio de los muertos, de «sus encuentros mientras soñaba con los dioses y las enseñanzas de los dioses, y con la Justicia y la Verdad». No es difícil ver el entramado de vínculos y modelos: recuerda el descenso de Parménides al mundo de los muertos, sus encuentros con los dioses y las enseñanzas de éstos, el modo en que se refiere en su poema a las figuras divinas de la Justicia y la Verdad.

Después llegó Pitágoras. Cuando dejó su isla natal de Samos para dirigirse a Italia, llevó consigo las tradiciones de Anatolia, las técnicas de incubación para descender al mundo de los muertos. Como señal de hasta qué punto estaba entregado a las diosas del inframundo, convirtió en templo su nuevo hogar en el sur de Italia: construyó una sala especial subterránea en la que permanecía sin moverse durante largos períodos de tiempo. Después describiría su visita al inframundo y su regreso como mensajero de los dioses.



Las historias sobre él cuentan que enseñó a sus discípulos más cercanos a hacer lo mismo, y el lenguaje de las crónicas indica que lo que les había enseñado era la práctica de la incubación. Los misterios del inframundo siguieron siendo capitales para pitagóricos posteriores, así como el papel que los pitagóricos siguieron dando a la incubación. No se trataba de una tradición de personas amantes de ideas y teorías hermosas. Eran personas que sabían cómo morir antes de morir.

Las semejanzas entre estar acostado para la incubación y aproximarse al estado de la muerte estaban muy claras para los griegos. Eran evidentes en la quietud semejante a la muerte, en el modo en que los lugares de incubación se consideraban puntos de entrada al inframundo.

Pero hay una prueba que señala más directamente que ninguna otra las relaciones entre la incubación y el mundo de los muertos.

La hemos visto ya: es el párrafo del escritor llamado Estrabón que describe un templo en Caria dedicado al dios del inframundo y a su esposa, a Hades y Perséfone; el fragmento que describe que la gente a la que se le permitía entrar en la zona sagrada se acostaba y permanecía completamente inmóvil durante días seguidos como un animal en una guarida. Y los sacerdotes se ocupaban de ellos, los iniciaban en los misterios; para cualquier otra persona, la zona era mortal.

Así pues, el mismo párrafo que proyecta tanta luz sobre la tradición de un linaje de sanadores eleáti-

cos también resulta ser extrañamente relevante en relación con el ciudadano más famoso de Elea: Parménides.

Y, sin embargo, lo cierto es que esto no tiene nada de extraño. Durante largo tiempo —y mucho antes de que se hallaran los restos de Elea—, los historiadores se habían dado cuenta de que el relato del viaje mítico de Parménides lo relaciona con la incubación y con los expertos en ésta; con las personas que justificaban sus enseñanzas en los viajes que hacían al otro mundo, que consideraban que formaba parte de su trabajo traer de vuelta lo que encontraban y describir lo que aprendían.

No es nada nuevo establecer una relación entre ellos y Parménides. Lo complicado es saber qué significado tiene esta relación. Cuando se ha reconocido el vínculo, ha sido siempre a regañadientes. No podía ser importante para el hombre considerado fundador de la lógica occidental; implica demasiadas cosas en relación con el modo en que nos entendemos a nosotros mismos y comprendemos los orígenes de la cultura en que vivimos.

Durante mucho tiempo se ha olvidado la importancia de las tradiciones de la incubación en el mundo clásico. Damos por hecho que las ideas que han modelado la cultura occidental son sólo ideas, que no importa su procedencia. No podemos tomar en consideración otros estados de conciencia y, por encima de todo, no tenemos tiempo para nada relacionado con la muerte. Y, sin embargo, por mucho que se explique el viaje de Parménides, por mucho que tomemos las partes que nos interesan y pasemos por alto el resto, no podremos ocultar sus vínculos con aquellas gentes.

Podemos llamarlos magos si queremos, porque eso es exactamente lo que eran, si no fuera porque en aquellos tiempos no había ninguna diferencia entre la magia y el misticismo. Los griegos no siempre sabían cómo llamar a esas personas que poseían una sabiduría misteriosa y que nunca eran exactamente lo que parecían, que podían pasar por muertos cuando estaban todavía vivos.

Pero había un nombre concreto que les encajaba perfectamente. Ese nombre era *iatromantis*.

Lo descubrieron en 1960, estaba cerca del edificio de la galería escondida donde se habían encontrado las inscripciones de Oulis.

Esas tres inscripciones de los sanadores Oulis estaban todas grabadas en el mismo estilo, eran parte de la misma serie. En cambio, este caso era diferente: se trataba de un bloque de mármol con huellas difusas de lo que había sido una muestra pública de agradecimiento.

Se clasificó cuidadosamente para los registros oficiales: «Pieza inventariada número 20067, 2 de noviembre de 1960», y se dejó en un rincón. Ni siquiera se hizo público el hallazgo durante otros diez años. Esa demora fue muy adecuada.

En mitad de la pieza de mármol se leían tres palabras. Hoy día, tres palabras no son nada, pero en una inscripción como esa significan tanto como un libro entero.

El problema era que no se trataba del libro que se esperaba. Desde el momento en que se descubrieron las inscripciones de Oulis, la gente había estado esperando apasionadamente encontrar la prueba de una tradición médica antigua en Italia, una tradición que rivalizara con la famosa escuela de Hipócrates. Y encontraron mucho más que eso. Pero aquel fragmento de mármol sólo probaría algo molesto, algo

que había que dejar a un lado, mencionar lo menos posible y olvidarlo. Porque apunta hacia un lugar que no tiene cabida en el mapa de nuestro entendimiento.

Las tres palabras eran:

*Ouliadês*  
*Iatromantis*  
Apolo

*Ouliadês* es más o menos exactamente la misma palabra que Oulis, pero en una forma más larga. Significa literalmente «hijo de Oulios». La relación con Apolo –Apolo sanador, Apolo Oulios– está implícita en la palabra misma; sería de una claridad cristalina aunque no se mencionara a Apolo en la inscripción.

En ese momento, tras encontrar una vez *ouliadês* y tres Oulis, no cabía duda: aquellos eleáticos rendían culto a Apolo: eran sacerdotes del dios, sus «hijos» y descendientes, portadores de su nombre.

Pero la palabra *ouliadês* no es sólo una forma larga de la palabra Oulis. También su historia es más larga; puede remontarse a un tiempo anterior. Y esto permite ver con qué partes del mundo griego tenía vínculos más estrechos.

El lugar donde era más popular era una zona concreta de Anatolia. Era la región montañosa situada al sur de Focea llamada Caria, la misma Caria en la que se adoraba a Apolo Oulios, allí de donde procedía el

titulo *phôlentêrios* que se aplicaba a Apolo, donde era natural la comparación entre estar acostado en un santuario dedicado a la incubación con estar tendido en una *phôleos* o guarida.

Así pues, una vez más, las inscripciones de Elea, que conservaban grabadas en piedra las antiguas tradiciones que en otros tiempos los focéos compartieron con los carios, señalaban hacia Oriente, hacia Anatolia.

Y está la siguiente palabra.

Un *iatros* es un sanador; un *iatromantis* es un sanador de una clase muy especial: es un sanador que, al mismo tiempo, es profeta, un hombre que cura a través de la profecía. Pero eso no es decir mucho si no se entiende lo que quería decir entonces profecía.

Actualmente pensamos que tiene que ver con la adivinación del futuro. Y, sin embargo, eso sólo es resultado de siglos dedicados a banalizar lo que para los griegos era algo muy distinto. Significaba dar voz a lo que no la tiene, actuar como portavoz de lo divino. Todo tenía que ver con ser capaz de ponerse en contacto —y después hablar— desde otro nivel de conciencia.

Los mayores profetas de la antigua Grecia eran tan famosos por mirar hacia el pasado y el presente como por mirar hacia el futuro. Podían ver cosas en el presente que son tan obvias que las pasamos por alto, y ver las cosas del pasado que nos contienen y nos frenan.

Los sanadores conocidos como *iatromanties* trabajaban de esta misma manera. Para ellos, en primer

lugar, estaba la profecía, la capacidad para ver entre bastidores, ver lo que otros no ven. La curación se producía como consecuencia lógica.

Eso no quiere decir que no emplearan técnicas, ya que sí lo hacían. Eran famosos por el uso de conjuros: por cantar o repetir palabras de un modo que puede parecer simple o absurdo, pero que tiene cierto efecto, puede provocar algún cambio en quien las dice o las oye. Y empleaban técnicas de control de la respiración para ayudar a romper el dominio de los sentidos, crear acceso a una conciencia situada más allá del espacio y el tiempo.

Porque actuaban en un nivel en el que nada es lo que parece. En lo que a ellos respecta, con frecuencia tenemos que curarnos de cosas de las que ni siquiera somos conscientes; y el conocimiento que creemos poseer sobre lo que es bueno o malo para nosotros forma parte de la ignorancia de la que tenemos que curarnos.

Su conocimiento era totalmente distinto de lo que es el conocimiento para nosotros. Y lo obtenían a través de la incubación. La función básica de un *phôlarchos* o Señor de la Guarida era también ésta. Eran expertos en trabajar con los sueños y a través de los sueños; en escucharlos, aprender de ellos, curar con ellos. *Iatromantis* y *phôlarchos*, igual que *oulis* y *ouliadês*, eran dos nombres que indicaban lo mismo.

Y existe otra vertiente que comparten todos estos títulos. Igual que el nombre *ouliadês*, *iatromantis* era una palabra que tenía el más estrecho vínculo con Apolo. Los griegos la aplicaban a Apolo mismo o a alguien que consideraban hijo suyo.

Hay un aspecto de la incubación que es fácil pasar por alto. Es tan básico pero tan sutil que casi siempre se olvida.

Para la mayoría de la gente, actualmente un sueño no es nada, es sólo un sueño. Y, sin embargo, para la gente del mundo antiguo había sueños y sueños. Algunos tenían significado y otros no; y algunos podían conducir a otro tipo de realidad totalmente distinta.

Si se miran las antiguas descripciones de la incubación, todavía puede advertirse la sorpresa de la gente que descubría que el estado en el que había entrado se mantenía, estuvieran despiertos o dormidos, abrieran o cerraran los ojos. Se menciona con frecuencia un estado que es como mantenerse despierto pero es distinto a la vigilia; que es como dormir pero distinto al sueño: no es sueño ni vigilia. No es un estado de vigilia, no es un sueño normal y tampoco es como dormir sin sueños. Es otra cosa, un punto intermedio.

La gente no se tomaba la molestia de ponerle nombre. Le preocupaba más la experiencia que el deseo de definirla; y, además, para ellos la experiencia era una iniciación a otro mundo, un misterio. Es más fácil decir lo que no es. Si queremos, podemos hablar de éxtasis o trance, o de un estado cataléptico, o de una suspensión momentánea de las funciones vitales, pero sólo son maneras de dar palos de ciego. Dicen más sobre el cuerpo físico que sobre el estado mismo.

Un *iatromantis* era alguien que podía dominar su estado de conciencia. La vigilia es una forma de conciencia, el sueño es otra. Y, sin embargo, podríamos vivir mil años y no descubrirlo, podemos teorizar o



especular sobre ello y no acercarnos a lo que es la conciencia.

Es lo que lo une todo y no cambia. Una vez se ha experimentado esta conciencia, se sabe que no se trata de sueño ni vigilia, ni vida ni muerte, e implica estar a gusto no sólo en este mundo de los sentidos sino también en otra realidad.

Un *iatromantis* se ocupaba de la identidad indivisible. Su inquietud era muy práctica. Lo que para nosotros son barreras imposibles, para él eran meros puntos de apoyo. Cuando se está familiarizado con un mundo situado más allá de los sentidos, el espacio y el tiempo no contienen ya mucha realidad.

Para los griegos, el dios de este otro estado de conciencia era Apolo. En su conciencia, el espacio y el tiempo no significan nada. Puede ver o estar en cualquier sitio; el pasado y el futuro están tan presentes para él como lo está para nosotros nuestro presente. Y por ello era el dios del éxtasis, del trance, de los estados catalépticos, los estados que te llevan a otro lugar. En griego se utilizaba una sola palabra para expresar esto y significaba «poseído por Apolo».

El éxtasis de Apolo era distinto del éxtasis de Dionisos. No tenía nada de desenfrenado o inquietante. Era intensamente privado, personal. Y tenía lugar en una inmovilidad tal que podía no advertirse o podía tomarse por otra cosa. Pero en esta quietud total existía una libertad total a otro nivel.

En ese otro nivel, la libertad del individuo respecto del espacio y del tiempo es un hecho. La duda no le afecta en lo más mínimo, igual que la creencia:

las creencias o dudas no tienen influencia. Para transmitir esta sensación de libertad, uno de los nombres que se daba a esos sacerdotes de Apolo era «caminante celeste», término empleado en el mismo sentido en zonas tan orientales como el Tíbet y Mongolia.

Que el estado de conciencia que conocían esté más allá del tiempo y el espacio no quiere decir que esté separado del tiempo y el espacio: por su misma naturaleza, está separado de la separación. Este aspecto ha resultado muy difícil de apreciar. O bien negamos la existencia de otros estados de conciencia o los colocamos en una jerarquía inabordable. Y, sin embargo, la separación está sólo en nuestra mente.

Aquellos hombres no existían de manera independiente del mundo físico y su libertad se mostraba en cada uno de los niveles de su existencia. No es casualidad que procedieran de las poblaciones y zonas de Grecia más famosas por su osadía y afán de aventura, por su contacto con extranjeros y viajes a larga distancia. También es significativo el que todos ellos vivieran en las costas orientales del mundo griego —el Mar Negro, Anatolia, Creta— o fueran hijos de familias que habían emigrado de estos lugares.

Y poseen tantas características similares a las tradiciones chamánicas de Asia central o Siberia que las semejanzas se han destacado numerosas veces. Hoy en día, estas similitudes tienden a constituir un problema. La mayoría de los historiadores tienen un campo de interés definido y temen lo que se encuentra fuera. Les gusta decir que el *iatromantis* es un fenómeno griego y rechazan las semejanzas calificándolas de coincidencia: pero no son coincidencias casuales.

El tipo concreto de técnicas que usaban los sanadores mágicos en Creta confirma lo que ya se había descubierto tiempo atrás: la proximidad de los contactos de Creta con Babilonia y Mesopotamia. Y son todavía más significativas las antiguas crónicas griegas sobre las figuras de los *iatromanties*, crónicas de cómo viajaban de un lado a otro, muy al norte y al este de Grecia, cómo pasaban por zonas habitadas por tribus iraníes con culturas chamánicas propias y llegaban a Siberia y a Asia Central.

Quedan pocos restos de la poesía que escribió esta gente describiendo sus viajes. Pero estos restos aportan suficiente información. Contienen pruebas claras de familiaridad con lenguas iraníes, así como con los mitos de Asia central, Mongolia y el Tíbet. Y eso es una descripción parcial, ya que también se han encontrado objetos e inscripciones que muestran una continuidad de tradiciones que se extiende desde los límites de Grecia y cruza Asia hasta el Himalaya y el Tíbet, el Nepal y la India.

Hoy en día, dividimos entre Oriente y Occidente, pero en aquellos tiempos no era posible trazar una frontera. El sentimiento de unidad que experimentaba el *iatromantis* en otro nivel de conciencia dejó su marca en el mundo físico. Incluso hablar de influencia es limitar la realidad de lo que era una vasta red de nómadas, viajeros e individuos que vivían en el espacio y en el tiempo, pero, al mismo tiempo, estaban en contacto con algo más.

Muchas de las historias y prácticas asociadas con el *iatromantis* en Grecia tienen su paralelo exacto

entre los chamanes, y el modo en que se manifiestan en las tradiciones del yoga indio es más que una coincidencia. Lo que no tardaría en ocultarse y racionalizarse en Grecia se conservó y desarrolló en la India. Lo que en Occidente había sido una forma de misterio e iniciación, se clasificó y formalizó en Oriente. Y el estado que habían entrevisto o experimentado los griegos —ese estado que podía llamarse un sueño, pero no es un sueño vulgar, sino que es similar a la vigilia sin estar despierto, como estar dormido sin estarlo— tenía sus propios nombres. Algunas veces, se aludía a ello con el sencillo término de «cuarto», *turíya*. Acabó siendo más conocido con el título de *samâdhi*.

Nada sería más sencillo que pensar que estas tradiciones nunca arraigaron en Occidente, o creer que, si arraigaron, nunca tuvieron importancia alguna para la historia de la cultura occidental. Pero no es así. Precisamente, una de las personas cuya poesía se ha citado numerosas veces durante el siglo pasado —sin que nadie entendiera el por qué ni el cómo— como ejemplo de poesía chamánica en Occidente es Parménides.

Y, a pesar de los vínculos que tenían con Perséfone, el dios de estos chamanes griegos era Apolo.

Durante siglos, el que Parménides escribiera un poema ha sido motivo de irritación.

Fue Aristóteles quien dejó las cosas muy claras hace ya mucho tiempo: es tarea del filósofo hablar con tanta claridad como sea posible y llamar al pan, pan y al vino, vino. En su opinión, la filosofía y la poesía no combinaban bien. Un poema escrito por un filósofo estaba condenado de entrada al fracaso.

Más tarde, los filósofos encontraron que el poema de Parménides era extraordinariamente oscuro. Muchos de ellos eran platónicos: para ellos, Platón era una autoridad mucho mayor de lo que podría ser nunca Parménides, y donde aparecía el auténtico Parménides era en los diálogos de Platón. La poesía de Parménides era de segunda, un intento fallido de decir en verso lo que habría sido mucho más sensato exponer en prosa.

Y así quedaron las cosas. Todavía se encuentra quien se queja de lo mal que dijo Parménides lo que tenía que haber dicho, de «lo difícil que es disculpar su elección del verso como medio para expresar su filosofía».

Pero hay un problema con todo esto. Si se examina atentamente el poema, lo primero que se ve es que se escribió con un arte consumado. La habilidad

resulta evidente si se presta atención. Durante estos últimos años, los expertos se han quedado sorprendidos al descubrir que Parménides creó algunos de los versos más poderosos y enigmáticos jamás escritos.

Tenía un oído notable y utilizaba el sonido para producir efectos concretos. Rompía las normas métricas cuando le parecía oportuno para cometer lo que, en una visión superficial, podrían considerarse errores. Eso no se debía a que fuera descuidado o torpe, sino a que ese recurso le permitía expresar lo que quería de una manera espectacular mediante sonidos y ritmos inesperados.

El flujo de su poesía es inusual. Por lo general, a los poetas griegos les gustaba avanzar hasta un clímax que tenía lugar hacia el final de cada verso, pero Parménides lo hacía al revés. Eso puede parecer un fallo hasta que uno se da cuenta de que tiene que ver con la naturaleza fundamental. En lugar de explotar hacia fuera en incontables detalles, implosiona: nos arrastra hacia dentro, a las profundidades de nosotros mismos.

Hay también una especial delicadeza en la elección de las imágenes y la combinación de palabras, un sentido del humor especial. Pero su sutileza, su gusto por la ambigüedad, el modo en que juega con el sonido y el significado van mucho más allá de la habilidad poética. Porque el lenguaje que emplea no es ordinario, es el de los oráculos y acertijos, de los indicios y dobles sentidos, dirigido a quienes ya saben o quieren de veras saber: el lenguaje de la iniciación.

Parménides hace algo muy especial al principio de su poema. Se repite y utiliza las mismas palabras una y otra vez.

Casi nadie se da cuenta, pero no es sorprendente. Existe una especie de norma no escrita para estudiar a los primeros filósofos occidentales: no hay que empezar donde ellos empiezan. Eso supondría tener que tomarse en serio sus preocupaciones e intereses, tener que entenderlos en sus propios términos. Así que los estudiosos empiezan por la mitad, cualquier sitio es mejor que el principio. El problema es que, a menos que se empiece por el principio, todo se vuelve inmediatamente confuso.

Es como si uno quisiera visitar a alguien para oírle hablar; pero en cuanto llega a su casa, se sienta, cruza las piernas y empieza a imaginar lo que dirá la persona en lugar de escuchar lo que tiene que decir. Habría sido mejor no ir.

Sólo un par de estudiosos se han dado cuenta del modo en que Parménides repite las palabras. Dicen que era un poeta «ingenuo» y «aficionado», «descuidado»; desprecian el modo «torpe y sin sentido en que repite la misma palabra» como un ejemplo clásico de «deficiencia de expresión».

Pero el hecho es que en los primeros cuatro versos del original griego, Parménides usa la palabra que significa «llevar» en cuatro ocasiones. Y eso es sólo el principio. Un mal poeta tal vez repetiría la misma palabra una vez, por inadvertencia. Pero no es un descuido.

Y el poema no es torpe ni inocente. Escribir un poema, en aquellos tiempos, no era como escribir en prosa. Los poetas griegos seguían normas estrictas.

O bien ponían gran cuidado en evitar las repeticiones o bien las empleaban por un motivo muy específico. Incluso en el caso de un poeta mucho menos hábil que Parménides, el empleo de la misma palabra cuatro veces en otros tantos versos sería deliberado.

Este tipo de repetición insistente no era común en el mundo antiguo. Pero existía. Era una técnica que se empleaba para crear un efecto de conjuro, cuyo objetivo era mágico. Podía utilizarse para curar o podía utilizarse para llevar a la gente a otro estado de conciencia. Así pues, justo al principio de su poema, Parménides arrastra a su interlocutor al mundo de los encantamientos y la magia, de la sanación y de otros estados de conciencia: el mundo del *iatromantis*.

Una de las técnicas más obvias que utiliza para describir su viaje es cambiar continuamente el tiempo de los acontecimientos. En un momento lo presenta como un viaje en el pasado; después lo describe como si estuviera sucediendo en el presente. Este paso del pasado al presente era un método popular entre los autores griegos para evocar una escena, para hacerla inmediata, viva y real.

Pero el empleo que hace Parménides de la repetición es algo más que eso. No sólo evoca el viaje. Es una manera de crear, en realidad, el viaje: de provocar un estado que lo hace posible.

No es casualidad que empiece repitiendo la palabra que significa «llevar». Mediante sus palabras, transporta al interlocutor; y las palabras que emplea son poderosas.

Filosofía ha pasado a significar discusión, intento de utilizar el pensamiento para alcanzar el significado con la ayuda de las palabras, sin llegar a conse-



guirlo nunca. Pero en la época de Parménides las cosas eran muy distintas. Entonces, las palabras de un filósofo eran palabras poderosas. No eran palabras que buscaran significado, sino palabras que contenían su propio significado.

Algunos filósofos dejaban la situación bastante clara: explicaban cómo las palabras de sus poemas eran semillas que había que absorber para que pudieran crecer y transformar la naturaleza del oyente, dar pie a una conciencia distinta. Y bastaban un par de esas palabras susurradas al oído para detenerte en seco y cambiarte la vida para siempre.

Durante largo tiempo, estos poemas han fascinado a la gente: se siente atraída por los fragmentos que todavía quedan. Intentan racionalizarlos y, cuando es necesario, deciden cambiar su significado aquí o allá para darles un sentido más aceptable.

Y, sin embargo, no advierten la fuente de la fascinación. Estos poemas son textos mágicos. Sus escritores eran magos y brujos.

Podría parecer que hay un problema muy difícil para dar sentido al modo en que Parménides habla de su viaje. El hecho es que, ya en el principio del poema, se describe como «hombre que sabe», incluso antes de llegar hasta la diosa o recibir el conocimiento que ella tiene que darle. Si ya sabe antes de hacer el viaje, no hay motivo para que lo haga.

En cuanto se entiende lo que dice y lo que hace, la respuesta al problema es bien sencilla. Como «hombre que sabe», es un iniciado, alguien capaz de entrar en otro mundo, de morir antes de morir. Y el

conocimiento de cómo hacerlo es lo que lo lleva hasta la sabiduría que da Perséfone.

Sucede exactamente lo mismo que en otro caso de descenso al mundo de los muertos: el famoso descenso de Orfeo. En una ocasión, un fino erudito explicó exactamente la situación de Orfeo: «No necesita pedir a las divinidades de los infiernos un conocimiento que ya posee porque, en primer lugar, es precisamente este conocimiento lo que le ha permitido viajar a su mundo». Y el conocimiento de Orfeo era el conocimiento del iniciado en la magia, en el poder mágico de las palabras, en la poesía que «tiene un efecto capaz de llegar incluso al mundo de los muertos».

Las palabras de Parménides no son teóricas ni pretenden propiciar un debate. Es un lenguaje que consigue lo que dice. Y su uso de la repetición no puede achacarse a la mala poesía; no es descuidado ni propio de aficionado. Por el contrario, demuestra de forma directa y tangible lo que, según se creía, Orfeo había realizado en un mito. Porque es su canto.

Para nosotros, un canto y una carretera son cosas muy distintas. Pero en el lenguaje de la antigua poesía épica griega, las palabras para «camino» y «canto», *oimos* y *oimê* son casi idénticas. Están relacionadas, tienen el mismo origen.

En su origen, el canto del poeta era sencillamente un viaje a otro mundo: un mundo en el que pasado y

futuro son tan accesibles y reales como el presente. Y su viaje era su canto. En aquellos tiempos, el poeta era un mago, un chamán.

La técnica mágica de Parménides sin duda está relacionada con la mitología de Orfeo y con los orígenes chamánicos de la tradición órfica en las regiones más septentrionales y orientales de Grecia. Pero también hace referencia a lo que durante largo tiempo los historiadores han considerado las raíces mismas de la poesía épica griega: sus raíces en el lenguaje de los chamanes.

Las palabras que utilizan los chamanes mientras entran en el estado de éxtasis evocan las cosas de las que hablan. Los poemas que cantan no sólo describen sus viajes; propician que estos viajes se produzcan.

Y los chamanes siempre han utilizado la repetición como herramienta evidente para invocar una conciencia muy distinta de nuestra conciencia ordinaria: una conciencia en la que algo más empieza a mostrarse. La repetición es lo que los lleva a otro mundo, lejos de las cosas que conocemos.

En cierto sentido, quienes han advertido la repetición de palabras de Parménides y la han rechazado, considerándola torpe o ingenua, se han equivocado por completo. Pero en otro sentido tienen toda la razón al decir eso.

En el mundo moderno, la repetición y la inocencia van de la mano. La sofisticación es la virtud más elevada: la búsqueda de la variedad interminable, de las maneras de dispersar nuestros anhelos en entretenimientos y distracciones, en cosas distintas que

hacer y decir. Incluso los intentos que hacemos por mejorar, ser más sabios o más interesantes o tener más éxito son sólo métodos para huir corriendo del vacío que todos sentimos dentro.

Así pues, lo entendemos todo al revés y confundimos la sofisticación con la madurez, y casi no nos damos cuenta de que no hay nada más repetitivo que el deseo de variedad.

Es necesaria una tremenda concentración, una inmensa intensidad para romper la pared de apariencias que nos rodea y que tomamos por realidad. La mayoría de la gente pinta esa pared de distintos colores y piensa que es libre. Pero lo extraordinario es que lo más importante que necesitamos para ser libres está ya dentro de nosotros: nuestro anhelo. Y la voz de nuestro anhelo es la repetición, que llama insistentemente a lo que está más allá de todo lo que conocemos o entendemos.

Para empezar, puede parecer un desafío no dejarse distraer ni dejarse llevar a diestro y siniestro, sino seguir una línea de total simplicidad que puede conducirnos a otro mundo. Las apariencias parecen dirigidas contra nosotros, y para asirnos sólo tenemos la repetición insistente de nuestro anhelo. Pero después sucede algo muy sutil.

Cuando uno empieza a ser arrastrado más allá de las apariencias, empieza a tocar la esencia de la existencia, a descubrir otra realidad tras los bastidores. Y no puede seguir juzgando las cosas por su aspecto.

Empieza a ver los principios subyacentes tras los acontecimientos, las pautas básicas que se repiten una y otra vez, y la repetición empieza a mostrarse en todo. Las apariencias, en lugar de ser un obstácu-

lo, ayudan en el viaje. Y todo empieza a hablar con la voz del anhelo.

Por este motivo, la repetición en el relato que hace Parménides de su viaje pronto se extiende a todos los detalles que describe. Al principio, sólo se trata del modo en que lo llevan y siguen llevando «tan lejos como el anhelo alcanza». Pero después empieza a explicar que cada uno de los objetos que encuentra en su viaje está bien sujeto; y en todos los movimientos sigue viendo el mismo patrón de vueltas en un círculo. Las ruedas del carro giran en torno a un eje, las puertas giran sobre sus goznes cuando se abren para dar paso a los infiernos.

Todo se hace cada vez más simple –menos único, un eco de otra cosa– hasta que, gradualmente, se ve adónde lleva esta repetición de los detalles. Todas las cosas que existen quedan reducidas a una pequeña parte del modelo creado por el juego entre la noche y el día, la luz y la oscuridad. Porque estos opuestos fundamentales, como explicará Parménides más tarde, se repiten interminablemente en distintas combinaciones para producir el universo en el que creemos vivir.

Se ha advertido con frecuencia el modo en que Parménides reduce las apariencias a los opuestos básicos de la luz y la oscuridad, la noche y el día. Pero esta reducción no es una teoría filosófica, es el resultado de viajar tras las apariencias en dirección a lo que, para los antiguos griegos, son las raíces de la existencia: hacia la oscuridad de la que procede la luz, donde todo se mezcla con su opuesto.

Y todo esto es muy práctico, muy real. Eso es lo que sucede cuando, en lugar de intentar huir de la

repetición, se tiene el valor de hacerle frente y pasar por ella. Se llega a algo que está más allá de cualquier tipo de repetición porque está inmóvil y es eterno.

Algunas cosas tienen más importancia de lo que creemos, pero podemos encontrar miles de razones para despreciarlas.

Por lo general, estamos tan llenos de ideas y de opiniones, de miedos y esperanzas que apenas podemos oír nada más que el ruido de nuestros pensamientos; y así sucede que pasamos por alto las cosas más importantes. O, incluso peor, las pasamos por alto porque nos parecen insignificantes. No carece de importancia el hecho de que no se permitiera a la gente escuchar las enseñanzas de Pitágoras hasta que habían sido capaces de guardar silencio durante años.

Hay un simple detalle en el relato que hace Parménides de su viaje a los infiernos que es fácil pasar por alto. Durante todo su viaje, no menciona ningún ruido, con la única excepción de un sonido. Ese es el sonido que hace el carro mientras las hijas del Sol lo conducen: «silbaba».

Y aquí es donde nos encontramos ante uno de los ejemplos más obvios de repetición. Porque después de que Parménides mencione el silbido, utiliza la misma idea para explicar cómo se abren las enormes hojas, rotando sobre ejes huecos como flautas.

Este uso de la palabra es extraordinario. Es la única ocasión en toda la lengua griega que se aplica a una puerta o a parte de una puerta, y los estudiosos han indicado que Parménides lo escogería por algún motivo especial: no sólo para describir el aspecto de

las puertas, sino también para dar una sensación del ruido que hacen. En su viaje, todo lo que se mueve está relacionado con el sonido o el aspecto de una flauta. Las puertas, con sus ejes, imitan el eje del carro; las puertas, al girar, remedan las ruedas del carro, y se insinúa —pero sólo se insinúa— que el sonido del carro tiene como eco el sonido de las puertas al abrirse.

Así es como funcionan las repeticiones. Se borran las diferencias, se mezcla una cosa con otra. Sólo se puede explicar hasta cierto punto porque, en realidad, tiene que ver con otro tipo de conciencia. Y así se ve uno enfrentado a una elección aparente. Entre retroceder y alejarte o dejar que te lleven.

La palabra para referirse a la flauta que utiliza Parménides es *syrinx*. Ésta tenía una gama de significado muy especial. *Syrinx* era el nombre del instrumento musical o de la parte de un instrumento que produce el sonido de un silbato, el sonido llamado *syrigmos*. Pero hay que tener presente un aspecto de esta palabra: para los griegos, el sonido de la flauta y el silbato era también el siseo de la serpiente.

Sería muy sencillo rechazar por considerarlo totalmente irrelevante el hecho de que este sonido de flauta, silbato y siseo sea el único que Parménides asocia con su viaje a otro mundo, si no fuera por un pequeño detalle.

Los relatos de los antiguos griegos sobre la incubación mencionaban repetidas veces ciertas señales que marcaban el punto de entrada a otro mundo: a otro estado de conciencia que no es sueño

ni vigilia. Uno de los signos es que uno advierte un rápido movimiento de giro. Otro es que se oye la profunda vibración producida por un sonido de flauta, silbato o siseo.

En la India, se describen exactamente las mismas señales como preludio para entrar en el *samâdhi*, el estado más allá del sueño y la vigilia. Y están directamente relacionadas con el proceso conocido como el despertar de *kundalinî*, el «poder de la serpiente», que es la energía básica en toda la creación pero que está casi completamente dormida en los seres humanos. Cuando empieza a despertarse, sisea.

Los paralelismos entre los relatos habituales de la India sobre este proceso y el relato de Parménides de su viaje son obvios; los especialistas en las tradiciones índicas han escrito y debatido sobre ellos. Pero lo que no se ha advertido es que el sonido concreto mencionado por Parménides también es el sonido del siseo de una serpiente.

Probablemente el texto mágico más famoso de la antigua Grecia está escrito en un gran papiro y se guarda en una biblioteca grande y antigua de París. Forma parte de una extraña historia que no se ha contado bien y, posiblemente, nunca se contará.

Igual que da ejemplos sobre cómo utilizar la repetición mágica de las palabras para entrar en un estado de trance, tiene una sección a la que algunas veces se alude calificándola de fórmula para la inmortalidad. La fórmula es estrictamente esotérica, destinada a la transmisión de un «padre» espiritual a su «hijo» adoptado. Es una fórmula para experimen-



tar un proceso interior de muerte, para llegar casi al punto de la extinción física, lejos de «cualquier ser humano o cosa viva», de manera que el iniciado puede nacer a un mundo sin espacio ni tiempo. E implica hacer un viaje cósmico, en otro estado de conciencia, hasta el verdadero origen de toda vida humana: el sol.

El «padre» mago dice una y otra vez al iniciado que en las distintas etapas de su viaje tiene que producir un silbido, un siseo, el sonido de una *syrinx*. Esto era muy importante por una serie de razones. En primer lugar, los magos acostumbraban a emitir este siseo especial como parte de un ejercicio de control de la respiración que los ayudaba a entrar en un estado alterado de conciencia. Y, en segundo lugar, el sonido de una *syrinx* era un toque de silencio. Resulta muy verosímil si se piensa que, incluso en el aspecto más obvio, el siseo o el silbido sigue siendo una manera de hacer callar a la gente. Para los antiguos místicos y magos, el viaje a una realidad mayor se hacía a través del silencio, en silencio y hacia el silencio. El ruido de una *syrinx* es la contraseña definitiva. Es el sonido del silencio.

Pero la fórmula para la inmortalidad también es categórica en relación con un detalle. Antes de que un iniciado pueda ser aceptado en el reino de los dioses, primero tiene que convencerlos de que pertenece a ese lugar. El modo en que se le dice que lo haga es repitiendo las palabras: «Yo también soy una estrella que vaga con vosotros, brilla desde las profundidades» y, mientras tanto, tiene que ir produciendo el sonido de una *syrinx*.

No es difícil averiguar el motivo. Los textos mís-

ticos griegos explican que este siseo o silbido, este sonido del silencio, es el sonido de la creación. Es el ruido que hacen las estrellas y los planetas mientras giran en sus órbitas. Algunas veces, según su intensidad, es posible oírlo en el silbido o el rugido del viento. También hay tradiciones que dicen que a eso se refiere la famosa armonía de las esferas, el sonido que Pitágoras oyó en estado de éxtasis, en la quietud absoluta.

Y no se trata de un sonido vulgar. Un oráculo de Apolo en Anatolia, expresado en forma de poema en uno de sus templos, construido encima de una caverna que llevaba al inframundo, lo dice abiertamente.

Explica que después de que una persona entre en contacto con el origen de este sonido «su corazón ya no se puede desgarrar porque no es posible separarlo».

Hay un punto clave para comprender la fórmula de la inmortalidad.

Se trata de la aproximación al sol del iniciado. El sol es su dios, su «dios de dioses». A través del sol nace de nuevo y, para que eso suceda, tiene que viajar por el camino del sol mismo. Uno de sus nombres en los misterios era «mensajero del sol». Ésa era casi la última etapa de la iniciación y era el nombre que se daba a quien es capaz de montar en el carro del sol.

Así pues, no es sorprendente encontrarse con que producir el sonido de una *syrinx* también tiene una relación muy especial con el sol. Y, sin embargo, la nitidez de los detalles en la fórmula que ayuda a explicar el vínculo es sorprendente, ya que se ofrece al iniciado una imagen en la que al sol le cuelga un

tubo. Pero, en realidad, no es un tubo normal, sino una flauta.

Esta relación entre el sol y las flautas no es única en absoluto. Se ve mencionada también en otros textos latinos y griegos; un himno órfico incluso da al sol el título de *syriktês*, el flautista. Y no cuesta mucho ver como todo está relacionado con el relato que hizo Parménides de su viaje, el sonido persistente de la flauta mientras lo guían por el camino del sol, en el carro del sol, las hijas del Sol.

Los textos que mencionan estas cosas se escribieron en los siglos posteriores a Cristo, sin duda, mucho después de Parménides. Pero este tipo de tradición no viene y se va en un día. Los escritos en papiros como el ejemplo que ahora está en París se encontraron en el mismo país en que se hicieron: Egipto. Y, sin embargo, no eran documentos originales, sino copias de copias. En ellos aparecen mezcladas distintas ideas y prácticas, combinadas unas con otras; y hay toda una historia sobre las tradiciones que contienen.

Algunas ideas son egipcias, pero también hay detalles reveladores que se remontan a cientos de años atrás y apuntan a un período y una zona concretos del mundo clásico, a Italia y Sicilia en el s. v a. de J.C. Todavía pueden seguirse a grandes rasgos los viajes que hicieron en otro tiempo aquellas tradiciones mágicas y místicas, en una época en que los griegos empezaban a dejar las ciudades que habían creado en Occidente para emigrar y crear nuevos centros de cultura en Egipto.

En cuanto a los vínculos entre el sol y el sonido de las flautas, los datos elementales son muy simples.

Dispersas por diversos párrafos en los papiros mágicos relacionados con la iniciación en los misterios del sol se encuentran referencias a Apolo y a una serpiente enorme, y al poder mágico del siseo de la serpiente. Hace cien años, una de las primeras personas de los tiempos modernos en estudiar los papiros ya percibió lo esencial. Se dio cuenta de que estas referencias apuntaban a tradiciones antiguas de Delfos: tradiciones sobre la pelea de Apolo con la serpiente de la profecía que guardaba el oráculo de los poderes de la tierra y la noche junto a un abismo que se abría a los infiernos.

Pero también se dio cuenta de que encajan muy estrechamente con formas de las tradiciones délficas mejor conocidas en el sur de Italia.

Es fácil dar por hecho que el mito délfico de Apolo luchando con la serpiente es un caso claro de batalla entre opuestos, en la que Apolo aparece como dios celestial venciendo a los poderes de la tierra y la oscuridad. Pero primero es necesario comprender algo.

Junto con la intimidad de los vínculos de Apolo con los infiernos, hay otro aspecto de él que también se ha relegado a la oscuridad. Se trata de su conexión con las serpientes. En el ritual y en el arte, se le consagraban las serpientes. Incluso en el caso del mito de la serpiente contra la que luchó y que mató en Delfos, no la destruyó para quitarla de en medio. Por el contrario, sus restos fueron enterrados en el mismo centro del santuario de Apolo. Éste la mató para absorber los poderes proféticos que

representa la serpiente, para apoderarse de ellos.

Lo mismo sucedía en otros lugares. En Roma, Apolo era conocido por acercarse a la gente que iba a visitar su gran santuario dedicado a la incubación apareciéndose en plena noche bajo la forma de una serpiente. Eso puede parecer inusual hasta que uno se da cuenta de lo normal que era para los griegos describirlo bajo la forma de serpiente.

Y era perfectamente natural que se repitiera la misma pauta en Asclepio, hijo de Apolo, cuando —en los siglos después de Parménides— fue apoderándose poco a poco de los poderes sanadores que pertenecían a su padre. Asclepio se aparecía, seguido de serpientes siseantes, a la gente que se le acercaba; o bien adoptaba la forma de una serpiente. El siseo, *syngmos*, era el sonido de su presencia.

Ha habido estudiosos tan empeñados en presentar a Asclepio tan solo como un dios afable y delicado que cuando han tenido que traducir las palabras que describen esta vertiente suya se las han saltado. Pero los textos antiguos están bastante claros. Si la gente no estuviera ya acostumbrada al sonido de su presencia, mientras estaba acostada y dormida o en el estado que no es sueño ni vigilia, se horrorizaría, como al oír el sonido de la naturaleza salvaje embravecida cuando uno está solo.

El oráculo de Delfos era el principal centro de adoración a Apolo entre los griegos.

Se consideraba el ombligo del mundo. En los días en que los griegos navegaban por el oeste para crear nuevas colonias en Italia, dependían del oráculo —y

de sus tradiciones— para tomar decisiones sobre su vida y su futuro.

En todos los grandes festivales delficos, el combate de Apolo con la serpiente se dramatizaba y se le ponía música. El drama se convirtió en una parte crucial de la iniciación a los misterios de Apolo, no sólo en Delfos, sino también en todo el resto del mundo griego. Y no era un secreto que cuando Apolo mató a la serpiente no era más que un niño, un *kouros*; o que el iniciado que representaba su papel tenía que ser también un *kouros*.

El clímax del drama estaba en el último acto. Éste describía la llegada de Apolo al poder y recibía el nombre del instrumento musical usado para imitar el sonido de la serpiente: la *syrinx*.

No era su único nombre. Ese acto final también se conocía con el nombre de *syrigmos*, un sonido que no solía gustar demasiado a los griegos. Pero era el sonido que, además del sol, también producía Asclepio. Y asimismo, como el sonido de su victoria sobre el poder de la oscuridad, estaba consagrado a Apolo.

## **Tercera Parte**

## HÉROE FUNDADOR

Septiembre de 1962, Elea-Velia.

Mario Napoli dio con él mientras buscaba en el mismo edificio de la galería oculta donde se habían encontrado las inscripciones de Oulis. Era la respuesta a las plegarias de todos.

Enterrada en el suelo al revés, exactamente donde la habían dejado mil novecientos años antes para impedir que la gente se cayera en una pequeña acequia de drenaje, había una pieza de mármol con otra inscripción. Pero en esta ocasión no se refería a un desconocido, sino a Parménides.

Cerca de allí, Napoli encontró una estatua de Asclepio: una serpiente tallada trepaba por el costado izquierdo de la ropa del dios.

El bloque de mármol estaba agrietado, estropeado y maltratado. No parecía sobrevivir el resto de ninguna cabeza o estatua de Parménides que originalmente hubiera podido estar adherida al bloque. Pero todavía podía leerse con facilidad la siguiente inscripción:

*Parmeneides hijo de Pyres Ouliadês Physikos*

Incluso la forma del nombre, Parmeneides, era significativa. En todas las fuentes escritas desde la antigüedad, se daba el nombre de Parménides, excepto en



un manuscrito antiguo. Tiempo atrás, los especialistas habían deducido de este único manuscrito que la verdadera forma de su nombre había sido Parmeneides; ahora la inscripción demostraba que tenían razón.

Tampoco era una noticia nueva que su padre se llamara Pyres. Muchos de los escritores griegos y romanos que dejaron crónicas sobre las enseñanzas de Parménides lo habían mencionado ya. Pero aquí, junto con las demás inscripciones de Elea con trasfondo anatolio, el detalle tenía una relevancia particular por sí mismo. Pyres era un nombre muy raro en la antigüedad y, sin embargo, era familiar en Mileto, la famosa ciudad griega de la zona de Anatolia conocida en otros tiempos como Caria.

Igual que con la ortografía del nombre de Parménides, al mencionar a su padre la inscripción, en realidad, no proporcionaba ningún dato nuevo. Pero, de repente, unos hechos conocidos y familiares adquirirían un significado mayor. Parménides se convertía en un hombre con un pasado en el espacio, no sólo en el tiempo: un pasado que lo vinculaba en todos los sentidos con Anatolia.

Además, estaba el título de *ouliadês*.

Eso era nuevo, no se había encontrado nunca aplicado a Parménides. Y, como todo el mundo advirtió rápidamente, lo relacionaba con la sucesión de los sanadores Oulis mencionada en otras inscripciones de Elea.

Pero aquellas personas no eran sanadores comunes. Eran «hijos» y sacerdotes de Apolo, sanadores pertenecientes a un mundo de *iatromanties* interesados en la incubación, los sueños y el éxtasis: un mundo de magos que hablaban mediante poemas,

oráculos y enigmas, que utilizaban la magia para entrar en otros estados de conciencia.

Aquella inscripción decía que Parménides era uno de ellos.

En cuanto se publicó la inscripción, la última palabra desencadenó un feroz debate.

De *physikos* deriva nuestra palabra «físico». Solía designar a alguien interesado en los orígenes y la naturaleza del universo. Pero de *physikos* también deriva el inglés *physician*, médico: que así mismo podría ser una manera de referirse a los médicos o sanadores.

Algunos expertos argumentaron que aquí sólo quiere decir que Parménides estaba interesado en las realidades primordiales y el modo en que las cosas habían llegado a ser lo que son. Otros insistían en que significa que se lo presenta como médico, similar a los tres sanadores Oulis.

La discusión era absurda: ambas partes estaban equivocadas y ambas partes tenían razón. Tanto *physician* como «físico», «física» y «fisiólogo» son versiones modernas de una palabra que significaba mucho más que cualquiera de ellas. En lugar de intentar elegir cuál de esos sentidos encaja mejor con la inscripción, tenemos que ir más allá de ellos, al lugar de donde proceden.

Un *physikos* era una persona interesada en los principios básicos de la existencia, capaz de alcanzar la esencia de las cosas y también de emplear el conocimiento que encuentra. Por ese motivo se convirtió en un término normal para describir a los magos y alquimistas.

Pero en la inscripción de Elea se aplica a Par-

meneides. Y no es el único lugar en que se lo describe de esta manera. En realidad, era tan común entre los escritores llamarlo *physikos* como presentarlo mencionando el detalle rutinario de que el nombre de su padre era Pyres.

La razón es muy sencilla. En el mundo antiguo, el término *physikos* era el habitual para referirse a los primeros filósofos. Y ahí está la trampa.

Hace ya tiempo que los orígenes de la filosofía occidental se presentan como una cuestión de mera especulación intelectual, de ideas abstractas. Pero eso es sólo un mito. Especialmente en Italia y Sicilia, la realidad era muy diferente. Allí la filosofía se había desarrollado como una actividad generalista, intensamente práctica. Y eso incluía todo el campo de la sanación, si bien entonces por esta palabra se entendía otra cosa.

En realidad, no sería un error decir que la medicina racional occidental con la que estamos tan familiarizados surgió como reacción directa contra los primeros de estos filósofos, contra gente como Parmeneides que adoptaba el papel de *physikos*. La imagen moderna de los médicos y la curación se moldeó a partir de Hipócrates; y la famosa escuela que fundó pronto sintió la necesidad de definir sus objetivos excluyendo de la medicina todo lo que no tuviera que ver específicamente con ella. De manera que arremetió contra todos estos filósofos y los atacó por su empeño en que, antes de curar a nadie, hay que conocer la más profunda naturaleza de los hombres y las mujeres, lo que son los seres humanos desde el principio, no sólo cómo reaccionan en una u otra situación.

Y, sin embargo, cuando los escritores hipocráticos adoptaron esta posición, no sólo estaban atacando a los filósofos teóricos. Estaban atacando a sus rivales, también sanadores por derecho propio.

Tenían buenos motivos para ver así las cosas.

Había una tradición famosa sobre Pitágoras; ésta decía que iba de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo «no para enseñar sino para curar». Y los primeros grandes sistemas filosóficos creados en Italia y en Sicilia no tenían nada de teóricos. En aquellos tiempos, el conocimiento sobre el origen del universo o los elementos que constituían la realidad había de tener una aplicación práctica.

Pero, sobre todo, estaba estrechamente vinculado con la sanación, con el deseo de ordenar la propia vida en todos los niveles posibles y ayudar a los demás a hacerlo.

La dificultad en comprender este vínculo entre la filosofía y la curación no tiene nada que ver con la falta de pruebas. Las evidencias son patentes; el único problema reside en la capa de silencio que se ha echado encima. Porque hay una cosa que hace el conocimiento de estos primeros filósofos tan difícil de aprehender y de darle sentido: el hecho de que su origen no se halla en el pensamiento ni en la razón.

Procedía de la experiencia de otros estados de conciencia. Esos filósofos, la gente a la que atacan los textos hipocráticos, eran *iatromanties*, eran místicos y magos. Y según ellos no existe curación real a menos que se descubra lo que uno es más allá del mundo de los sentidos.

Llegó un momento —mucho antes de que se grabara la inscripción de Parmeneides— en que la palabra *physikos* empezó a usarse en un contexto específicamente médico. Pasó a aplicarse a sanadores y a médicos.

Al menos, eso era lo que parecía. Pero, en realidad, la palabra era mucho más que un equivalente de «médico» o «sanador». Su alcance era mucho mayor.

Todavía pueden leerse las clarísimas declaraciones de los antiguos autores explicando que la curación y la medicina sólo son una pequeña parte del conocimiento fundamental de la realidad y de lo que hace que las cosas sean como son. El término *physikos* —o *physicus* en latín— sólo se aplicó a los médicos cuando empezaron a interesarse por ese mundo mayor que se encuentra tras el de la medicina. Y así siguieron las cosas durante toda la Edad Media y más allá.

De manera que no constituye ninguna sorpresa encontrarse con que, entre muchas otras cosas, el poema de Parmeneides contenía información detallada sobre asuntos tales como el crecimiento del feto, las peculiaridades sexuales y la naturaleza de la ancianidad. Y no hay que sorprenderse de que los médicos más expertos del mundo antiguo lo citaran o que, según ciertas tradiciones, transmitidas desde Alejandría a todo el mundo árabe (así como en la Italia meridional hasta el s. XIII), se le conociera como el fundador legendario de una tradición médica cuyos sucesores eran sanadores.

Y, sin embargo, como sucede siempre con Parmeneides, la historia se complica.

Durante siglos, apenas se ha prestado atención a

este aspecto de sus enseñanzas. Todo lo que Parmeneides tenía que decir sobre estos asuntos estaba en la última parte de su poema: aquella en que la diosa describe el mundo en que vivimos y declara que todo es un engaño. Pero esta manera de presentar las cosas es casi una invitación a no tomarse nada en serio. Y eso es precisamente lo que sucedió. La última parte del poema se ha pasado por alto de tal manera que sólo unos pocos versos han sobrevivido; el resto se ha perdido, está olvidado.

Y, sin duda, para Parmeneides el nacimiento, la edad y la muerte sólo eran ilusiones. Pero eso no quiere decir que no le importaran o no se los tomara en serio. Porque precisamente, cuando no prestamos atención a las ilusiones, éstas empiezan a ser reales.

Decir que Parmeneides era un *physikos* era una manera de crear una sutil diferencia entre él y los sanadores llamados Oulis. Eso no quería decir que no fuera como ellos, que no le interesara o no se dedicara a la curación; al contrario, era una manera de decir que era otra cosa, algo más.

Y ésa no es la única diferencia.

La antigüedad de la inscripción de Parmeneides, su estilo, forma y tamaño de la letra, la condición del mármol en que se talló, todos los detalles son más o menos los mismos que en las inscripciones de los sanadores Oulis. Pero en este caso, falta algo. No había año ni fecha.

Inmediatamente, todo el mundo se dio cuenta de que la ausencia de fecha era tan significativa como todo lo que dice la inscripción. Y el motivo de la

ausencia es bastante simple. En este caso no hacía falta porque el propio Parmeneides representa el año cero. Todos los números de las demás inscripciones –año 280, año 379, año 446– se contaban a partir de él.

Siglo tras siglo, este linaje de sanadores ha seguido existiendo, remontándose a Parmeneides como su fuente y poniendo fecha a su existencia a partir de él. No era inusual en el mundo antiguo que se calculara el tiempo de una tradición o institución a partir de su fundador. Era normal reconocer y más tarde adorar a la persona como héroe, empezando por el momento en que moría.

Y había una manera formal de referirse a esa persona. Se le llamaba *hêrôs ktistês*, héroe fundador.

Actualmente, podría parecer muy extraño que el fundador de una filosofía occidental fuera sacerdote. Y tal vez lo sea más aún que a un sacerdote se le considere un héroe.

Pero, en realidad, no lo es en absoluto. Hay inscripciones del mundo antiguo que nos ayudan a completar la imagen de sacerdotes destacados, adorados como héroes por derecho propio tras su muerte. Eran sacerdotes que habían pronunciado oráculos de los dioses, famosos en la región en que habían vivido, fuera por fundar nuevas tradiciones o por crear formas nuevas a partir de las antiguas. Y eso sucedía con mayor frecuencia en el caso de los sacerdotes de Apolo.

Los casos más notorios de estas figuras fundadoras proceden de las regiones costeras occidentales de Anatolia. Algunas veces, el sacerdote es una figura perdida en las nieblas de la leyenda; otras es sin duda un personaje histórico. Sin embargo, es constante

una cadena de sucesión creada por «hijos» de Apolo cuya existencia se remonta generación tras generación hasta el héroe fundador. Porque los vínculos entre los héroes y la adoración de Apolo eran muy estrechos.

Por no hablar de la costumbre de crear santuarios especiales para los *iatromanties* tras su muerte y tratarlos como héroes; considerarlos personas con características extraordinarias, divinas, que, durante su vida, habían ido más allá de los límites de las posibilidades o experiencias humanas comunes.

Fragmento a fragmento y pieza a pieza, los descubrimientos de Elea alejaban a Parmeneides de su habitual imagen de árido intelectual y lo llevaban a un mundo totalmente distinto. Y ese mundo era una realidad: sólo a nosotros nos parece irreal.

Aun así, las inscripciones de Elea sólo contaban parte de la historia. Todas juntas sólo formaban una pequeña parte de un rompecabezas mayor. Y todavía quedaban piezas más extrañas por encajar, porque ahí no terminaban los vínculos de Parmeneides con los héroes... si bien tampoco era el principio.



Hay un dato concreto sobre Parmeneides que se conoce desde hace muchos, muchos años.

Es un detalle nimio, algo en lo que uno ni se fija. Consiste en que adoptó a su sucesor, Zenón, como hijo.

Y, como siempre, podemos elegir. Podemos optar por pasar por alto la evidencia o seguir la pista hasta donde nos lleve.

La adopción en el mundo antiguo es un asunto extraño. Adoptar a alguien hace dos mil quinientos años no era lo mismo que ahora. La edad no importaba; la persona adoptada podía ser también adulta. La mayoría de los tabúes que tenemos sobre los adoptados y la relación con sus padres biológicos no existía. Y, con frecuencia, los motivos de la adopción eran religiosos, ya que ésta tenía una profunda relación con los misterios. No es fácil decir en qué medida era frecuente la práctica entre los antiguos griegos, ya que dependía mucho de la región, de las leyes locales y de los legisladores. Y, además de los factores geográficos o espaciales, interviene también el factor temporal. La manera de referirse a la gente y a sus antepasados fue cambiando a lo largo de los siglos, y esto significaba que las afirmaciones

claras diciendo que una persona había sido adoptada por otra no empezaron a ser frecuentes hasta un período bastante tardío de la historia, aunque la práctica real de la adopción era mucho más antigua.

Y, sin embargo, en lo que respecta a las pruebas sólidas y la frecuencia, existía una zona donde la adopción entre los griegos era más común que en cualquier otro lugar.

Esa zona era la región costera oriental de Anatolia, especialmente Caria, así como las islas cercanas a su costa. Y las pruebas más evidentes proceden de las inscripciones que dejaron las grandes familias de sacerdotes que vivían allí.

Pero resulta que Anatolia también fue el lugar en que las tradiciones sacerdotales iban de la mano de la práctica de la sanación. Así fueron las cosas desde los tiempos más antiguos hasta el final del mundo clásico. Las familias anatólicas de sacerdotes con frecuencia tendían a ser también familias de sanadores; y esta conexión es particularmente clara en aquellos casos en que los maestros decidieron adoptar o acoger a sus sucesores.

Como era de esperar, el proceso de adopción en estas familias estaba ligado a la iniciación. En realidad, se asoció a esto tanto romanticismo y tanta mística que a los escritores de novelas antiguas les gustaba describirlo. Era una manera perfecta de dar color local a las historias que situaban en las exóticas ciudades costeras de la Anatolia occidental; se trataba de unas historias sobre pérdidas y descubrimientos, reconocimientos inesperados, rescates y regreso a la vida cuando todo parecía perdido.

No ha habido muchos historiadores dispuestos a detenerse y prestar atención a un detalle tan nimio como el hecho de que Parmeneides adoptara a Zenón. Y es natural que los pocos que se han ocupado hayan intentado comprender la situación mediante comparaciones. Y una de las comparaciones —aunque poco tenía que ver con la existencia de un linaje de sanadores en Elea que se remontaba a Parmeneides— parecía muy atractiva.

Se trataba de la sucesión de antiguos sanadores que formó la escuela de medicina más famosa de todas: la escuela de Hipócrates, situada en la isla de Cos, frente a la costa de Caria. Allí el principio fundamental de que el maestro adoptara al pupilo era tan importante que incluso lo menciona el juramento hipocrático.

Pero eso no quiere decir que sólo los sanadores adoptaran a sus alumnos como parte de su familia. Por el contrario, los estudiosos han advertido ya que los orígenes reales de la especial importancia que la tradición hipocrática otorgaba a este vínculo entre maestro y discípulo no tienen nada que ver con la práctica médica. El origen está en los misterios.

En realidad, no es casual que Hipócrates resultara ser un *asklepiadês* o «hijo de Asclepio», igual que Parmeneides era *ouliadês* o hijo de Apolo Oulios: que tras el propio Hipócrates se cierna la sombra de un linaje que se remonta hasta Asclepio.

Y tras el Asclepio adorado en Cos se cierne la sombra de otro dios, el dios que era su padre, que acostumbraba a compartir sus santuarios sanadores con él, que aparece mencionado, incluso antes que Asclepio, al principio del juramento hipocrático.

Ése era Apolo, algunas veces conocido en la isla como Apolo Oulios.

Quedaba por hacer otra comparación, pero ésta era todavía más obvia y ayuda todavía más a colocarlo todo en su contexto.

Según los antiguos escritores, existía cierto grupo que tenía con Parmeneides y Zenón el más estrecho vínculo. No cuesta mucho adivinar de qué grupo se trata: los pitagóricos de la Italia meridional. En realidad, con frecuencia a ambos se les denominaba pitagóricos.

Actualmente es común el deseo de no tomarse estas relaciones en serio. Parmeneides y Zenón eran autores muy creativos y originales; y la idea de que pertenezcan a un grupo o sistema, especialmente un grupo místico como los pitagóricos, parece incompatible con algo original o creativo.

Y, sin embargo, eso supone pasar por alto un punto crucial. Originalmente, los pitagóricos no estaban tan interesados en las ideas o doctrinas establecidas como en otra cosa: algo que no solo toleraba la creatividad y la originalidad sino que las fomentaba, las alimentaba y guiaba a la gente hasta sus orígenes. Por este motivo la tradición pitagórica ha conseguido ser tan esquiva: por eso era también tan abierta y se mezclaba con otras tradiciones, desafiando nuestras ideas modernas de ortodoxia o auto-definición.

Ahí tenemos la prueba que demuestra en qué medida los círculos pitagóricos valoraban la libertad

individual y creativa. Eso puede parecernos una paradoja; estamos acostumbrados a pensar que los grupos religiosos o las sectas están integradas por hombres y mujeres poco inteligentes y con el cerebro lavado. Pero, en realidad, ésa es una de las cosas menos paradójicas del pitagorismo. El problema es sencillamente de comprensión. La originalidad y la creatividad han llegado a imaginarse en términos tan superficiales, y el culto al individuo se ha convertido en una forma tan eficaz de lavado de cerebro que ya ni siquiera es fácil concebir nada más.

Convertirse en pitagórico no era cosa baladí: no consistía en llegar, aprender y marcharse. El proceso afectaba aspectos del ser humano tan alejados de la experiencia ordinaria que sólo pueden describirse en términos abstractos, aunque, en realidad, no tuvieran nada de abstractos.

Puede decirse que trataba de lo que más tememos. De enfrentarse al silencio, de no tener otra opción que renunciar a las opiniones y teorías a las que nos aferramos, de no encontrar siquiera nada que las sustituya durante años enteros.

Daba la vuelta a la vida de cualquier individuo, la ponía del revés. Y, durante este proceso, el vínculo entre maestro y discípulo era esencial. Por este motivo, se consideraba como la relación entre un padre y su hijo adoptivo. Tu maestro se convertía en tu padre, igual que en la iniciación a los misterios. Convertirse en pitagórico equivalía a ser adoptado, introducido en una gran familia.

El trasfondo del tipo de adopción de los pitagóricos era muy sencillo. En esencia, consistía en un proceso de renacimiento: de volver a ser un niño, un

*kouros*. Y esta situación implicaba algo más de lo que parece a primera vista.

Los hechos de la herencia biológica no se borran ni eliminaban. Seguían vigentes y tenían una validez obvia. Pero, además, se creaba algo nuevo.

La adopción no era solo parte de un misterio. Era también un misterio en sí misma. Suponía la iniciación en una familia que existe en un nivel distinto al que estamos acostumbrados. Exteriormente, seguían vigentes todos los vínculos con el pasado. Y, sin embargo, interiormente se tenía la conciencia de pertenecer a otro lugar en mayor medida de lo que es posible pertenecer a un lugar de este mundo, de ser apreciado de manera más íntima de lo que es posible que lo sea cualquier ser humano.

En cuanto a las personas que desempeñaban el papel de maestro e iniciador, podían parecer bastante humanas, pero el papel que desempeñaban iba mucho más allá del de un progenitor humano. Eran encarnaciones de otro mundo. En sus manos, uno moría para todo lo que era, para todo aquello a lo que se había aferrado como si fuera toda su existencia. Por este motivo algunas veces se los denominaba —cuando eran hombres— «padres verdaderos» y el énfasis se ponía en la palabra «verdadero». Desde el punto de vista de los misterios, la vida ordinaria que conocemos sólo es un primer paso, un preliminar para otra cosa totalmente distinta.

Entre los primeros pitagóricos, la importancia que se concedía a este proceso de interacción entre el «progenitor» y el «hijo», de transmisión entre uno y otro, era fundamental. Conducía a tremendas exigencias éticas. Y estas exigencias no eran siempre

obligaciones formales: muchas veces tenían que intuirse. Incluso las leyendas pitagóricas reflejan todavía la necesidad que a veces se podía sentir de estar físicamente presente en el lecho de muerte del maestro.

Pero, más allá de los detalles, hay un hecho central: el maestro es un punto de acceso a algo que está más allá de él mismo. Y tras un maestro, hay todo un linaje de maestros, uno tras otro. La enseñanza se transmitía de generación en generación, paso a paso, con frecuencia en secreto y algunas veces en circunstancias de inmensa dificultad.

El resultado era absolutamente paradójico. El discípulo ponía su vida, e incluso su muerte, en manos de su maestro. Y, sin embargo, se entregaba a nada. Se convertía en parte de un vasto sistema, pero a través de este sistema encontraba una creatividad extraordinaria. Se convertía en miembro de una familia indescriptiblemente íntima y totalmente impersonal.

Cada maestro parecía tener un rostro, pero, en realidad, no lo tenía: era sólo un eslabón en una cadena de tradición que se remontaba hasta Pitágoras. Y el mismo Pitágoras carecía de nombre. Los pitagóricos evitaban mencionarlo porque su identidad era un misterio, de la misma manera que con frecuencia evitaban dirigirse unos a otros por su nombre o pronunciar el de los dioses. En lo que a ellos respectaba, Pitágoras no era sólo el hombre que había parecido ser.

Lo conocían como hijo de Apolo o, simplemente, como Apolo mismo.

Y llegamos a Platón. Porque todavía perdura otro fragmento de información enterrado en sus escritos.

Es realmente extraordinario el modo que eligió para referirse al «padre Parménides» —y a la posibilidad del parricidio— justo en el momento en que intentaba definir la esencia de su relación con Parmeneides, tal como un filósofo se refiere a otro.

Pero no sólo es extraordinario. Tal como han destacado una serie de expertos, también es significativo. Exactamente el mismo tratamiento, «padre», que Platón usa para referirse a Parmeneides lo empleaban los pitagóricos cuando aludían al hombre que había sido su maestro. Era también el título habitual que se daba a los iniciadores en los antiguos misterios, así como el nombre formal para quien alcanza la última etapa de la iniciación.

Y, sin embargo, Platón no dice que Parmeneides fuera su padre. Es más sutil y preciso que eso. Cuidadosamente, pone la referencia al «padre Parménides», junto con el discurso sobre el parricidio, en boca de uno de los hablantes imaginarios de su diálogo. Ni siquiera da un nombre al hablante, se limita a presentarlo como ciudadano de Elea. Y, de manera extraña, se refiere a él llamándolo el «desconocido eleata».

Es una idea muy elegante la de hacer que alguien de Elea aborde el tema de asesinar a Parmeneides: tan elegante como el modo en que Platón hace que Zenón se desacredite en ese otro diálogo conocido como *Parménides*. Ésta era una de las maravillas de escribir literatura de ficción: el autor podía crear su propia realidad, hacer que los personajes trabajaran para él.



Pero el modo en que Platón emplea un término tan importante para los pitagóricos –y en los misterios– y, sobre todo, tan relevante para la especial relación que Parmeneides tenía con Zenón es más que un mero azar e implica más cosas que una ficción.

Tras el humor negro de la broma sobre el parricidio también hay cierto conocimiento real sobre la naturaleza de las relaciones entre Parmeneides y su sucesor; un conocimiento superficial, eso es todo. No hace falta demasiada familiaridad con los hechos cuando el objetivo es recrear una historia que encaje con unos objetivos personales concretos.

Y los objetivos de Platón siguen siendo muy claros. Ante todo, quería ser considerado el heredero de Parmeneides. Los demás filósofos anteriores a él le daban lo mismo, pero Parmeneides era otra cosa. Platón no quería que se tomara a Zenón o a cualquier otro por su heredero, sino a él.

En cierto sentido, puede decirse que lo logró. La fantasía se hizo realidad. Actualmente casi nadie pone en duda que fuera él el heredero legítimo, quien recogió sus enseñanzas y las hizo avanzar. Platón lo hizo tan bien que, en realidad, nadie sospecha ya hasta qué punto es grande el abismo que separa la idea de la filosofía de Platón de la de Parmeneides, ni sospecha cuánto es lo que ha quedado atrás.

Sin embargo, en otro sentido, Platón no cambió nada. La sucesión a la que deseaba poner fin continuó en el sur de Italia durante cientos de años sin interferencias, contemplando tranquilamente a Parmeneides como su fundador, conservando las huellas de otra realidad completamente distinta. Y, actualmente, los descubrimientos de Elea-Velia son como

una puerta entreabierta que permite vislumbrar un paisaje desconcertante y, sin embargo, extrañamente familiar.

Durante largo tiempo, la gente se ha sentido desconcertada por un misterio que en otros tiempos se describió como «totalmente incomprensible»: es decir, el enigma que planteaba la total ausencia de relación entre Parmeneides –y su filosofía– y la cultura en la que se desarrollaron: la cultura de los eleatas y foceos.

En realidad, la respuesta al enigma es muy sencilla. La única falta de conexión es la que se da entre la cultura de Elea o la de Focea y la imagen de Parmeneides que creó Platón.

En cuanto a la realidad que ocultaba la imagen que Platón quiso construir, eso ya es otro asunto.

Platón no se contentó con crear una realidad alternativa sobre la sucesión de Parmeneides. También contribuyó a alterar la historia del predecesor de Parmeneides, y casi con el mismo éxito. Le gustaba bromear sobre los filósofos que habían vivido antes que él. El humor era una de las armas más eficaces que empleaba para establecer sus propias ideas; y le gustaba presentar genealogías de filósofos anteriores que resultaban divertidas, sorprendentes y frívolas. Ni siquiera tenía que inventar muchos de los detalles. En la antigua Atenas circulaban ya relatos amenos sobre los orígenes de la filosofía.

El único hombre que menciona en sus escritos, bastante a la ligera, como antepasado filosófico de Parmeneides es alguien llamado Jenófanes. Podría decirse que establecer un vínculo entre Parmenei-

des y Jenófanes tenía cierta validez: ambos estaban unidos de un modo u otro con Elea, e incluso existe una similitud superficial entre algunas de sus ideas. Pero eso es todo.

Y, sin embargo, lo que decía Platón medio en broma no tardó en aceptarse como hecho histórico. Aristóteles, su sucesor, creyó, apenas con una vacilación, que Jenófanes era el maestro de Parmeneides. En el caso del sucesor de Aristóteles, la vacilación había ya desaparecido. Es un mecanismo viejo, familiar. Las suposiciones evolucionan hacia certezas y así nacen los dogmas.

Pronto casi todo el mundo estuvo convencido de que el gran Parmeneides había aprendido todo lo que sabía de Jenófanes. Pero no todo el mundo.

Existe un fragmento en un libro sobre las vidas de los filósofos antiguos que cuenta una historia muy distinta. Señala brevemente la idea común de que Jenófanes fue el maestro de Parmeneides y añade algo que no se menciona en ninguna otra de las fuentes que han perdurado.

El fragmento explica que el verdadero maestro de Parmeneides no fue Jenófanes porque los vínculos auténticos se encuentran en un lugar totalmente distinto.

Participó en las enseñanzas que daba Aminias el pitagórico, hijo de Dioquetas. Aminias era un hombre pobre, pero bueno y justo: y ese fue el hombre cuyas enseñanzas quiso seguir. Y cuando Aminias murió, construyó para él un santuario de héroe, ya que pertenecía a una familia rica y distinguida. Y no consiguió la quietud (*hêsychia*) a través de Jenófanes sino de Aminias.

La precisión de los detalles del informe es impresionante, tanto que nadie se ha atrevido a poner en duda su exactitud esencial ni su fundamento en hechos históricos. Los expertos se han visto obligados a reconocer su validez y a aceptar su autenticidad.

Apenas han empezado a darse cuenta de lo que implica lo que han asumido.

## ALEJAMIENTO

Para empezar, todo fueron rosas.

Los eruditos acogieron con los brazos abiertos los descubrimientos de Elea, que celebraron como «verdaderamente sensacionales» y declararon que imponían un «cambio total de perspectiva».

Las noticias sobre ellos llegaron a los periódicos de Londres; después se olvidaron.

Un grupo de especialistas italianos intentó mantener despierto el interés sobre su posible significado; por lo demás, la gente vaciló y dio media vuelta. Respecto a todo lo que tenía que ver con Parmenides ya se había tomado una decisión. Era el padre de la filosofía, fundador de la lógica occidental. Mucho tiempo atrás, había quedado excluido del contacto con la vida y, en lugar de ello, se lo había convertido en una abstracción, una encarnación ideal de la razón. Unos pocos descubrimientos arqueológicos no iban a cambiarlo todo.

Vista desde el exterior, desde la vida cotidiana y ordinaria, la reacción académica parece inocente, incluso razonable. Pero, vista desde dentro, es una historia muy distinta.

Creemos sinceramente que controlamos las cosas, que somos nosotros quienes buscamos, miramos y hacemos todos los descubrimientos importantes en la vida y sabemos exactamente lo que es relevante.

De vez en cuando, muy de vez en cuando, tal vez percibamos algo muy distinto: que no somos nosotros quienes hacemos descubrimientos, porque, en realidad, son los descubrimientos quienes nos atraen hacia ellos en el momento adecuado y hacen que los encontremos. Son los descubrimientos quienes quieren ser encontrados y entendidos.

De la misma manera que nos gusta creer que somos nosotros quienes «hacemos los descubrimientos», también pensamos que «tenemos» sueños. Pero lo que no comprendemos es que algunas veces otros seres se comunican con nosotros a través de nuestros sueños, de la misma manera que intentan comunicarse a través de acontecimientos externos. Para ellos puede ser difícilísimo atraer la atención de los seres vivos, abrirse paso desde su mundo a éste: inimaginablemente difícil. No tenemos ni idea, ni siquiera intuimos qué clase de esfuerzo y atención se necesita algunas veces.

Así que damos media vuelta y nos vamos.

Algunos de los primeros filósofos —y Parmenides fue uno de ellos— fueron muy concretos en una cuestión. Se trata del hecho de que todo está vivo y la muerte es sólo un nombre para algo que no comprendemos. Esta idea suya no se menciona con frecuencia y, si se toma en serio, empieza a restar importancia a gran parte de lo que somos: suscita demasiadas dudas sobre la realidad de lo que tomamos por realidad.

Y, sin embargo, es una de las primeras cosas que aquellos antiguos filósofos sabían que tenían que hacer.

No es necesario que se justifique el que se haga caso omiso de alguna cosa cuando son muchos los que están dispuestos a no prestarle la menor atención. Pero en el caso de los descubrimientos de Elea, algunos expertos se sintieron capaces de justificar de antemano que se cerraran las puertas.

Señalaron lo que, desde cierta distancia, puede parecer la única debilidad real del testimonio de Elea: el hecho de que corresponda a una fecha quinientos años posterior a Parmeneides. Sin duda, dijeron, los detalles de las inscripciones pueden utilizarse para demostrar cómo la gente con interés por lo antiguo, en la época de Cristo, podría haber deseado imaginar el lejano pasado de Elea. Pero «no es correcto» suponer que esos detalles podrían tener ninguna relación con el período en que vivía Parménides.

Este razonamiento parece perfectamente sensato, siempre que uno no se detenga a mirar las pruebas mucho rato o muy de cerca.

Uno de los puntos de lo que decían es innegable. El que las inscripciones de Elea se hicieran en una misma época sugiere una clara afición a lo antiguo, un intento deliberado de conmemorar y revivir los recuerdos de días pasados. En realidad, en esa época concreta los griegos del sur de Italia tendían a aprovechar con entusiasmo cualquier oportunidad para hacer gala de su pasado. Habían llegado a estar tan intimidados por el poder de Roma que deseaban demostrar que ellos también podían presumir de fama y gloria. Era natural que quisieran hacer retroceder el reloj: señalar tradiciones que habían mantenido constantes a lo largo de tantos siglos de cambios. Era incluso natural que se aferraran a los recuerdos años

después de que desapareciera la vida que los había creado y mantenido.

Y precisamente ésa es la cuestión fundamental. Aquellas gentes tenían buena memoria, hecho que se apreciaba mucho más en aquellos tiempos que ahora. Los griegos que habían viajado desde el este a Italia para instalarse allí eran famosos en el mundo antiguo por su conservadurismo, por el modo en que recordaban, honraban y conservaban su pasado. Incluso hoy, resulta evidente la fidelidad con que trasmitían sus tradiciones religiosas y mágicas de una generación a la siguiente, siglo tras siglo.

Con frecuencia estas tradiciones se legaban en silencio, de manera estrictamente local, sin que el mundo exterior las conociera apenas. El proceso de transmisión podía ser de unos quinientos años, pero algunas veces se aproximaba a los mil.

Esto tenía muchas implicaciones; pero, en la práctica, una de las cosas más importantes es que los testimonios de un período posterior con frecuencia tienden a reflejar las condiciones de un período más temprano. Una y otra vez los arqueólogos que exploraban las regiones del entorno de Elea —poblaciones más al sur o justo al norte, como Posidonia, o más septentrionales— descubrían que las tradiciones religiosas que se seguían manteniendo durante el primer y segundo siglo d. de J.C. se remontaban a los siglos VI y V a. de J.C.

Y en toda la zona occidental del Mediterráneo había un grupo de gente concreto que gozaba de una reputación inigualable por el modo en que conservaba sus costumbres y maneras originales. Eran más famosos que nadie por su conservadurismo. Se afe-



rraban a las viejas formas de su lengua, especialmente a los viejos nombres de Anatolia, y habían mantenido algunos de los antiguos sacerdocios durante casi mil años.

Eran descendientes de los foceos que habían navegado hacia Occidente en el s. VI a. de J.C. Incluso en Roma merecían una consideración extraordinaria por el modo en que cuidaban de sus antiguas tradiciones, y la arqueología moderna ha ayudado a mostrar los motivos.

Con las ciudades nuevas que construían, los foceos conseguían crear Anatolias en el oeste: en Italia y Francia. Y su presente era su pasado.

Los detalles de las inscripciones de Elea pueden parecer una confusión de nombres y cifras. Es necesario dedicar un poco de tiempo a mirarlas para que sean evidentes las pautas.

Que el padre de Parmeneides se llamaba Pyres tenía poco de secreto en el mundo antiguo. Pero, sin las inscripciones, nadie habría advertido nunca lo significativo que resulta que un nombre tan raro se conociera también en Mileto. Porque Mileto no sólo era un centro importante en Anatolia para la adoración de Apolo Oulios, sino que estaba también relacionado estrechamente con Focea en la colonización del Mar Negro. Y de los dos fragmentos de pruebas que proyectan la luz más clara sobre el título eleático de «señor de la guarida», uno de ellos procede de un lugar situado al este de Mileto, en Caria, y el otro de una colonia fundada por Mileto en Istria, en el Mar Negro.

No son casualidades. En el momento en que se hicieron las inscripciones, un eleata sólo habría podido mantener aquella pauta de detalles si una tradición continua se hubiera conservado durante quinientos años. Y podemos ser incluso más concretos.

Nadie podría haber recordado las tres fechas añadidas tras el nombre de cada uno de los sanadores Oulios —«en el año 280», «en el año 379» y «en el año 446»— sin la ayuda, no sólo de tradiciones orales, sino también de algo más importante: crónicas escritas.

En realidad, no hace falta especular o buscar mucho para ver precisamente de qué clase de registros se trataría. Lo que tenemos que hacer es mirar en la dirección indicada por las pruebas de Elea.

A lo largo del último siglo, en Mileto han aparecido pequeños indicios sobre un grupo concreto de gente dedicada a Apolo. Tenían un enorme poder político en la ciudad, así como religioso; y recibían el nombre de *molpoi*.

Los nombres de los individuos en cuestión aparecen cuidadosamente apuntados, uno debajo del otro, en inscripciones oficiales talladas en grandes bloques de mármol. Se trata de personas que conocían los misterios de Apolo y los transmitían. Las pruebas fragmentarias señalan a antiguos vínculos con «hijos» heroicos de Apolo, con música de flautas en su honor y con el mismo tipo de tradiciones de *kouros* que se conocían en otros tiempos tanto en Focea como en Creta.

De la fecha tardía de algunos de los registros podría deducirse que todo ese linaje es pura fantasía. No lo es. Sólo se han encontrado unos pocos blo-

ques de mármol; a pesar de ello, los detalles de la sucesión están documentados desde principios de la era cristiana hasta fechas tan remotas como el año 525 a. de J.C.

Y era muy similar lo que sucedía en Istria, la colonia de Mileto en el Mar Negro donde Apolo recibía el nombre de *phôleutêrios*, el dios de la guarida y la incubación.

Allí las pruebas son todavía más fragmentarias, pero podemos ver que la familia encargada de la adoración de Apolo sobrevivió durante setecientos años.

Hay que tener muy buenas razones para dudar de la realidad histórica que existe tras las inscripciones de Elea, de la misma manera que hay que tener buenas razones para dudar de lo que implican: que Parmeneides estaba de un modo u otro íntimamente asociado con aquellos Señores de la Guarida.

Y, sin embargo, no hay ninguna razón. Las únicas razones reales indican lo contrario.

Pero concentrarse en las inscripciones supone pasar por alto algo más importante: el modo en que encajan con la poesía que escribió Parménides.

En ambos casos, existe el mismo compromiso fundamental con la incubación y los sueños, así como otros estados de conciencia, los encantamientos y el éxtasis, con Apolo y el inframundo. Y es bueno recordar que, años antes de que se hicieran incluso esos descubrimientos arqueológicos, algunos aspectos del poema de Parmeneides se explicaban ya en términos de incubación, de chamanismo y de las prácticas de los *iatromanties*. Los nuevos hallazgos de Elea sólo ayudan a completar los antecedentes. Hacen que todo se ajuste a la realidad.

Desde hace ya miles de años, los inicios de la filosofía occidental se han separado y disociado sistemáticamente del tipo de prácticas que hemos dado en considerar «mágicas». El proceso ha sido largo y firme y casi ha conseguido su propósito. Pero estos vínculos antiguos reclaman que se los reconozca y es bueno tener cierta idea de todo lo que ello implica.

Puede parecer un tema histórico interesante afirmar que la filosofía y la magia en otros tiempos eran las dos partes de un todo. Pero no se trata de una cuestión histórica. Ni tampoco significa, simplemente, que tengamos que ser más conscientes de cómo la irracionalidad se ha separado de la racionalidad en nuestra vida; ni siquiera implica que debamos hacer un mayor esfuerzo por armonizar con la razón todo lo que parece poco razonable. Si creemos que basta con hacer cualquiera de estas cosas seguimos sin atinar en el punto principal, puesto que todas estas distinciones entre lo racional y lo irracional sólo son válidas desde el limitado punto de vista de lo que llamamos razón.

Cuando la racionalidad se combina de veras con la irracionalidad, empezamos a ir más allá de ambas. Entonces se crea algo más, algo extraordinario que es atemporal y, sin embargo, totalmente nuevo, empezamos a ver lo ilógico de todo lo que normalmente se considera razonable y nos enfrentamos con una lógica implacable, de una fascinante coherencia, que aparentemente podríamos rechazar por completamente absurda.

Ésa es la lógica que Parmeneides intentó introducir en Occidente: una lógica que lo cuestiona todo,

que pretendía alterar por completo la vida y los valores de la gente. Pero conseguimos escabullirnos y tomar la vía razonable.

De esa manera, alteramos por completo sus enseñanzas.

Tiene mérito: hemos conseguido crear la ilusión de que somos más sabios que las gentes de tiempos anteriores.

En cuanto a las figuras de los filósofos que se alzan en un pasado lejano, en los albores de la cultura occidental, hemos aprendido a disculparlos, a justificar que no supieran llegar a las conclusiones a las que, en nuestra opinión, deberían haber llegado.

Y, sin embargo, somos nosotros quienes necesitamos disculpa. No estamos en posición de juzgar a esos filósofos: son nuestros jueces. Cuando les cerramos la puerta, nos la cerramos a nosotros mismos.

Las inscripciones encontradas en Elea tenían su objetivo y su mensaje. Podría parecer fácil alejarse de ellas, pero no lo es, porque nada existe aislado del resto.

Si se rechazan, hay que rechazar todo su contexto en Anatolia; después habrá que negar la relación que guardan con el poema de Parmeneides. Y eso es sólo el principio. Porque están también relacionadas con una amplia red de otras tradiciones sobre Parmeneides y la gente de su entorno, tradiciones de las que se ha tenido noticia, pero que se han ocultado durante años.

Todo está unido. Todo forma una sola pieza. Y nuestro pasado también lo está, junto con nuestro futuro.

El maestro de Parménides, Aminias, era un hombre pobre.

Probablemente, nadie se fijaría en él si se lo cruzaba por la calle. Exteriormente, se distinguía poco de cualquier otro.

En cambio, Parmeneides era otra cosa. En el escrito sobre su maestro, aparece como miembro de una familia rica y distinguida. Y se nos dice de manera oscura que eso explica que construyera un santuario de héroe para Aminias.

La relación entre su pertenencia a una familia rica y destacada y el que dedicara un santuario a alguien parece razonable, pero no es del todo obvia. Incluso ha habido estudiosos que han considerado este nexo tan artificial que han pensado que el texto griego de la crónica tenía que estar equivocado, que necesitaba alguna corrección. Y, sin embargo, estamos ya en posición de empezar a entender por qué la crónica dice lo que dice.

Las familias anatólicas de sacerdotes al servicio de Apolo el sanador acostumbraban a ser distinguidas y también ricas; y demostraban estas cualidades de manera tangible de un modo determinado.

Y era mediante el tamaño considerable y el extraordinario trabajo de los santuarios, tumbas y monumentos que construían. Eso salta a la vista en todas

las tradiciones procedentes de Mileto. Pero es especialmente claro en los hallazgos de la colonia de Mileto en Istria, la misma ciudad en la que se adoraba a Apolo como dios encargado de las cavernas, *phôlentêrios*.

Así vuelve a cerrarse el círculo. El contexto del escrito sobre Parmeneides y Aminias coincide exactamente con el contexto de la serie de inscripciones de Elea: Parmeneides como sacerdote de Apolo el sanador, el dios anatolio de la incubación.

Un santuario dedicado a un héroe era algo bastante excepcional.

En tiempos de Parmeneides, erigir uno en memoria de algún difunto era extraordinariamente infrecuente, al margen de lo rico o pobre que fuera el responsable. Por lo general, se enterraba a los muertos con un ritual sencillo. Pero edificar un santuario para un héroe era algo muy distinto.

Y significaba varias cosas: suponía la creación de un culto especial al héroe; suponía definir una zona destinada a la adoración de alguien considerado algo más que el ser humano que había sido aparentemente.

En líneas generales, el título de héroe equivalía al de un ser mítico, un ser de otro mundo, de otra raza, de otro tiempo. En el fondo, todos hemos atisbado ese mundo y ese tiempo alguna que otra vez. Pero vivir lo que hemos vislumbrado o permitir que se viva... es un asunto bien distinto.

Y nada de esto habría sucedido nunca sin una razón adecuada, sin una justificación que le diera sentido. Porque siempre ha habido algo extraordinario

en relación con los héroes, igual que en relación con la creación de santuarios dedicados a los héroes.

Eso hace todavía más extraño que nadie se haya fijado en un detalle nimio: el que Aminias fuera adorado como héroe después de morir tiene un paralelo en las tradiciones de los sanadores Oulis que trataban al propio Parmeneides como héroe. Si queremos entender a Parmeneides, este paralelismo es muy elocuente. Podría decirse que significa que los héroes no sólo no aparecen de la nada sino que, algunas veces, hace falta un héroe para hacer otro héroe.

Toda la saga del viaje de los foceos a Occidente y los orígenes de la ciudad de Elea había sido una historia sobre Apolo y los oráculos, enigmas y héroes. Y había sucedido muy poco antes.

Y Parmeneides continuaba la tradición.

El escrito sobre Aminias lo describe como pitagórico.

Como todo lo que aparece en esa crónica, el detalle es significativo. Sólo hay que mirar las pruebas que perduran para darse cuenta de cómo toda la cuestión de los héroes —su estatus, su verdadera identidad, la actitud correcta que hay que adoptar hacia ellos, cómo ser un héroe— desempeñaba un papel crucial en la primitiva tradición pitagórica.

Pero eso no quiere decir que debamos perder de vista el hecho de que tanto los héroes como los santuarios erigidos en su honor se encontraban entre los aspectos más fundamentales de la antigua religión griega. Y no tenían nada que ver con la conmemoración de los muertos, el deseo de honrar el pasado o



el anhelo de la conservación de los viejos recuerdos.

Tenían que ver con algo muy distinto.

Los santuarios de los héroes estaban relacionados con la presencia, la presencia viva. Pretendían mantener una relación correcta con la figura de poder en que se había convertido el héroe y estaban destinados a crear las circunstancias que permitieran que ese poder fuera lo más eficaz posible en el presente. La existencia de un santuario dedicado a un héroe se suponía que era una bendición para toda la zona: para la tierra y la gente local, para la naturaleza y los visitantes.

No tenía nada de casual crear un santuario dedicado a un héroe, o el convertirlo en parte de la vida de uno mismo. Era abrirse a otro mundo. Cuando alguien pasaba cerca, debía caminar en total silencio. Y, para los griegos en general, pero especialmente para los pitagóricos, el silencio y la quietud iban de la mano. Eran dos aspectos de la misma cosa.

Por ese motivo, la *hêsychia*, la palabra griega que significa «quietud», implicaba automáticamente el significado de «silencio». Pero, de acuerdo con el escrito sobre Aminias, la *hêsychia* era precisamente la causa del agradecimiento de Parmeneides cuando construyó el santuario heroico. Era la cualidad que Aminias había aportado a su vida, o, mejor dicho, hacia donde la había conducido.

El lector verá en todo esto que los detalles del escrito se superponen, encajan, no queda nada al azar o a la arbitrariedad. Aunque estuviera leyendo una obra de ficción, se daría cuenta, advertiría que son significativos.

Pero esto no es ficción. Son hechos reales.

Y hay más cosas que contar sobre los santuarios de los héroes.

Debido a que los héroes habían sido humanos pero, además, eran más que humanos, se entendía que tenían una relación especial con lo que queda más allá de los límites de la experiencia ordinaria humana, con el mundo de los muertos, con los infiernos.

Tenían poder sobre la salud, la enfermedad y la muerte. Si uno se acercaba a ellos de manera adecuada, podían curarlo. O bien podían mostrar su presencia y guía en la vida diaria mediante signos especiales y coincidencias asombrosas: comunicándose a través de acontecimientos distantes.

Pero preferían un método de comunicación a cualquier otro: los sueños.

Si se mira hacia atrás, se puede ver la extraordinaria coherencia y simplicidad del modo en que el primer cristianismo convirtió los santuarios otrora dedicados a los héroes en lugares consagrados a los santos. Apenas hubo que hacer otra cosa que cambiar los nombres. Y el rasgo más fundamental que la adoración cristiana a los santos tomó de la adoración griega a los héroes fue la práctica de la incubación. Para los griegos, la incubación era un aspecto tan esencial de la comunicación con los héroes, se aceptaba tan naturalmente como la actividad natural en los santuarios, que la mayoría de los escritores antiguos no se molestaban en mencionarlo. Lo único que consideraban que tal vez fuera necesario explicar eran las excepciones ocasionales: el caso extraordinario donde aparentemente un santuario destinado a un héroe no tenía nada que ver con los sueños ni con la incubación.

El vínculo entre los santuarios destinados a los héroes y la incubación era tan estrecho que cuando se practicaba la incubación los héroes no estaban muy lejos. Por lo general, los centros de incubación eran meros lugares destinados a la adoración de los héroes. Pero incluso en otros casos, el vínculo sigue siendo claro: incluso en pasajes como el de Estrabón sobre la cueva de Acaraca en Caria y sobre el santuario situado debajo, dedicado a Perséfone y a Hades.

En primer lugar, menciona el santuario y la caverna y los misterios, practicados allí en total silencio; y después sigue para decir que había otra caverna no muy lejos de allí, a la que solía ir la gente del lugar. Estaba al otro lado de una montaña cercana, junto a un hermoso prado conocido con el nombre de «Asia».

De acuerdo con la tradición, aquella caverna estaba unida bajo tierra con la otra cueva de Acaraca. Estaba dedicada a los mismos dioses, porque aquél era el lugar legendario en que Hades se había casado con Perséfone, el lugar original donde la había raptado para llevársela al inframundo.

Y el monumento que señalaba el lugar era el santuario de un héroe.

Queda todavía la parte más importante del escrito en lo que se refiere a la relación de Parmeneides con su maestro. Se trata de la declaración de que fue Aminias quien «lo condujo a la quietud», a la *hêsychia*.

Los estudiosos han traducido la afirmación sin gran esfuerzo. Dicen que se refiere a que Aminias convirtió a Parmeneides a la vida filosófica, la vida contemplativa, a la «vida tranquila».

Y, sin embargo, eso son sólo interpretaciones, no traducciones. En cuanto a la idea de que un filósofo condujera o empujara a otro hacia sus enseñanzas, ése es un tema que llegó a ser muy familiar en el mundo antiguo. Es también cierto que la cuestión de la quietud terminó siendo un asunto importante en algunos círculos filosóficos griegos, como resultado del contacto directo con la India. Pero eso no explica que aquí se mencione la quietud con una referencia tan directa a Parmeneides; y no se gana nada convirtiendo ese detalle particular en un lugar común.

Hay una serie de cosas sobre la palabra *hêsychia* que merece la pena comentar. Podría mencionarse su estrecho vínculo con la curación, o con el hecho de que era una cualidad que con frecuencia se asociaba a un dios concreto, Apolo. Pero eso no es lo fundamental.

Se presenta a Aminias como pitagórico; y los pitagóricos daban una importancia enorme a la inmovilidad. No se trataba sólo del silencio impuesto a quienes querían convertirse en pitagóricos. Eso era sólo parte del conjunto, pero era sólo una parte pequeña. Porque detrás del silencio había toda una dimensión de significado vinculado a la práctica de la quietud.

Tenía que ver con los sueños, con otros estados de conciencia. Las técnicas aparentes de la quietud que practicaban los pitagóricos —el silencio, la calma deliberada, la inmovilidad física— no eran un fin en sí mismas, sino sólo medios empleados para alcanzar otra cosa.

Y el objetivo era bastante claro, por mucho que las antiguas fuentes hablen un lenguaje que la mayo-

ría de nosotros ya no entiende o no quiere entender.

El propósito era liberar la atención de las distracciones, encaminarla en otra dirección para que la conciencia pudiera actuar de un modo totalmente distinto. La inmovilidad tenía un objetivo y éste era crear una abertura hacia un mundo distinto de todo aquello a lo que estamos acostumbrados: un mundo en el que sólo se puede entrar «en meditación profunda, éxtasis y sueños».

Lo que Aminias enseñó a Parmeneides no tenía nada que ver con lo que llamamos pensar o con la reflexión filosófica tal como la entendemos, sino que estaba relacionado con la incubación. La característica decisiva de la tradición mantenida durante cientos de años por los hombres llamados *phôlarchos* –los Señores de la Guarida que remontaban sus orígenes a Parmeneides– también resulta ser la característica fundamental que Parmeneides mismo recibió de su maestro.

E incluso el lenguaje griego establece una clara relación entre ellos y lo que Parmeneides aprendió de Aminias. Porque *hêsychia* y *phôleos* son dos palabras que se pertenecen la una a la otra: en el griego clásico tienden a aparecer juntas una y otra vez. Cuando Estrabón intentó describir lo que sucedía en el santuario de incubación cercano a Acaraca, no fue el único escritor que para resumir la experiencia de quedarse quieto –como un animal en un *phôleos* o guarida– empleó la palabra *hêsychia*.

El predecesor de Parmeneides y sus sucesores están unidos por un factor común: la quietud, la inmovilidad de la incubación. Eso es lo que definía su principal interés, su manera de actuar.

Habría sido ilógico suponer que Parmeneides mismo —discípulo de Aminias, uno de los sanadores Oulis— podría haber estado al margen de esta preocupación. Y, en realidad, ni siquiera hemos empezado a darnos cuenta de la enorme importancia que daba a la inmovilidad o *hêsychia* en el conjunto de sus enseñanzas.

Pero tras estos detalles sobre Parmeneides y su círculo más próximo se encuentra la cuestión de qué querían decir: cómo entender aquello a lo que los detalles apuntan.

La cuestión no podría ser más elemental, ya que el hilo que une a Parmeneides con sus antecesores y sus seguidores resulta obvio si uno se para a pensar; y, sin embargo, no es casualidad que nadie lo haya identificado o lo haya advertido.

El hecho es que estas cosas tienen una manera asombrosa de protegerse. E incluso lo que en algunos momentos podría parecer obvio, al siguiente no lo es en absoluto. Eso es exactamente lo que sucede cuando uno se vincula con una realidad que, como la realidad de los héroes, pertenece a otro mundo.

Todos sabemos lo que es la inmovilidad; o, al menos, eso creemos.

Significa paz y sensación agradable, estar tendido al sol durante media hora mientras pensamos a toda velocidad sobre lo que haremos más tarde ese mismo día.

Y, si somos sinceros, probablemente tendremos que reconocer que la afirmación de que Aminias condujo a Parmeneides a la quietud parece ridícula. No habría sido un problema si las enseñanzas recibidas por Parmeneides hubieran consistido en elevadas verdades sobre el universo y la metafísica, la naturaleza del hombre y la mujer. Pero que se diga que lo único que le enseñó su maestro fue la quietud... resulta un chasco absurdo.

Ese aspecto absurdo es una señal de aviso: una señal precisa de que no sirve de nada intentar encasillar a Parmeneides, o el mundo en el que se desenvolvía, en nuestro marco de referencia habitual. Sin embargo, es ya otra cuestión hasta qué punto nos tomamos en serio la advertencia.

Para los griegos, la inmovilidad tenía una vertiente que les parecía sumamente inquietante. Y no sólo inquietante, sino también siniestra, ajena, profundamente inhumana.

Por ese motivo asociaban la quietud y el silencio con el proceso de aproximación a los héroes. Y también por ese motivo ese breve escrito sobre Aminias no es el único texto antiguo que vincula la quietud y los héroes, que los sitúa en el mismo plano.

En los siglos posteriores a Parmeneides se escribió un extraño fragmento titulado *Memorias pitagóricas*. Para leerlo, hay que estar prevenido. El estilo de presentación parece tan intrascendente y sencillo que es fácil pasar por alto la secuencia de ideas, no advertir los hilos que las sitúan en su sitio. Y, a primera vista, podría pensarse que es mera casualidad que un párrafo de las *Memorias* mencione tanto a los héroes como la inmovilidad y que se refiera alternativamente a unos y a otra.

De hecho, no tiene nada de casual. Es precisamente la inmovilidad lo que tiene el poder de llevar a un ser humano a otra realidad: a un mundo profético que contiene el futuro, el pasado y el presente y en el que los héroes, pero no los seres humanos, están a sus anchas.

Pero la quietud no estaba únicamente asociada con los héroes. Más allá de los héroes estaban los dioses; y cuando los griegos querían describir en términos tangibles la realidad de una confrontación entre los seres humanos y lo divino, destacaban una cualidad particular que percibían como característica de los dioses en contraste con los seres humanos.

Esta era su asombrosa inmovilidad. Los dioses mantenían una calma perfecta allí donde los seres humanos serían presa del pánico. Ni siquiera cambiaban de expresión cuando los hombres recorrían



toda la gama de emociones que van de la alegría al terror. Seguían siempre iguales: enigmáticos. Ni siquiera los más espectaculares milagros o muestras de poder destacaban con tanta eficacia la diferencia entre los seres humanos y los dioses como lo hacía la inquebrantable inmovilidad divina.

Este es el verdadero motivo de la quietud que se mantenía durante la incubación. Era un método para acercarse al mundo divino tanto como fuera posible. Y por eso, según lo que establecía la religión griega, la incubación estaba estrictamente limitada a lugares especiales y sagrados, al territorio en que mandaban los dioses y héroes, pero no los humanos. Porque la misma inmovilidad era algo propio de los héroes y los dioses.

Desde cierto punto de vista, se puede afirmar que la inmovilidad de la incubación era sólo una técnica, un medio para conseguir un fin, una manera de ponerse en contacto con lo divino. Y, sin embargo, eso es sólo la impresión que nos produce a nosotros.

En realidad, era un fin en sí misma, la paradoja definitiva de un fin que está presente en el principio.

En cierta ocasión, el escritor de estas *Memorias pitagóricas* hace una afirmación que puede parecer extraordinaria. Dice que la quietud es imposible para los seres humanos. Los hombres y las mujeres pueden intentar ser buenos, e incluso pueden conseguirlo. Pero la inmovilidad está más allá de sus capacidades.

Y, sin embargo, no es una observación extraordinaria, especialmente por parte de un pitagórico. En las escrituras que dejaron los pitagóricos se mencio-

nan algunos hechos básicos de la vida, y uno de ellos es que, como seres humanos, estamos siempre cambiando, somos inquietos. Nuestros cuerpos se mueven continuamente. Y no sólo nuestros cuerpos, sino también nuestros pensamientos y deseos. Cualquiera que fuera capaz de mantener un grado de inmovilidad visiblemente mayor que los demás era tenido por divino: se consideraba que era más que humano, que pertenecía a otro mundo.

Ahora ya se puede entender por qué Parmeneides necesitaba que alguien muy especial y poderoso lo condujera a la quietud. Y debería también quedar claro por qué edificó ese santuario para Aminias, por qué estableció su adoración como ser misterioso, divino.

Parmeneides creó aquel santuario dedicado al héroe porque la inmovilidad que le habían enseñado a conseguir era en sí misma algo misterioso y divino. No tenía nada de humano.

Y, al mismo tiempo, no hay nada más humano que la inmovilidad.

La vida, para nosotros, se ha convertido en un interminable afán de mejora: necesitamos siempre conseguir más, hacer más, aprender más, conocer más cosas. El proceso de aprendizaje y enseñanza se ha convertido en un sencillo mecanismo de recepción de datos e información: de recepción de lo que ignorábamos, de algo siempre distinto a nosotros mismos.

Por ese motivo, aprendamos lo que aprendamos, nunca nos afecta en lo más profundo, nunca llega a satisfacernos. Y cuanto más conscientes somos de

ello, más nos apresuramos para intentar encontrar otros sustitutos y llenar el vacío que seguimos sintiendo en nuestro interior. Todo nos empuja fuera de nosotros mismos, lejos de la absoluta sencillez de nuestra propia humanidad.

Es cierto que los pitagóricos también tenían sus enseñanzas. Pero hay algo en la tradición pitagórica que es completamente distinto de todo esto, como una corriente subterránea que avanzara en dirección contraria. Casi nunca se advierte ni se menciona por el sencillo motivo de que no parece tener sentido.

Los pitagóricos eran famosos no sólo por sus enseñanzas sino también por el secreto que las envolvía. Y, sin embargo, si se estudia atentamente las que se han tenido por las más esotéricas de sus doctrinas resulta que, en realidad, no tenían nada de secretas. En realidad eran poco más que apariencias. Tenían un propósito importante: suscitaban un interés general, ayudaban a atraer a personas que podrían terminar siendo pitagóricos.

Pero en cuanto alguien se convertía en pitagórico, la cuestión era que cada vez se aprendiera menos. Había menos respuestas y más enigmas. Podían facilitarse técnicas para entrar en otros estados de conciencia. Por otra parte, el énfasis se ponía cada vez menos en recibir enseñanzas y cada vez más en encontrar los recursos internos para descubrir las respuestas propias en el interior de cada uno.

Por ese motivo la enseñanza a través de acertijos era parte tan importante de la tradición pitagórica. En lugar de recibir respuestas ya hechas, sólo se recibía el germen, la semilla de la respuesta: porque el acertijo contiene su propia solución.

La tarea del pitagórico era alimentar el enigma, cuidarlo. Y se entendía que durante el proceso de cuidado y atención, el acertijo se convertía en parte orgánica de él. A medida que el enigma crecía tenía la capacidad de transformar al iniciado. Incluso podía destruirlo. Pero el objetivo del acertijo era tan claro como sutil: alejar la atención de las respuestas superficiales para descubrir lo que el pitagórico no había advertido que llevaba dentro de sí.

En líneas generales, es la misma situación que en el caso del hombre de Posidonia que ayudó a los foccos cuando estaban completamente perdidos. Los foccos habían recibido un oráculo de Apolo, junto con la guía que contenía. Pero, a pesar de eso —o precisamente por eso— todo se les había complicado irremediablemente. No sólo el oráculo se había convertido en un acertijo sin sentido: toda su existencia se había convertido en un acertijo viviente.

En cierto modo, se podría decir que el hombre de Posidonia les dio algo: les dio la respuesta que no habían advertido, pero eso sólo es cierto en un nivel superficial. En realidad, el hombre no añadió nada esencial a su situación. Se limitó a estar en el lugar adecuado en el momento oportuno para indicar la solución que contenía el acertijo que llevaban consigo, el enigma en que ellos mismos se habían convertido.

Y lo mismo sucedió con Aminias.

Todo estaba preparado para Parmeneides. En su condición de *ouliadês*, ocupó su lugar en una tradición que se remontaba a los días en que los foccos

todavía no habían salido de Anatolia: una tradición basada en las técnicas de la inmovilidad y la incubación.

Así pues, la pregunta obvia es cómo Aminias pudo encajar en ella. Y la respuesta es bien simple: no encaja.

Lógicamente, se podría pensar que Parmeneides no necesitaba las enseñanzas de nadie y menos todavía las de un don nadie como Aminias. Pero eso sería olvidar una cosa fundamental. El conocimiento que ya tenemos es inútil a menos que podamos vivirlo, vivir en él y vivirlo plenamente en nuestro interior. Si no es así, se convierte en una carga que puede aplastarnos e incluso destruirnos, como el oráculo de los foccos.

Tenemos ya todo lo que necesitamos. Sólo necesitamos que se nos enseñe lo que tenemos. Y lo mismo sucede con las tradiciones. Incluso las más poderosas tienen que revitalizarse, porque es fácil que ellas también queden aplastadas. Puede morir la vida que contienen sin que nadie se dé cuenta o quiera darse cuenta. Y, por lo general, es un completo desconocido, un don nadie –alguien que no encaja, que es innecesario desde un punto de vista lógico– quien tiene que inyectar la vida que hace falta.

Por este motivo con frecuencia el mejor maestro es un don nadie. Es un don nadie que no da nada. Pero esa nada que da vale más que cualquier otra cosa. En algunas circunstancias podría introducir al discípulo en un nuevo sistema de conocimiento o pedirle que cambie su estilo de vida y, sin embargo, no es eso lo fundamental de la enseñanza. Es sólo un truco para tener la cabeza ocupada mientras el tra-

bajo verdadero se hace en otro nivel, en otro lugar.

Los verdaderos maestros no dejan huella. Son como el viento de la noche que atraviesa y cambia por completo al discípulo sin por ello alterar nada, ni siquiera sus mayores debilidades: arrastra todas las ideas que tenía sobre sí mismo y lo deja como siempre ha sido, desde el principio.

## Cuarta Parte

## JUGAR CON JUGUETES

29 de febrero de 1968.

«Assolutamente sicuro»: es seguro, no cabe la menor duda. Estaba allí, justo donde uno esperaba encontrarla.

¡He encontrado su cabeza! No es necesario que se me crea, ya que cualquiera puede ver lo bien que encaja: todas las grietas, todos los rasgos.

Y, por supuesto, la gente dudó, sin ninguna necesidad. Porque todo lo que escribió Mario Napoli en su carta a un famoso historiador de arte suizo era exacto. Después de casi dos mil años —y después de tamizar pacientemente el suelo italiano un verano tras otro— la cabeza de Parmeneides por fin se unió a la base.

Pero, como siempre, la situación estuvo llena de ironía.

Podría parecer muy natural que el rostro de la escultura fuera el del hombre cuyo nombre aparece en la inscripción de la base.

Y no lo es. Los delicados ojos, nariz y cabello tallados en el hermoso mármol blanco son rasgos que siguen un patrón preestablecido, estereotipado. No reflejan en absoluto los de Parmeneides. Cuando se talló la escultura, más o menos por la época de Cristo, la gente había olvidado por completo qué aspecto tenía.



Y se habían olvidado muchas otras cosas, no sólo los rostros.

Todas estas inscripciones de Parmeneides y los sanadores Oulis, junto con las correspondientes esculturas, se hicieron al mismo tiempo, lo que recuerda más una galería de retratos o un museo de obras de cera que cualquier otra cosa. Sin duda, formaban parte de un gran proyecto sistemático destinado a conmemorar la antigua tradición eleática. Pero el problema es que cuando intentas conmemorar el pasado y mantenerlo vivo de esta manera es porque el pasado está ya muerto.

No es de extrañar que estos monumentos conmemorativos se rompieran, se derribaran y se enterraran tan pronto, sólo unos pocos años después de que se crearan. Los detalles conservados en las inscripciones eran impecablemente correctos y coherentes; pero la esencia de la tradición que los monumentos conmemorativos representaban, la realidad viva, había desaparecido.

Los tiempos habían cambiado. En Occidente el foco de interés había empezado a desplazarse hacia otros lugares. La filosofía había sustituido al amor por la sabiduría, que se había hecho atractiva y accesible para el espíritu curioso. Y lo que en otros tiempos exigiera una entrega completa se fue convirtiendo gradualmente en un pasatiempo para los aficionados a jugar con juguetes.

Incluso las enseñanzas de Parmeneides se habían arrancado del contexto y del trasfondo que les habían dado vida y sentido. Lo que, originalmente, pretendía alterar todas las fibras del ser se convirtió en una lógica árida que sólo servía para complicar y

torturar el pensamiento. Ahora ni siquiera recordamos qué sucedió y ya no notamos la diferencia.

Todo esto sirvió a un objetivo, tal como sucede siempre. Y eso no está bien ni está mal. La gente hace lo que es necesario en cada momento. Puede decirse que Platón y Aristóteles, en particular, se han limitado a cumplir con su tarea: han permitido que desarrollemos nuestra inteligencia en ciertas direcciones, que exploremos aspectos de nosotros mismos que no conocíamos antes. Pero ha llegado el momento de seguir adelante.

Antes, sin embargo, de que esto pueda suceder, tenemos que ver qué es lo que nos ha llevado hasta donde estamos. Porque la historia no es esa lista de hechos y cifras que leemos en los libros de texto, y las versiones del pasado a las que estamos tan acostumbrados son como velos y capas que esconden más de lo que muestran.

Se recuerda con frecuencia lo mucho que debemos a la Atenas clásica. Es cierto, pero no en el sentido que se nos ha hecho creer.

Atenas era un destacado centro cultural del Mediterráneo. Era sólo uno de ellos, ya que también había otros, pero se convirtió en un centro importante para gente que era tan inteligente y ambiciosa que consiguió que Occidente creyera que se lo debe casi todo. Todavía lo creemos y las historias del mundo clásico todavía se basan en la propaganda ateniense.

Fueron atenienses quienes se inventaron la ficción de la Grecia unida. Pero nunca existió tal unidad porque muchos griegos no querían tener nada

que ver con Atenas. Unos pocos atenienses inteligentes perfeccionaron un extraño juego llamado «democracia». Ofrecieron a otros estados y ciudades griegas la oportunidad de jugar a cambio de su sumisión. Si se negaban a aceptar la propuesta, los destruían. Muchos centros de cultura griegos prefirieron alinearse con los persas en lugar de apoyar a Atenas. Los consideraban más civilizados.

Y había griegos que, como escribió un historiador, se encontraron en posición de decidir si querían «contribuir a destruir de una vez para siempre todo lo que quedaba de los atenienses». Esta gente sabía una historia muy distinta de la que nosotros estamos acostumbrados a oír. Es una historia extraña, conservada aquí y allá en pequeños fragmentos de textos antiguos o retazos de información oculta en los lugares más insólitos, ahí donde nadie se toma la molestia de mirar.

Y es extraño, no sólo por lo que sucedió sino por la necesidad que todavía tenemos de pensar que las cosas sucedieron de otro modo.

Al menos superficialmente, algunos griegos parecían más moderados y diplomáticos en su actitud hacia Atenas.

Existe una breve declaración sobre un conocido ciudadano de Elea: el sucesor de Parmeneides, Zenón. No es una declaración particularmente impresionante, ya que se limita a decir:

Amaba más su ciudad natal –un lugar feo y sin interés que sólo servía para producir grandes hombres– que la

arrogancia de los atenienses. Así pues, no visitaba Atenas con frecuencia y pasaba la vida en su casa.

En Occidente nos hemos identificado de manera tan total e inconsciente con Atenas que la forma más natural de dar sentido a semejante ofensa ha sido decir que esta afirmación sin duda la inventó algún escritor con algún rencor, algún mezquino interés personal. Y, sin embargo, es mucho más lo que está en juego que un pequeño interés personal.

El contraste entre la gran ciudad de Atenas y Elea, con su simplicidad y fealdad, parece tan claro que podría suponerse que no es más que un toque retórico carente de valor histórico. Sería un error, porque hay más que eso en el contraste.

En realidad, Elea se construyó exactamente de la misma manera que su ciudad hermana en Marsella o la misma Focea: en un trozo de tierra junto al mar, tan desnudo y pobre que difícilmente otros griegos habrían pensado en crear allí su hogar. Lo escabroso de los tres asentamientos y la pobreza de la tierra eran hechos evidentes para cualquiera que conociera esos lugares. E incluso hoy día se puede ver en las ruinas la sobriedad de los foceos; lo aficionados que eran a construir sus ciudades en lugares inhóspitos, paradigmas de lo anodino y austero.

En cuanto a la observación sobre la actitud de Zenón hacia Atenas, en su sencillez y sobriedad acierta en el corazón del tanpreciado supuesto de que Atenas era la razón de ser del mundo antiguo. Pero lo que nos proporciona una mejor información que la declaración misma es el modo en que se ha tratado, el modo en que la gente ha encontrado

maneras de desacreditarla, rechazarla, despacharla.

Por un lado, los estudiosos han insistido en cambiar el texto griego. Y, además, están quienes traducen mal el párrafo. En lugar de hacer referencia a la «arrogancia de los atenienses» hacen que el texto diga que Zenón prefería su ciudad natal a «la magnificencia de Atenas» o «todo el esplendor de Atenas», pequeño indicio de hasta qué punto la lealtad a Atenas sigue vigente.

Además está la cuestión de la alteración del texto original. Es un asunto peculiar. Los manuscritos griegos dicen claramente que Zenón «no visitaba Atenas con frecuencia»; pero hace un centenar de años, un editor decidió cambiar el texto en ese punto y hacerle decir en su lugar que «no visitó nunca Atenas». Todos los que han traducido el párrafo o lo han comentado desde entonces han aceptado el cambio sin vacilar.

Y, sin embargo, no había ninguna razón real para alterar el texto: excepto que el cambio supone una ventaja francamente malintencionada.

Si se hace que el párrafo diga que Zenón nunca fue a Atenas, entonces contradice francamente el retrato que ofrece Platón en su *Parménides* en el que Zenón visita Atenas junto con su maestro. Y considerando la inmensa autoridad que Platón ha conseguido tener como fuente respetable de información sobre el mundo antiguo, la contradicción demuestra claramente que todo el párrafo sobre Zenón y su desagrado por los atenienses es una falsificación deliberada.

Pero, por supuesto, no hay contradicción alguna, excepto la inventada. Y sin embargo, con esto no se puede dar por zanjado el asunto.

Porque en el caso del retrato que Platón ofrecía de Parmeneides y Zenón en Atenas, las implicaciones van más allá de lo que parece a simple vista.

Cuando Platón escribió su *Parménides*, sabía que estaba inventando una fantasía histórica de primera categoría: con un diálogo imaginario, brillantemente verosímil, en boca de personas reales que habían vivido un centenar de años antes que él.

Y no fue el único escritor de su tiempo experto en crear precisamente ese tipo de intricado diálogo ficticio. Pero ni siquiera él podía haberse imaginado que las generaciones posteriores se tomarían tan en serio lo que había escrito.

Con la ayuda, en especial, de los platónicos, las ficciones de su *Parménides* y otros diálogos crecieron como una bola de nieve. Pronto todo el mundo supo los nombres de los atenienses a los que Zenón había enseñado y en qué consistieron exactamente sus enseñanzas. La gente, además, pronto empezó a hablar largo y tendido del profundo simbolismo del *Parménides*: de cómo los filósofos habían tenido que viajar hasta Atenas para que sus enseñanzas pudieran analizarse, corregirse y Sócrates y Platón les dieran su forma definitiva.

Pero existe también otro sentido muy distinto en el que el diálogo es simbólico.

Si se observa atentamente el retrato que pintó Platón, empiezan a aparecer fisuras. Y si, como han hecho un par de expertos, se mira a través de las grietas, se empieza a ver otra escena detrás. Porque hay pruebas que sugieren que Parmeneides y Zenón

fueron a Atenas, pero no para mantener una conversación teórica sobre las ideas de Platón sino en calidad de embajada legal y política, como representantes de Elea, como negociadores de paz.

Y las pruebas que tenemos sugieren que no fueron a pedir ayuda ni respaldo a los atenienses, sino que su objetivo era hacer todo lo posible para impedir que Atenas interfiriera en el delicado equilibrio de poder en el sur de Italia. Su principal objetivo al visitar la ciudad no era charlar de filosofía. Era mucho más práctico, mucho más de lo que podríamos creer.

«Dio leyes a los ciudadanos».

Varios escritores de la antigüedad dijeron esto de Parmeneides. Algunos también mencionaron que todos los años los dirigentes de Elea hacían jurar a los ciudadanos que se mantendrían fieles a las leyes originales de Parmeneides, y que Zenón, a su vez, había sido responsable del gobierno de la ciudad.

Uno de estos escritores era el sobrino de Platón. Pocos se encontraban en situación de saberlo mejor que él. Había viajado hacia el oeste junto con Platón y había conseguido obtener un acceso más directo que cualquier otro escritor del que tengamos noticia a la historia política o jurídica en el sur de Italia y en Sicilia.

No es precisamente lo más predecible que se puede contar de Parmeneides o de Zenón. Pero, aquí también, poco de lo que tiene que ver con ellos es especialmente predecible. La mayor parte de los historiadores no han sabido cómo interpretarlo. Y, en caso de necesidad, tenderían a decir que no puede tener ninguna importancia real porque no guarda ninguna relación con la filosofía de Parmeneides, con las enseñanzas de su poema.

Nada podría estar más lejos de la verdad. Es sorprendente contemplar cómo los expertos están tan ocupados extrayendo un sentido abstracto y teóri-



co a la poesía de Parmeneides que no se dan cuenta de un hecho muy sencillo: la parte central de su poema, la más importante, se presenta formalmente como la crónica de un proceso legal y está redactada en una terminología legal al uso.

Y este dato olvidado permite vislumbrar un drama antiguo y secreto. Moisés bajó las tablas del monte Sinaí; Parmeneides trajo las suyas de las profundidades del infierno.

Para comprender una cosa hay que tener algún punto de partida. Nosotros lo tenemos.

Parmeneides era un *ouliadês* íntimamente comprometido con el servicio de Apolo; y Apolo mantenía los lazos más estrechos y próximos con la legislación.

Puede verse un ejemplo de esto especialmente bueno en Mileto, la famosa ciudad caria donde vivía ese grupo de gente conocida con el nombre de *molpoi*.

Los *molpoi* no sólo eran responsables de la transmisión, siglo tras siglo, de los misterios de Apolo o de las antiguas tradiciones *kouros*, sino que, dentro de Mileto, estaban encargados de los asuntos legales internos. Y en relación con otras ciudades tenían otro papel claramente definido.

Pero no se trata sólo de una cuestión de vínculos entre Apolo y la legislación, si bien éstos son importantes. Por lo general, nos gusta ver las cosas aisladas unas de otras. Y, sin embargo, los griegos no eran así, tal como muestran todavía muchas de las pruebas.

En Sicilia vivía un gran filósofo, profundamente

influido por los pitagóricos y en especial por Parmeneides. También fue, no sólo mago, sino un *iatromantis*: un «sanador profeta», un sanador que actúa a través de la profecía.

Escribía poesía, como Parmeneides. Y en ella menciona una tradición que se llevó a Egipto cuando los pitagóricos empezaron a abandonar Italia y Sicilia en dirección a una gran ciudad llamada Alejandría. Según esta tradición, hay cuatro vocaciones básicas que pueden dar a los seres humanos un grado especial de proximidad a lo divino. Éstas son las de profeta, poeta, sanador y dirigente político o legislador.

Podría parecer una selección elegida al azar y, sin embargo, están todas relacionadas entre sí. Y la señal más clara de su relación es el hecho de que son todas ellas actividades dedicadas al mismo dios: Apolo.

En el caso del filósofo, *iatromantis* de Sicilia, hace ya tiempo que los estudiosos se han dado cuenta de que cuando describe las cuatro vocaciones en realidad está describiéndose a sí mismo. Las conoció todas.

Sin embargo, ahora estamos en situación de empezar a ver que no era la única persona que encarnaba cada uno de estos papeles. De los descubrimientos de Elea —junto con los restos del poema de Parmeneides, así como de otras tradiciones sobre él— emerge la idea de que lo mismo podría decirse del hombre que admiraba y tanto le influyó.

No es sólo una cuestión biográfica, unos detalles interesantes sobre la vida de Parmeneides. En realidad, sólo cuando nos damos cuenta de cómo los papeles de *iatromantis* y legislador influyeron en los

menores aspectos de su poesía podemos empezar a comprender lo que decía.

Una vez más, tenemos que volver a Platón y a la última obra que escribió. Se llama *Las leyes*.

En el centro de la obra se encuentra la imagen de una ciudad ideal. Y justo en el corazón de la ciudad ideal, está la clave de su existencia, su cuerpo de gobernadores.

Platón fue muy claro sobre los principales detalles de cómo hay que gobernar. Las mayores autoridades en la preservación de la justicia y supervisión de los asuntos legales tienen que ser sacerdotes, pero no cualquier tipo de sacerdote. Específicamente, tienen que ser a la vez sacerdotes «de Apolo y del Sol».

Prosiguió explicando detalladamente cómo, después de su muerte, tenían que ser tratados y adorados como héroes. Y los rasgos generales que describe —la vida de los sacerdotes, su muerte— no son invención en absoluto. Se demostró hace tiempo que derivan de lo que había aprendido de primera mano en sus visitas al sur de Italia y Sicilia: de hecho, reflejan fielmente las tradiciones y prácticas pitagóricas.

En realidad, no es necesario sorprenderse al encontrar que las tradiciones pitagóricas ocupan un lugar tan destacado en su obra final. En el sur de Italia los pitagóricos gobernaban ciudades enteras de acuerdo con sus principios. Conseguían amalgamar lo interno y lo externo, la política y el amor a la sabiduría, la teoría y la práctica, de una manera que Platón mismo nunca pudo imitar o conseguir. Des-

de que los visitó cuando era todavía bastante joven, tomó prestado de ellos muchas cosas, especialmente sus mitos e imágenes míticas.

Y allí, entre los pitagóricos, hacia el final de sus días, vio llevado a la práctica su ideal irrealizado de filósofo y legislador.

Más de una vez en su vida Platón afirmó en términos claros que la autoridad final y definitiva de un auténtico legislador tenía que ser Apolo. «Si sabemos lo que hacemos» Apolo es el dios al que deben confiarse los asuntos más fundamentales de la ley.

Y puso cuidado en incluir —entre los más importantes y esenciales de todos estos asuntos legales— una cuestión especial que debería sernos ya muy familiar. Se trata de los procedimientos exactos que debe seguir un legislador para la construcción de santuarios dedicados a los héroes y para establecer su adoración.

Pero Platón también puso cuidado en explicar con tanta precisión como pudo lo que se espera de los legisladores en esos casos, en especificar su papel y función. Y no es exactamente lo que uno pensaría.

Una de las cosas cruciales que tienen que hacer es ésta: simplemente, seguir la guía dada a la gente «a través de las visiones divinas o a través de la inspiración que alguien reciba de los dioses y después revele a los demás». Así pues, a pesar de su elevada posición, de toda la influencia y poder que imaginemos que tenían, se supone que los legisladores no toman la iniciativa en todos los asuntos de la mayor

importancia ni hacen las cosas del modo en que podrían preferir. Ni siquiera se les permite.

Su tarea es seguir y aceptar, tomar nota y obedecer. En esencia, sólo tienen que dejarse guiar por las inspiraciones o visiones de los demás y resistir toda tentación de interferir. «En todas estas cosas, el legislador no puede cambiar ni el menor detalle».

Y no cabe la menor duda sobre el tipo de práctica en que pensaba Platón. Porque, en realidad, se refiere a algo muy concreto.

Todavía perduran las leyendas sobre los más destacados de los antiguos legisladores de la Italia meridional, legisladores que los pitagóricos consideraban figuras especialmente importantes. En términos sociales, podrían no ser nadie, los más pobres entre los pobres, pero eso no impedía que se los tomara en serio y se los tratara con todos los honores cuando revelaban a los demás algo que ahora sería impensable: que los dioses se les habían aparecido en sueños y les habían dado leyes.

Todavía conocemos algunos nombres de griegos –y no griegos– que fueron famosos porque se les revelaron leyes en visiones o sueños. Aparecen en los libros junto con Parmeneides porque, igual que él describió al principio de su poema cómo había recibido su conocimiento de la realidad mediante el encuentro con una diosa, se decía que habían recibido sus leyes a través de encuentros con una diosa o un dios.

Pero no se ha advertido una cosa en el proceso de elaboración de estas listas. La reputación de Parmeneides entre los griegos no sólo se debía a su condición de filósofo o poeta inspirado: también se lo conocía como legislador.

Y si examinamos la cuestión, podemos empezar a ver los motivos.

Al final de *Las leyes*, en las últimas líneas y palabras que publicó, Platón añadió una dimensión más a su imagen de la ciudad ideal.

Desde entonces, ha sido causa de confusión incesante. Los historiadores han ofrecido las explicaciones más extraordinarias para este pasaje; otros lo han rechazado como completamente superfluo, innecesario, una señal de senilidad incipiente.

Platón describió que detrás de un gobierno con la mayor autoridad aparente en asuntos legales tiene que haber otro grupo de gente, todavía más poderoso, también compuesto en gran medida por sacerdotes de Apolo y del Sol. Éste será el grupo responsable no sólo de hacer o supervisar las leyes sino de profundizar continuamente en su comprensión y en sus fuentes.

Y lo más extraño de todo de este grupo de gente es el nombre que decidió darle, así como el momento en que especificó que debían reunirse.

Lo denominó «Consejo Nocturno» y, a pesar del nombre, insistió en que tenía que reunirse todos los días en un momento concreto: no al principio ni en mitad de la noche, sino en el intervalo preciso que media «entre las primeras luces y la salida del Sol».

Por supuesto, explicó el motivo de por qué tenía que reunirse entonces y no a otra hora: «Porque es el momento en que todos los convocados tendrán mayor facilidad y libertad de sus otras actividades y compromisos».

Pero al margen de lo que la mayoría de los expertos hayan pensado sobre la idea de Platón del Consejo Nocturno, no han dejado de sospechar que esa idea de tiempo libre y otras actividades no es más que una banalización, un débil intento de racionalizar otra cosa.

Tienen razón. Para comprender lo que está en juego sólo hay que recordar a los pitagóricos del sur de Italia y su valoración de la lección que aprendió Orfeo cuando llegó al mundo de los muertos mediante la incubación: que Apolo está unido fundamentalmente a la Noche porque los poderes de ambos tienen una única fuente.

Pero eso no es todo. Existe también el relato más antiguo conocido del descenso de Orfeo al inframundo, que resulta ser también el fragmento más antiguo en el que se identifica al Sol con Apolo. El párrafo describe lo que Orfeo —sacerdote de Apolo y del Sol— hacía después de ir al inframundo y de ver lo que allí hay que ver. Explica que «se levantaba de noche» mientras la gente todavía dormía, subía a una montaña y «aguardaba desde las primeras luces del alba hasta la salida del Sol para ser el primero en verlo».

Y lo que veía cuando salía el sol no sólo era el objeto que vemos en el cielo, sino lo que le habían enseñado en otro mundo.

Platón siempre ha sido alabado por su extraordinaria creatividad como escritor; por el maravilloso poder de evocación de sus mitos y de su imaginaria mítica. Lo que nunca se destaca es el modo que eligió para abordar las antiguas tradiciones mitológicas y —por pura falta de interés o porque no las enten-

día— oscurecer su significado, confundir los detalles, difuminar los contornos de lo que había tenido las más nítidas distinciones. Lo que nunca se dice es cuánto se ocultó y se perdió.

El lector podría preguntar: ¿el que Orfeo fuera sacerdote de Apolo y el Sol es el único motivo para que la mitología sobre él haya tenido una influencia tan especial en la formulación de lo que dijo Platón al final de su libro sobre las leyes? ¿O podría haber algo más?

La respuesta es que hay algo más.

Las vasijas del sur de Italia en las que aparece Orfeo en el inframundo también lo muestran con la diosa Justicia. Cuando se encuentra frente a frente con Perséfone, Justicia está detrás. Y hay fragmentos de poesía órfica que rellenan algunos de los huecos sobre su oscura figura.

El padre de la diosa Justicia se llamaba Ley. Y, además de Justicia, había otra diosa que también vigilaba con ella en la entrada de la caverna de la Noche. Mientras que Justicia tiene como misión hacer que las leyes se respeten y se haga justicia, esta otra diosa elabora y crea las leyes. Es la legisladora divina del universo.

De manera que cuando Parmeneides descendió a los infiernos, a los reinos de la Noche y de la diosa Justicia, lo condujeron al lugar de donde proceden todas las leyes: a la mítica fuente de legislación donde se entregan las leyes al legislador.



Actualmente, la diosa Justicia de Parmeneides es, para los estudiosos, sólo una abstracción filosófica, un símbolo del rigor y la corrección de su capacidad de razonamiento. Pero su significado es mucho mayor. Y no es sólo una cuestión de rasgos aislados en algunas leyendas sobre Orfeo.

El lector tal vez recuerde al hombre de Creta que aparece denominado como *kouros*, del que se decía que había dormido en una caverna durante años y que, cuando se hizo famoso, explicó que su maestro había sido su sueño.

Se creía que este hombre había aprendido acerca del mundo y el juicio de los muertos; que «había tenido encuentros con los dioses mientras soñaba con ellos y con sus enseñanzas, así como con la Justicia y la Verdad». Hemos visto ya lo relevante que es esto para el relato de Parmeneides de su descenso al inframundo, de lo que aprendió allí sobre la Justicia y la Verdad y de su reunión con diosas entre las que estaban la propia Justicia, que guardaba la entrada de las Moradas de la Noche.

Pero estos detalles míticos son más importantes de lo que podría parecer.

Según la leyenda, tras su encuentro con la Justicia y la Verdad el hombre de Creta fue llamado a la antigua Atenas para curar a la ciudad de una plaga generalizada. Y las viejas historias sobre él —su nombre es Epiménides— dan una buena idea de la forma que tomó dicha curación.

En parte tomó la forma de rituales que exigían paciencia: incluían la habilidad para acechar animales, seguirlos en sus movimientos. En parte consistió en insistir en que los atenienses empezaran a

poner fin a la bárbara subordinación de las mujeres y dejaran de tratarlas tan mal.

Pero, sobre todo, la curación de los atenienses por parte de Epiménides se explicó como una introducción de la «justicia» en la ciudad, abriendo paso a una nueva legislación y a unas leyes nuevas. Esta idea no es arbitraria. Por el contrario, aquí se ve lo profunda que llegó a ser para un *iatromantis* la relación entre la curación y la legislación: dar buenas leyes a una ciudad es curarla.

En cuanto a la lógica subyacente y la implicación en toda esta secuencia de acontecimientos, debería ser obvia. La diosa Justicia abre paso a la justicia. Mediante el encuentro con la Justicia en otro mundo, otro estado de conciencia, es posible traer la justicia a éste.

El lector podrá decir que toda esta disquisición sobre justicia, legislación y otro mundo no son más que leyendas, imágenes, mitología: la materia con que están hechos los sueños. Y tendría razón al decirlo.

Pero estaría equivocado.

Existen otras tradiciones que muestran que Epiménides no era la única persona de Creta conocida por encontrar la justicia como resultado de un sueño. Y, lo que todavía es más importante, éstas dejan claro que la experiencia legendaria de Epiménides cuando se quedó dormido en una cueva cretense no se refiere solamente a un accidente o azar.

De acuerdo con estas tradiciones, los grandes legisladores de Creta eran *kouros* a los que se les habían revelado las leyes en una caverna a través de la práctica ritual de la incubación.

Los mitos no son sólo mitos. Apuntan al empleo de las técnicas incubatorias como preparación para la legislación y proporcionan un ejemplo perfecto de lo que quisieron decir algunos escritores griegos posteriores cuando explicaron que la incubación había dado a los seres humanos dos de las mayores bendiciones: la curación y las buenas leyes.

Lo que nos trae de nuevo a la incubación. Una vez más, tras el velo de las abstracciones que hemos tomado por todo lo que existe, nos enfrentamos a los indicios de otra realidad: una realidad en la que entraron y experimentaron gentes que sabían cómo hacerlo.

Y, en lo que a Parmeneides respecta, el hecho de que la mejor prueba de este vínculo directo entre la incubación y la legislación proceda de Creta es muy significativo. En el mundo griego hay dos lugares concretos que ofrecen el más estrecho paralelo con los rituales *kouros* practicados en Creta. Uno de ellos es Mileto.

El otro es la ciudad de Focea.

Y estas tradiciones *kouros* conocidas antaño en Creta o en otros lugares nunca desaparecieron. Al fin y al cabo, sería raro que lo relacionado con cosas que no cambian no tendiera a permanecer.

Estas tradiciones se encuentran en el Este, sobreviviendo en tradiciones que se desarrollaron en torno a la figura conocida en persa como *javânward*, en árabe como *fatâ*. Ambas palabras significan «hombre joven», igual que el griego *kouros*.

Se empleaban exactamente en el mismo sentido que el del griego clásico para referirse a un varón menor de treinta años. Pero, en la práctica, las palabras también tenían un significado más amplio y mucho más técnico.

Un *fatâ* o *javânward* era un hombre de cualquier edad que había ido más allá del tiempo; que, a través de la intensidad de un deseo, había realizado un viaje iniciático fuera del tiempo y el espacio y había llegado al corazón de la realidad; que había encontrado lo que nunca envejece ni muere.

Entre los sufíes y otros místicos, especialmente en Persia, se decía que esos «hombres jóvenes» siempre existen en algún lugar de la tierra. La tradición a la que pertenecen se mantiene viva en una línea de sucesión continua que no está vinculada a ningún país o religión concretos. Y se mantiene viva por una sencilla razón: porque el mundo en el que vivimos no podría sobrevivir sin ellos. Ellos son los profetas, con frecuencia desoídos y casi siempre malentendidos, que siguen existiendo porque así debe ser.

Sólo a través de ellos el hilo que une a la humanidad con la realidad permanece intacto. Tienen la responsabilidad de facilitar el viaje del héroe a otro mundo, a la fuente de luz en la oscuridad, y traer de vuelta el conocimiento eterno que allí encuentran. Sin este conocimiento o guía, los hombres estarían totalmente sordos o ciegos. Estarían totalmente perdidos en su confusión.

En gran medida, esta figura del *javânward* o *fatâ* tiene su origen en las antiguas tradiciones heroicas iraníes, pero también tiene otras procedencias. Unas de las más significativas son las tradiciones de los primeros filósofos griegos que se llevaron de Alejandría al desierto egipcio y, en algunos casos, pequeños grupos de alquimistas mantuvieron vivas durante siglos antes de transmitir las a Oriente, al mundo árabe y persa.

Vistos a través de los ojos de los alquimistas árabes o los místicos persas, los primeros filósofos griegos no eran sólo pensadores o racionalistas. Eran vínculos en una cadena de sucesión iniciática. Sólo más tarde sus enseñanzas se fueron hundiendo gradualmente en el intelectualismo: «las huellas de los senderos de los antiguos sabios desaparecieron» y «sus directrices se borraron o se corrompieron y distorsionaron».

En cuanto a lo que escribieron estos filósofos, se expresaba en acertijos porque no estaban interesados en dar respuestas fáciles o teóricas. Su objetivo era hacer que uno percibiera dentro de sí mismo aquello sobre lo que otros podrían limitarse a pensar o hablar. Tenían la capacidad de transformar a la gente, de conducirla a través de un proceso de muerte y renacimiento hasta lo que está más allá de la condición humana; de llevar a los huérfanos de regreso a la familia a la que siempre habían pertenecido.

Además de todo esto, tenían que llevar a cabo un papel concreto.

Se decía que habían sido legisladores, pero no de cualquier tipo, sino legisladores que eran a la vez profetas y que recibían sus leyes de otro mundo.

No puede haber nada más alejado de lo que ahora consideramos la realidad que esta idea de que un pueblo reciba las leyes a través de los sueños u otros estados de conciencia y que les sean dadas desde otro mundo. De hecho, semejante idea es tan remota que apenas podemos creer que fuera nunca nada más que eso: una idea. Pero sí lo fue.

Sin embargo, no basta con llegar a admitir que en otros tiempos esto era una realidad en Occidente. Seguimos sin atinar en la cuestión fundamental. La realidad no se parece a aquello a lo que estamos acostumbrados; y por este motivo en este nivel tan profundo sentimos la necesidad de negar su existencia. Porque el hecho es que nos encontramos ante algo que no entendemos.

Nada podría parecernos más absurdo y menos práctico que la idea de crear nuevas leyes a base de yacer en silencio e inmovilidad totales. Pero desde el punto de vista de la gente que lo hacía, lo que parece poco práctico son nuestras ideas sobre lo práctico.

Creemos que ser «práctico» significa estar ocupado siguiendo adelante con nuestra vida, corriendo de una distracción a otra, encontrando más y más sus-

titutos de lo que percibimos débilmente pero no sabemos cómo asumir o descubrir. Ahí surgen los problemas, problemas en comprender tanto el pasado como a nosotros mismos.

La situación es exactamente la misma cuando se trata de dar sentido a las enseñanzas de Parmeneides en su poema.

Hace tiempo, un escritor se tomó la molestia de formular lo que ningún otro historiador se habría atrevido a poner en duda o se habría molestado en mencionar. Escribió que «no hay el menor indicio» de que la filosofía de Parmeneides tenga la menor relación con nuestra vida y lo que hacemos con ella, con los aspectos prácticos de nuestra vida profesional y nuestro estilo de vida: que su enseñanza es puramente especulativa y teórica.

Y, sin embargo, el propio Parmeneides ofrece una imagen muy distinta. No hay nada teórico o poco práctico en el modo en que, incluso antes de empezar su explicación de la realidad, describe el camino imaginario «por el que vagan los seres humanos, sin saber nada», sin ir a ningún sitio:

Porque la impotencia que sienten en el pecho es lo que guía su pensamiento errático mientras se ven arrastrados, aturdidos, sordos y ciegos a un tiempo, multitudes indistinguibles e indistinguidas.

Por el contrario, lo que dice es tan práctico que mina todas las nociones que tenemos sobre lo práctico. Si uno se lo toma en serio, no puede seguir viviendo la vida como antes.

A primera vista, hay algo bastante alarmante en el

modo en que, a lo largo de los siglos, los académicos han desarrollado las técnicas más sofisticadas para evitar la simple implicación de lo que dice Parmeneides. Algunos han alegado –sin prestar ninguna atención a sus palabras– que Parmeneides no habla de la gente en general, que se limita a criticar a uno o dos filósofos. Otros ven lo absurdo de esta explicación y aceptan que se refiere a los seres humanos en su conjunto.

E incluso algunos, desde un punto de vista comedido y razonable, llegan a la conclusión de que los seres humanos a los que se refiere Parmeneides son claramente mortales «ordinarios» que «sólo ven su entorno cotidiano, pero no más allá».

Pero durante todo el tiempo dedicado a estudiar el poema de Parmeneides, a analizarlo, discutirlo y escribir sobre él, nadie se ha atrevido siquiera a formular una pregunta directa. ¿Es posible que se refiriera a nosotros?

En realidad, no es tan alarmante que esta pregunta tan práctica no se haya planteado nunca. No es en absoluto alarmante, porque confirma del modo más directo posible lo precisa que es la descripción de Parmeneides.

Nuestro pensamiento errático es tan inquieto que va de un lado a otro, nos lleva de teoría en teoría, de una sofisticada explicación a otra. Pero no tiene la tranquilidad que permitiría a nuestra conciencia centrarse unos momentos en nosotros.

Por este motivo, después de más de dos mil años de discutir, teorizar y razonar, nadie puede estar de acuerdo con nadie sobre nada importante durante mucho tiempo. Y por eso, por mucho que pensemos, nunca



podremos llegar a ver la verdad sobre nosotros mismos a menos que nos demos cuenta de que falta algo más.

Toda comprensión de lo que originalmente significaban o representaban las enseñanzas de Parmeneides se desvaneció rápidamente en Occidente.

Pero, a pesar de todo, la conciencia general de que en otro tiempo había contenido algo muy real –y profundamente práctico– siguió difundiéndose por el mundo antiguo como una onda expansiva.

Existe un texto antiguo con una afirmación que siempre se acoge con una mezcla de incomodidad y silencio. Es una afirmación que carecería de sentido si Parmeneides fuera sólo un filósofo teórico.

El texto habla simplemente de la suprema sabiduría de intentar «tanto de palabra como de obra vivir una vida pitagórica y parmenidiana». Y sigue diciendo que, para cada uno de nosotros, nuestra vida entera es un acertijo que espera ser resuelto. El escritor añade que no existe mayor peligro o riesgo concebible que no poder resolver el acertijo de nuestra vida a lo largo de ésta.

La mención de un modo de vida pitagórico y parmenidiano parecería útil para entender de qué se trata. Pero incluso eso ha pasado a significar poquísimos. Actualmente se da por hecho que los pitagóricos eran poco más que soñadores poco prácticos, de pensamiento empañado y obsesionado por el misticismo porque todo lo que les interesaba era la existencia de un nebuloso otro mundo.

Y, sin embargo, la realidad era muy distinta. Incluso las palabras a las que estamos más acostum-

brados todavía tienen una historia que contar. La evidencia indica que los primeros griegos que acuñaron la palabra «filosofía» en el sentido técnico de amor a la sabiduría eran pitagóricos, lo que no resulta sorprendente, considerando su afición a acuñar palabras nuevas o dar significado nuevo a las existentes.

Pero para ellos la filosofía no se había convertido en lo que es para nosotros. Para ellos era algo que implicaba a todo su ser, que conducía a la totalidad y a la libertad. No había medidas intermedias: la sabiduría te exige todo lo que eres.

Todavía podemos ver ejemplos de lo que eso quería decir. El hombre que hacía el papel de anfitrión cuando Platón viajó al sur de Italia a visitar a los pitagóricos algunas veces aparece descrito en los estudios modernos como un viejo excéntrico y raro, alguien a quien le gustaba pasar el tiempo inventando juguetes para los niños. Y es cierto que era inventor. En realidad, era uno de los pitagóricos que se dedicaba a la ingeniería y al diseño mecánico.

También gobernaba la ciudad en donde vivía y era el comandante de uno de los ejércitos más poderosos de Italia. Porque los pitagóricos luchaban si era necesario defender su vida, sus leyes y sus tradiciones: contra las tribus locales y también contra la amenaza ateniense.

Y luchaban de manera que no podemos ni imaginar. La historia del armamento en Occidente se desarrolló gracias a ellos. Inventaron distintos tipos de artillería, basados en los principios de la armonía y el equilibrio, que se convirtieron en la forma habitual de esas armas durante casi dos mil años. Para ellos incluso la guerra era una gran armonía, que eje-

cutaba el comandante de artillería y se oía en las cuerdas de la catapulta.

En lo que a ellos respectaba, la armonía no era ningún ideal celestial. Y no tenía nada que ver con las ideas sentimentales de dulzura y paz.

Merece la pena mencionar otro escrito sobre las enseñanzas de Parmencides. Está relacionado con Zenón y su muerte.

Circularon muchas historias sobre el modo en que murió, en completo silencio, bajo tortura, pero en todas las versiones aparece el tema central de que lo asesinó un tirano local cuando lo apresó dirigiendo una conspiración armada. Y un autor clásico hizo una afirmación que se tradujo como una explicación de que, cuando Zenón vio que había terminado su vida, «entregó a las llamas la obra de Parménides pues era preciosa como el oro puro».

Y, sin embargo, el original griego no dice eso. Lo que dice es que, a través de su sufrimiento «puso a prueba las enseñanzas de Parménides en el fuego, como se hace con el oro que es puro y verdadero».

Puede pensarse que todo esto es una invención romántica, especialmente porque estas historias contienen rasgos típicos de relatos acerca del heroísmo ante la muerte de los hombres y mujeres pitagóricos. Pero tal como han advertido algunos eruditos, hay detalles muy particulares en las historias de la muerte de Zenón que demuestran que no tienen nada de fantasía; y los descubrimientos arqueológicos recientes en lugares cercanos a Sicilia han dejado todavía más claro que dentro de ellas hay un núcleo de verdad.

Para ser más precisos, los detalles indican que Zenón murió sacando armas de contrabando de Elea para ayudar a la gente de una pequeña isla volcánica situada ante la costa de Sicilia a defenderse del poder invasor de Atenas.

Y, por supuesto, como todos sabemos, ganó Atenas.

## Quinta Parte

Quizá el lector haya observado tangencialmente que incluso los acontecimientos aparentemente más anodinos algunas veces pueden tener un significado tan inmenso que escapan a nuestra percepción. Y algunas veces, a través de descubrimientos, salen a la luz cosas que no tienen sentido. El cerebro apenas las percibe o se niega totalmente a percibir las.

La situación podría compararse al trueno y al rayo en el campo, tan intensos que no se pueden ver ni oír: un rayo invisible, un trueno silencioso. Nuestra mente se niega a admitir lo que ha pasado. Y no sólo se trata de que todo parezca seguir exactamente como antes; ni siquiera somos conscientes de que haya sucedido nada.

Pero allí, donde nuestra conciencia no quiere llegar, es donde está el futuro.

Los arqueólogos siguen excavando en Elea, midiendo las antiguas calles, trazando mapas de los restos de los viejos edificios hasta el milímetro. Todo sigue como antes.

Y sucede lo mismo con estas inscripciones acerca de Parmeneides y los sanadores Oulis y el *ouliadês* que era un *iatromantis*: ahora son poco más que estadísticas, números que podrían no haber existido. En realidad, no es necesario seguir encubriendo las pruebas. Se han olvidado ya; es historia pasada. Pero para guardar-

lo a buen recaudo, todo se ha depositado en oscuros almacenes, fuera de la mirada y el alcance del público.

Tal vez el lector podría estar tentado de entender como una conspiración el modo en que Parmeneides y la gente cercana a él han sido tratados en los últimos dos mil años, una conspiración de silencio. Y en un sentido elemental tendría razón.

Pero, al mismo tiempo, todos estos dramas de la distorsión, del mal uso y abuso, no son nada comparados con lo que se ha hecho con lo esencial de sus enseñanzas o los escritos de sus sucesores. Y los dramas se desvanecen hasta casi desaparecer comparados con el poder extraordinario de las enseñanzas que todavía perduran. Un poder que está esperando que se entienda de nuevo y se emplee, no sólo que se hable de él o se relegue. Eso es lo que tendremos que explorar a continuación y empezar a redescubrir paso a paso.

Así pues, todo lo que se ha mencionado hasta el momento —el principio del relato de Parmeneides acerca de su viaje a otro mundo, las tradiciones sobre él, los hallazgos de Elea— puede parecer una historia o incluso una historia dentro de una historia. Pero la historia está lejos de haber concluido y este libro que acaba de terminar, lector, es sólo el principio.

## ABREVIATURAS

- APMM* P. Kingsley, *Ancient philosophy, mystery and magic* (edición revisada, Oxford, 1996).
- Ascl.* E. J. y L. Edelstein, *Asclepius* (Baltimore, 1945).
- BCH* *Bulletin de Correspondance hellénique* (París).
- Burkert W. Burkert, «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis*, 14 (1969) 1-30.
- Deubner L. Deubner, *De incubatione* (Leipzig, 1900).
- Diels H. Diels, *Parmenides, Lebrgedicht* (Berlín, 1987).
- DK H. Diels y W. Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6ª edición, Berlín, 1951-1952).
- D.L. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*.
- EP* *Études sur Parménide*, edición de P. Aubenque (París, 197).
- Fabbri-Trotta M. Fabbri y A. Trotta, *Una scuola-collegio di età augustea* (Roma, 1989).
- FS* *Filosofia e scienze in Magna Grecia. Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia* (Nápoles, 1966).
- Kingsley (1990) «The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), 245-265.
- Kingsley (1993) «Poimandres. The etymology of the name and the origins of the Hermetica», *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, 56 (1993), 1-24.



- Kingsley (1994a) «From Pythagoras to the “*Turba philosophorum*», *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, 57 (1994) 1-13.
- Kingsley (1994b) «Greeks, shamans and Magi», *Studia Iranica*, 23 (1994), 187-198.
- Kingsley (1995) «Meetings with Magi», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5 (1995) 173-209.
- LIMC *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (Zurich, 1981-1997).
- LS W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism* (Cambridge, MA, 1972).
- Mourelatos A.P.D. Mourelatos, *The route of Parmenides* (New Haven, Connecticut, 1970).
- PGM K. Preisendanz y A. Henrichs, *Papyri graecae magicae* (Stuttgart, 1973-1974); *The Greek magical papyri in translation*, ed. H. D. Betz (2ª ed., Chicago, 1992).
- PP *La parola del Passato* (Nápoles).
- RE G. Wisowa, W. Koll et al., *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart y Munich, 1894-1978).
- Rohde E. Rohde, *Psyche* (Londres, 1925). [*Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traductor: Wenceslao Roces. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994].
- SEG *Supplementum epigraphicum Graecum* (Leiden).

## BIBLIOGRAFÍA

### Foceca

Los foceos y Occidente: E. Langlotz, *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia* (Colonia, 1966); R. Carpenter, *Beyond the Pillars of Hercules* (Londres, 1973), 45-67, 101-102, 143-198; J. Boardman, *The Greeks overseas* (3ª ed., Londres, 1980), 214 [*Los griegos en ultramar*, traducción de Marisa Balseiro, Madrid, Alianza editorial, 1986]. Y Oriente: Langlotz, 11-13, 26-28.

Foceca y el comercio: Aristóteles, fragmento 560 (Gigon); E. Lepore, *PP*, 25 (1970), 19-54. Foceca, Samos y el lejano oeste: Heródoto, *Historia*, 1.163, 4.152; J.-P. Morel, *PP*, 21 (1966), 390 n. 43, *BCH*, 99 (1975) 892 n. 144 y en *Le Pont-Euxin vu par les Grecs*, ed. O. Lordkipanidzé y P. Lévêque (París, 1990) 16. Y Egipto: Heródoto, 2.178, 4.152; Kingsley (1994a) 2-3; G. Schmidt, *Kyprische Bildwerke aus dem Heraion von Samos* (Samos, VII; Bonn, 1968) 113-116, 119; U. Jantzen, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos* (Samos, VIII; Bonn, 1972). Viajes de Pitágoras: Kingsley (1990), (1994a). Su padre: Kingsley (1994a) 2; Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 1; Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 2 (6.26-8.13 Deubner). Sus pantalones: Kingsley (1994b) 192. Teodoro en Egipto: Schmidt, 114, 139-140; Jantzen, 91. Teodoro y Persia: H. Luschey, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, nueva serie 1 (1968) 88-89. Samos y Persia: Kingsley (1994b) 192. Teléfanos: Boardman, 103.

Viajes en la Edad Media: N. Ohler, *The medieval traveller*

(Rochester, N. Y., 1995). Los griegos en Persia: R. T. Hallock, *Persepolis fortification tablets* (Chicago, 1969) 349, 644, 722; C. Nylander, *Ionians at Pasargadae* (Uppsala, 1970); M. Roaf, *Iran*, 18 (1980) 70-72; Boardman, 102-105; Kingsley (1994b), (1995). «Descubrimientos» de Pitágoras: *APMM*, 331. Modelos egipcios para el templo de Hera: G. Shipley, *A history of Samos* (Oxford, 1987) 57-58, 73. Dedicatorias a Gula: Burkert en *The Greek Renaissance of the eighth century B. C.*, ed. R. Hägg (Estocoma, 1983) 118. Copia de la imaginería babilónica: Boardman, 74, 77. Samios y Babilonia: C. Roebuck, *Ionian trade and colonization* (Nueva York, 1959) 6-8, 67-68; G. L. Huxley, *The early Ionians* (Londres, 1966) 64; Boardman, 62-77, 270 n. 121; Nylander, 127; S. Dalley, *The legacy of Mesopotamia* (Oxford, 1998) 98, 104, 107. «Comercio» e «investigación»: Kingsley (1994a) 1-2. Objetos no griegos en el templo de Hera: Jantzen; Morel, *BCH*, 99 (1975) 892 n.144; H. Kyrieleis, *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts*, 94 (1979) 32-48 y en *Greek Sanctuaries*, ed. N. Marinatos y R. Hägg (Londres, 1993) 145-149. Pavos reales: J. Pollard, *Birds in Greek life and myth* (Londres, 1977) 91-93.

Babilonia bajo el dominio Persa: M.W. Stolper, *Entrepreneurs and empire* (Estambul, 1985); *Achaemenid history*, IV, ed. H. Sancisi-Weerdenburg y A. Kuhrt (Leiden, 1990) 184-187; Kingsley (1990). Babilonia, Persia, la India: D. Pingree en *Studies in honor of Åke W. Sjöberg* (Filadelfia, 1989) 439-445; Kingsley (1995) 198-208. Griegos en Babilonia: E. Weidner en *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, II (París, 1939) 933; *Reallexikon der Assyriologie* III (Berlín, 1971) 645 y V (1980) 150; *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, VIII (Wiesbaden, 1985) 186-188. Griegos en Babilonia en una etapa posterior: G. K. Sarkisian, *Acta antiqua*, 22 (1974) 495-503; *Hellenism in the East*, ed. A. Kuhrt y S. Sherwin-White (Londres, 1987) 18-21, 50-51, 64-70. Indios y carios en Babilonia: *Cambridge Ancient History*, IV (2ª ed., Cambridge, 1988), 133. Los carios en la India: *ibid.*, 201-205, 223, 479. Griegos,

lenguas extranjeras y extranjeros: Kingsley (1993), (1994a), (1994b).

### El viaje a Occidente

De Focea a Elea: Heródoto, *Historia*, 1.162-7; M. Gigante, *PP*, 21 (1966) 295-315; J.-P. Morel, *BCH*, 99 (1975) 858 n. 22. La religión y la expansión persa: Kingsley (1995) 191-195. Hierro en el mar: Heródoto, 1.165; C. A. Faraone, *Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993) 79-80. «Prometimos amarnos...»: *The erotic spirit*, ed. S. Hamill (Boston, 199) 49 (T'ang Dynasty). Ambigüedad de los oráculos: W. B. Stanford, *Ambiguity in Greek literature* (Oxford, 1939), 115-128.

### Un cuento de hadas

Confirmaciones de Heródoto: *PP*, 21 (1966), 394 (Córcega) y *BCH*, 99 (1975) 892 n. 144 (Samos); N. Cahill, *American Journal of Archaeology*, 92 (1988) 500 y Ö. Özyigit, *Kazı sonuçları toplantısı*, 13/2 (1991) 104-105 (Focea); Fabbri-Trotta, 71 y *APMM*, 225 n., 392 (Elea). La verdad y las musas: Hesíodo, *Teogonía*, 27-28. «Los sabios» *APMM*, 149-171 (como pitagóricos, 162-163). Los colonos y el oráculo de Delfos: P. Londey en *Greek colonists and native populations*, ed. J.-P. Descoeudres (Oxford, 1990) 117-127. Oráculos y semillas: *APMM*, 230-231, 299, 363 n. 12. Colonos, oráculos y héroes: J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicilie* (2ª ed., París, 1957); *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, Serie 3, 2/1 (1972), 35-104. Posidonia y Heracles: J. Jehasse, *Revue des études anciennes*, 64 (1962) 252; J. G. Pedley, *Paestum* (Londres, 1990), 66-67. Imitación del héroe: *APMM*, 250-277, 297 n. 27. Amor a la sabiduría, amor a la conversación sobre la sabiduría: *APMM*, 157-158.

## Lo que falta

«El problema central»: K. von Fritz, *Gnomon*, 14 (1938) 91-92. La filosofía griega y Oriente: Burkert, *Wiener Studien*, 107/108 (1994/95) 179-186; Kingsley (1994a), (1994b), (1995) con n. 171, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1992) 345 y *Classical Review*, 44 (1994) 294-296. Magos: *APMM*.

## Matar al padre

Datación de Parménides: Platón, *Parménides*, 127b (*peri... malista*); D. L. 9.23; E. Zeller, *A history of Greek philosophy* (Londres, 1881) 1580-582; F. Jacoby, *Apollodors Chronik* (Berlín, 1902) 231-236; W. Leszl en *Magna Grecia*, ed. G. Pugliese Carratell (Milán, 1988) 211 n. 115. Muerte a los sesenta: *APMM*, 1 n. El *Parménides* de Platón como obra de ficción: J. Mansfeld, *Studies in the historiography of Greek philosophy*, (Assen, 1990) 64-67; C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue* (Cambridge, 1996) 34. Menosprecio de Zenón: M. H. Miller Jr., *Plato's 'Parmenides'* (Princeton, NJ, 1986) 28-34. Parménides y Zenón como amantes: Platón, *Parménides*, 127b, 128a; K. J. Dover, *Greek homosexuality* (Londres, 1978), 154; Miller, 28. Maestros y discípulos como amantes: Jacoby, 233 n. 7; A.-P. Segonds en *Porphyre: Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed. É. des Places (París, 1982), 182 n. 1, 187-188; *EP*, II 265 n. 62. Desprecio por la historia en el círculo de Platón: Kingsley (1990) 263. Desprecio de Platón por la historia: R. Waterfield, *Plato: Republic* (Oxford, 1993) 380, *Plato: Symposium* (1994), 77-78, 82, *Plato: Gorgias* (1994) 143; Kahn, 34-35. Mitología en la cronología: Kingsley (1995) 189-195. La escritura de la historia como una empresa libre: Kingsley, (1990) 261-264. Precisión y especulación: Burkert en *The Ages of Homer*, ed. J. B. Carter y S. P. Morris (Austin, Texas, 1995) 146. «Me pareció...»: Platón, *Teeteto*, 183e-184a; J. Labarbe, *L'Homère de Platon* (Lieja,

1949), 329-330. El asesinato del «padre» Parménides: Platón, *El sofista*, 241d-242a; *EP*, II 3, 216. Bromas platónicas: *APMM*, 165-170. El parricidio en la antigua Grecia: *Interpretations of Greek mythology*, ed. J. Bremmer (Londres-Sydney, 1987) 49; *APMM*, 101.

### Primeros pasos

Parménides y lo femenino: P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften* (Hildesheim, 1976) 15-17. Su descenso a los infiernos: J. S. Morrison, *Journal of Hellenic Studies*, 75 (1955) 59-60; Burkert; M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides* (Amsterdam, 1974); M. H. Miller Jr., *Apeiron*, 13 (1979) 28-29; M. C. Nussbaum, *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979) 69; D. Gallop, *Parmenides of Elea* (Toronto, 1984) 6-7; M. M. Sassi, *PP*, 43 (1988) 383-396 y en *Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Tarento, 1989) 264; D. Furley, *Cosmic problems* (Cambridge, 1989) 27-29; G. Cerri, *PP*, 50 (1995) 458-467; *APMM*, 54, 525 n. 6. Suspense poético: Diels, 22-23; G. E. Duckworth, *Foreshadowing and suspense in the epics of Homer, Apollonius, and Virgil* (Princeton, NJ, 1933); A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides* (Assen, 1986), 159. Moradas de la Noche, puertas de la Noche y del Día, abismo del Tártaro: Hesíodo, *Teogonía*, 736-766. La insinuación y la tradición poética: *APMM*, 42-45, 126-129. «Las yeguas que me llevan...»: D. K. § 28 B1. «A través de lo desconocido vasto y oscuro...» S. Karsten, *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae* (Amsterdam, 1835), 54-55 (*kata pant' adaê: kata pant' atê, kata pantatê, kata panta tê* en manuscritos) con DK, § 28 B8.59 (*nukt' adaê: nukt' ada ê, nuktada ê, nukta d'adaê* en manuscritos) y *EP*, II 209.

## El hombre con toga

Los hallazgos: M. Napoli, *FS*, 140-142; M. Leiwo, *Arctos*, 16 (1982) 46-48; Fabri-Trotta, 69-77; G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo* (Bologna, 1990) 269-271; *Velia: Studi e ricerche*, ed. G. Greco y K. Kfinzinger (Módena, 1994), 42-43. Oulis: P. Ebner, *Apollo*, 2 (1962) 125-133; Pugliese Carratelli, *PP*, 8 (1963) 385; Fabbri-Trotta, 23. Apolo «El sanador»: Ebner, 132; M. Torelli en *Atti del ventisettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Tarento, 1988), 62-65; Burkert, *The orientalizing revolution* (Cambridge, MA 1992) 78 y en *Apollo*, ed. J. Solomon (Tucson, 1994) 55. «Apolo, en su condición de sanador»: Suda, bajo «Oulios»; *RE*, Supplementband XIV (1974) 930-931. Apolo en Focea: F. Bilabel, *Die ionische Kolonisation* (Leipzig, 1920) 243-244; F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 410. Tradiciones religiosas de Focea a Elea: Heródoto, *Historia*, I.164, 166; Fabbri-Trotta, 71; *APMM*, 225 n. 28, 392. Historia y distribución de las palabras Oulis, Oulios: O. Masson, *Journal des Savants* (1988), 173-181; G. Manganaro, *Chiron*, 22 (1992) 385-394 con 386 n. 5.

## Morir antes de morir

«Hado funesto»: Burkert, 14, 25; Mourelatos, 15; M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides* (Amsterdam, 1974) 60-61; A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides* (Assen, 1986) 10, 16, 167; M. M. Sassi, *PP*, 43 (1988) 389; *APMM*, 54-55 n. 15, 252 n. 6. Bienvenida e iniciación de Heracles: Diodoro Sículo, 4.26.1; Burkert, 5; R. J. Clark, *Catabasis* (Amsterdam, 1979) 90-91, 208; «El hombre que sabe»: Burkert, 5.

Justicia: Sófocles, *Antígona*, 451; E. Maass, *Orpheus*, (Munich, 1895) 232, 269-271; O. Gilbert, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 20 (1907) 35-36; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman age*, (Lund, 1957), 121-125;

LIMC III/1 (1986) 388-391; Sassi, 388-389; SEG, 40 (1990) § 907; G. Cerri, *PP*, 50 (1995) 462-463. Tradiciones órficas en Elea: DK, I 2.2; Burkert, 17; Sassi, 383-396; B. Otto en *Akten des XIII Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* (Maguncia, 1990) 400; SEG, 40 (1990) § 904. Caverna órfica de la Noche: O. Kern, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3 (1890) 173-174; M. L. West, *The Orphic poems* (Oxford, 1983) 109, 213-214. «Amablemente»: G. Zuntz, *Persephone* (Oxford, 1971) 302-305 (*prophrôn*), 317 n. 2; A. M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II (Bruselas, 1931). La mano derecha en el inframundo: O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Giessen, 1909) 41-45; Kropp, 17-18; Zuntz, 367; West, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 18 (1975) 229-230; C. Brailoiu, *Problems of ethnomusicology* (Cambridge, 1984) 295; W. M. Brashear, *Magica varia* (Bruselas, 1991) 43. Textos órficos en oro: *APMM*, 250-316. Iniciación, adopción, hijos de los dioses: Rohde, 601-603.

Ninguna ciudad: Coxon, *Classical Quarterly*, 18 (1968) 69; J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen, 1964) 224-225; Burkert, 6 n.14. Oscuridad e ignorancia: C. H. Kahn, *Gnomon*, 42 (1970) 116; J. Owens, *The Monist*, 62/1 (1979) 19.

El inframundo como lugar paradójico: *APMM*, 77. El sol y el inframundo: A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 580; Burkert, 9, 1; Otto, 400 (Velia); Cerri, 444-445; *APMM*, 50-213. Místicos cristianos y judíos: N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis hymni* (Roma, 1949) 170; G. G. Stroumsa en *Death, ecstasy and other worldly journeys*, ed. J. J. Collins y M. Fishbane (Nueva York, 1995) 139-154. Alquimistas: *APMM*, 49-68. «Llegar a los cielos»: Pellikaan-Engel, 57; *APMM*, 18 n. 14, 252, n. 6. Atlas: Pellikaan-Engel, 31-32, 55. Descenso, ascenso y eje cósmico: *APMM*, 252, n. 6.

Edad del *kouros*: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939) 32-37. Su viaje al más allá: *ibid.*, 330-331. Heracles como *kouros*:



Burkert, 14 n. *Kouros* anónimos, diosas anónimas: D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965) 208-209. *Kouros* y profecías, oráculos y sueños: Aristófanes, *Los pájaros*, 977 con C. A. Faraone, *Classical Quarterly*, 42 (1992) 320-327; *PGM*, VII. 679-680; T. Hopfner en *Recueil d'études, dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov* (Praga, 1926), 65-66; W. J. Verdenius, *Mnemosyne*, 13 (1947) 285. «Segundo destino»: Rohde, 602 (*deuteropotmos*). Iniciación y renacimiento en Italia: T. H. Price, *Kourotrophos* (Leiden, 1978) 39 (Heracles); B. M. Fridh-Haneson en *Gifts to the gods*, ed. T. Linders y G. Nordquist (Uppsala, 1987) 67-75; *APMM*, 250-277.

*Kouros* y *kourai* divinos, Apolo: A. Brelich, *Paides e parthenoi* I (Roma, 1969) 435-436; West, *Hesiod, Theogony* (Oxford, 1966) 263-264 y *Hesiod, Works and Days* (1978) 372. Seres humanos como hijos del sol: DK, I 218.2-3; A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce* (Bruselas, 1922) 210; P. Boyancé en *Mélanges Carcopino* (París, 1966) 153 n.

#### Amos de los sueños

Phôlarchos en inscripciones latinas: Fabbri-Trotta, 70, 77. Los diccionarios griegos: *PP*, 25 (1970) 214, 245; M. Leiwo, *Arctos*, 16 (1982) 50; Burkert, 22 n. 51. Significado de *phôleos*, *phôleia*, *phôleuin*: S. Musitelli, *PP*, 35 (1980) 241-255. Ciencia moderna, magia clásica: *APMM*, 217-232, 294-296. «En el camino...»: Estrabón, *Geografía*, 14.1.44; Brelich, *Gli eroi greci* (Roma, 1958) 215-216; H. Brewster, *Classical Anatolia* (Londres, 1993) 49-50. Hierápolis, Acaraca y Apolo: J. H. Croon, *Herdsmen of the dead* (Utrecht, 1952) 75-79. Apolo y la incubación: Deubner, 32-38, 55-56 n.; C. Dugas, *BCH*, 34 (1910) 235-240; W. Deonna, *Revue de l'histoire des religions*, 83 (1921) 166-168; *Ascl.* II 99, 191 n.1; S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (Zurich, 1947) 51-52; F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 250-255. En

Hierápolis: Damascio, *Vida de Isidoro*, 131 (...*enkathendésas...*) con Deubner, 6-7 (*enkatheudein*). En la magia: Eitrem, 51-52. Mileto y Focea: *RE*, 1/1 (1894) 2362 § 5 y 1/2 (1896) 113 (Apollonia); *Der Neue Pauly*, 1 (1996) 592 (Amisus); F. Bilabel, *Die ionische Kolonisation* (Leipzig, 1920) 14, 29. Sacerdotes de Apolo el sanador en Istria: S. Lambrino, *Archaiologikê Ephêmeris* (1937) 352-362. Apolo Phôleutêrios: D. M. Pippidi en *Stêlê: tomos eis mnêmên Nikolaou Kontoleontos* (Atenas, 1980) 40-43 («Confieso...»); *SEG*, 30 (1980) §§ 798, 1225; G. Sacco, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 109 (1981) 36-40.

## Apolo

Racionalización de Apolo: K. Latte, *Harvard Theological Review*, 33 (1940) 9-10; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley, 1956) 68-69 [*Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza Universidad, 1997]. De Esculapio: G. Vlastos, *Review of Religion*, 13 (1948) 269-290. Lenguaje de encantamientos, trance y acertijos: Burkert en *Apollo*, ed. J. Solomon (Tucson, 1994) 49-60. Apolo en Roma: Deubner, 32 n.1. Sus sacerdotisas: Dodds, 69-70. Apolo, cavernas, oscuridad, inframundo y muerte: *Ibid.*, 91-92 n. 66; C. Schefer, *Platon und Apollon*, (Sankt Augustin, 1996) 10-17, 27-28, 162-174. Los templos situados sobre cavernas: J. H. Croon, *Herdsmen of the dead* (Utrecht, 1952) 76 (Hierapolis); *Archaeological Reports* (1959-1960) 42-43, *LS*, 145 n., 155, L. Robert, *Opera minora selecta*, VII (Amsterdam, 1989) 28-29 (Clarus).

Apolo y el sol: *Museum Helveticum*, 7 (1950) 185-199 y 25 (1968) 182; P. Boyancé en *Mélanges Carcopino* (París, 1966) 149-170; Burkert, 21 y *Grazer Beiträge*, 4 (1975) 73-74; *Der Kleine Pauly*, 1 (1975) 446-447; F. Ahl, *American Journal of Philology*, 103 (1982) 373-411; D. Mezler en *Antidoron: Festschrift für Jürgen Thimme* (Karlsruhe, 1983) 75; *LIMC*, II/1 (1984) 244-246; Schefer,

196-197. «Los nombres que no se pronuncian...» Eurípides, fragmento 775 (Nauck); Boyancé, 151-152. Orfeo, Apolo, el sol: M. L. West, *The Orphic poems* (Oxford, 1983) 12-13 y *Studies in Aeschylus* (Stuttgart, 1990) 32-47; G. Colli, *La sagesse grecque*, I (Combas, 1990) 198-199 [*La sabiduría griega*, Ed. Trotta, 2004, trad. Dionisio Mínguez Fernández]. Orfeo, Apolo, la noche: Plutarco, *Obras morales*, 566b-c; *APMM*, 133-138, 282-287.

Apolo haciendo el amor con Perséfone: West, *Orphic poems*, 95, 98, 100. Sanación y muerte: *Ascl.* I 106, II 128-129, 215. Contacto curativo de Perséfone: O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Giessen, 1909) 11, 38. Figuras heroicas, Apolo y Perséfone: *LS*, 149-150 con n.157 (Abaris); I. M. Linforth, *The arts of Orpheus* (Berkeley, 1941) 4-5, 22-23, 28, 61-64, 192, 262-263 (Orpheus).

### Diosa

Hogar de Perséfone: Hesíodo, *Teogonía*, 736-774. Su mano derecha: *LIMC*, VIII/1 (1997) 972 §§ 272, 274. Anonimato de las divinidades de los infiernos: Rohde, 185; M. L. West, *Hesiod, Theogony* (Oxford, 1966) 369-370; Burkert, 13-14; M. Guarducci, *Atti della Accademia Nazionale dei Licei, rendiconti*, 33 (1978) 274-276; *SEG*, 30 (1980) § 326; A. M. Ardivino, *Acheologia classica*, 32 (1980) 56; A. D. H. Bivar en *Studies in Mithraism*, ed. J. R. Hinnells (Roma, 1994) 63. Anonimato de Perséfone (fuera de Italia): Sófocles, *Oedipus Coloneus*, 683, 1548; L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, III (Oxford, 1907) 132-141; G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusian mysteries* (Princeton, NJ, 1961) 198, 238; C. Kerényi, *Eleusis*, (Nueva York, 1967) 26-29, 152-155; R. Polacco, *Numismatica e antichità classiche*, 15 (1986) 28; K. Clinton, *Opuscula Atheniensia*, 16 (1986) 44 y en *Greek sanctuaries*, ed. N. Marinatos y R. Hägg (Londres, 1993) 113, 120, 124; *SEG*, 40 (1990) § 1159; C. A. Faraone, *Talismans and Trojan hor-*

ses (Nueva York, 1992) 62 (oráculo de Apolo); *APMM*, 354. En Italia: *Corpus inscriptionum Graecarum*, XIV (Berlín, 1890) §§ 630, 644, 665; G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia* (Florencia, 1924) 127-128, 87-197; P. Zancani Montuoro, *Atti Acc. Naz. Linc., Rend.*, 14 (1959) 225-228; Burkert, 14 n. 31 y *LS*, 113 n. 21; G. Zuntz, *Persephone* (Oxford, 1971) 317 n.1; M. L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica* (Roma, 1976) 76, 205-206.

Dedicatoria de Elea a Perséfone: G. Antonini, *La Lucania* I (Nápoles, 1795) 302-305; J. C. Orelli, *Inscriptionum Latinarum selectarum collectio*, I (Zurich, 1828) § 2512; *Corpus inscriptionum Latinarum*, X (Berlín, 1883) § 98. La inscripción en la piedra: F. Ribezzo, *Rivista indo-greco-italica*, 21 (1937) 210; P. Ebner, *Rivista Italiana di Numismatica*, 51 (1949) 9-10; *PP*, 21 (1966) 332, 337-338. Entre Elea y Posidonia: *Corp. inscr. Lat.* X § 467. Perséfone en Posidonia: Giannelli, 127-128; J. G. Pedley, *Paestum* (Londres, 1990) 20, 88-89, 99-100. Roma: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (2ª ed., Munich, 1912) 298; Burkert, 22; J.-P. Morel, *BCH*, 99 (1975) 864, 893. Adoración de Démeter y Perséfone en Elea, procedente de Focea: Ebner, 10; F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 418.

### ***Iatromantis***

El hombre de Creta: DK, I 27-37; H. Demoulin, *Épiménide de Crète* (Bruselas, 1901); G. Colli, *La sagesse grecque*, II (Combas 1991) 44-75; *APMM*, 284 n., 287 n. (Epiménides). Pitágoras y las tradiciones de Anatolia: Burkert, 23-26; *LS*, 155 n. 197 (Samos); *APMM*, 225, 293-294, 331. Pitágoras, pitagóricos, incubación: Hippolytus, *Refutation of all heresies*, 1.2.18; *LS*, 155-61; I. P. Culianu, *Studi storico religiosi*, 4 (1980) 291, 294-295; *APMM*, 282-288. Incubación y muerte: J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962) 153-156; *LS*, 151-161; J. Hani, *Revue des études*

grecques, 88 (1975) 108-112; Culianu, 295 y *Psychanodia*, 1 (Leiden, 1983) 44. Parménides, incubación y expertos en la incubación: Diels, 13-22; Demoulin, 99; J. S. Morrison, *Journal of Hellenic Studies*, 75 (1955) 59-60; *Gnomon*, 35 (1963) 239-240; Burkert; *LS*, 283-4; Culianu, *Studi storico religiosi*, 4 (1980) 295, 300; A. Francotte en *Mélanges Ph. Marçais* (París, 1985) 30-37.

### Éxtasis

La inscripción: *PP*, 25 (1970) 247, 262. Ouliadès: L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Praga, 1964) 398; P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften* (Hildesheim, 1976) 10; O. Masson, *Journal des Savants* (1988) 173-181. Iatromantis: Esquilo, *Las suplicantes*, 260-270 («hijo de Apolo»), *Eumenides* 61-63 (Apolo); Aristófanes, *Pluto*, 8-11; Rohde, 132-133; J. Vürtheim, *Aischylos' Schutzflerbende* (Amsterdam, 1928) 60-66; W. Kranz, *Empedokles* (Zurich, 1949) 27; *Der Kleine Pauly*, 1 (1975) 645; I. P. Culianu, *Studi storico religiosi*, 4 (1980) 287-303; *APMM*, 220 n. ; *Der Neue Pauly*, 1 (1996) 865-866.

Conjuros: Platón, *Cármides*, 155e-158c, *República*, 364b-e ; P. Laín Entralgo, *The therapy of the word in classical antiquity* (New Haven 1970) [*La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958]; A. Francotte en *Mélanges Ph. Marçais* (París, 1985) 35-36; *APMM*, 222, 247-248, 342. Control de la respiración: M. Detienne, *La notion de daïmôn dans le Pythagorisme ancien* (París, 1963) 76-85; J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs* (París, 1965) 65-67, 85; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (París, 1976) [*Antropología de la Grecia antigua*, trad. Bernardo Moreno, Madrid, Taurus, 1984] ; Francotte, 26-31.

Ni despierto ni dormido: Plutarco, *Escritos morales*, 590b; Jámblico, *Sobre los misterios*, 3.2; K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* (Leiden, 1900) 99-106; Deubner, 4-5;

R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig, 1904) 12 n. 1, 361; *Ascl.*, I 210-211, 255-256, II 150; G. Vlastos, *Review of Religion*, 13 (1948) 284-285; J. Leipoldt en *Aus Antike und Orient*, ed. S. Morenz (Leipzig, 1950) 57; R. J. Clark, *Transactions of the American Philological Association*, 99 (1968) 64, 73; J. Hani, *Revue des études grecques*, 88 (1975) 110; Kingsley (1993) 15-16.

Apolo, espacio y tiempo: Vürtheim, 222; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, I (Berlín, 1935) 497-498; Kingsley (1994b) 191 n. 15. Apolo y el éxtasis, el trance y la catalepsia: K. Latte, *Harvard Theological Review*, 33 (1940) 9-18; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley, 1956) 69-71 [*Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza Universidad, 1997]; Clark 74; Culianu, *Psychanodia*, I (Leiden, 1983) 37. «Poseído por Apolo»: Heródoto, *Historia*, 4.13; Burkert, *Gnomon*, 35 (1963) 239. «Caminante celeste»: *LS*, 150 n., 162 n. (*aithrobatês*); M. Eliade, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy* (Princeton, NJ, 1964) 410 [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, traducción de Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1960]; K. Dowman, *Sky dancer* (Ithaca, NY, 1996) 224. Creta y Mesopotamia: Burkert, *The orientализing revolution* (Cambridge, MA, 1992) 60-63 (Epiménides); S. Dalley, *The legacy of Mesopotamia* (Oxford, 1998) 86-88, 104. El chamanismo griego y Oriente: K. Meuli, *Hermes*, 70 (1935) 121-176; E. D. Phillips, *Artibus Asiae*, 18 (1955) 161-77; *LS*, 162-163; G. M. Bongard-Levin y E. A. Grantovsky, *De la Scythie à l'Inde* (París, 1981); D. Metzler en *Antidoron: Festschrift für Jürgen Thimme* (Karlsruhe, 1983) 75-82; J. Bremmer, *The early Greek concept of the soul* (Princeton, NJ, 1983) 39-40 [*El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2002]; F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 390, 392; Francotte 33 n. 2; C. Ginzbourg, *Ecstasies* (Londres, 1990) 297.95; P. Gignoux, *Les inscriptions de Kirdîr et sa vision de l'au-delà* (Roma, 1990); Kingsley (1994b); *APMM*, 224-227.

*Turíya*: Eliade, *Yoga: immortality and freedom* (Nueva York, 1958) 57 n. 99, 124. Parménides y el chamanismo: Diels, 14-15; Meuli, 171-2; Burkert, *Gnomon*, 35 (1963) 239-240 y *LS*, 283-284; W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, II (Cambridge, 1965) 11-12; Mourelatos 42-44; M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient* (Oxford, 1971) 225-226; Metzler, 78; Francotte, 41-7; R. Böhme, *Die verkannte Muse* (Bern, 1986) 113-117; M. Duichin, *Abstracta*, 3/28 (1988) 28; Kingsley (1994b) 190 n. Apolo y el chamanismo: Phillips, 176 7, Eliade, *Shamanism*, 388; Hani 116-18; J. F. Kindstrand, *Anacharsis* (Uppsala, 1981) 18-20; Metzler, 75; Kingsley (1994b) 191.

### El sonido de las flautas

Aristóteles sobre la poesía filosófica: *APMM*, 43-44, 53. Los platónicos: DK, I 220. 30-43; Mourelatos, 36 n. 77. «Difícil disculpar...»: J. Barnes, *The Presocratic philosophers* (2ª ed., Londres, 1982) 155. Aprecio moderno por la poesía de Parménides: J. Beaufret, *Le poème de Parménide* (París, 1955) 8 ; Mourelatos, 224-5; A. Francotte en *Mélanges Ph. Marçais* (París, 1985) 39. Uso del sonido: H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lebrgedichtes in der epischen Tradition* (Bonn, 1975) 187. Del metro y la rima: Mourelatos 2, 264-268. Humor, juegos de palabras y ambigüedad: O. Kern, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3 (1890) 174; Mourelatos, 156, 222-263. Su lenguaje oracular e iniciático: C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology* (Nueva York, 1960) 227; M. Timpanaro Cardini, *Studi classici e orientali*, 16 (1967) 171; Burkert 4-5; *APMM*, 354. El lenguaje iniciático: *APMM*, 360-363; *Parabola*, 22/1 (1997) 21-22.

Empezar donde empezaron: *APMM*, 6-7, 385. «Ingenuo»... «deficiencia de expresión»: Diels, 23-24; Mourelatos 35. Uso poético de la repetición: E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley, 1956) 123 n. 20. Repetición y conjuro: S. Eitrem, *Papyri*

*Osloenses*, 1 (Oslo 1925) 58-59; Dodds, *The ancient concept of progress* (Oxford, 1973) 199-200; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974) 61, 159, 229; W. M. Brashear, *Magica Varia* (Bruselas, 1991) 42; C. A. Faraone, *Classical Journal*, 89 (1993) 4-5.

La filosofía y las palabras del poder: *APMM*, 222, 230-232, 247-248, 299, 361-363.

«No necesita...»: P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936) 76.

«Canto» y «camino»: K. Meuli, *Hermes*, 70 (1935) 172-173; W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, II (Cambridge, 1965) 12-13. Antecedentes chamánicos en las tradiciones órficas: Kingsley (1994b) 189-190; *APMM*, 226. Chamanismo, magia y épica griega: Meuli 164-176; E. D. Phillips, *Artibus Asiae*, 18 (1955) 176 n.; M. L. West, *Hesiod, Theogony* (Oxford, 1966) 2-16. La repetición en el chamanismo: H. Munn in *Hallucinogens and shamanism*, ed. M. J. Harner (Nueva York, 1973) 86-122; *Shamanism*, ed. S. Nicholson (Wheaton, IL 1987) 3, 13, 91, 117-120.

«Reduce las apariencias»: Kahn, *Gnomon* 42 (1970) 118. Las raíces de la existencia: West, 361.

Silencio pitagórico: *LS*, 178-9. Incubación, giros, silbidos o siseos: Plutarco, *Escritos morales*, 590b-d; Jámblico, *Sobre los misterios*, 3.2; Deubner, 10 (*rhoizos*). El viaje de Parménides y la *kundalinî*: *Symbolon* 7 (1971) 76 = O. M. Hinze, *Tantra vidyâ* (Delhi, 1979) 107.

Receta para la inmortalidad: *PGM*, IV. 475-829; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 1 (2ª ed., París, 1950) 303-308; G. Fowden, *The Egyptian Hermes* (Cambridge, 1986) 82-84; *APMM*, 221, 313, 374-375. Producir el sonido de una *syrinx*: *PGM*, IV. 561, 578; A. Dieterich, *Abraxas* (Leipzig, 1891) 23 y *Eine Mithrasliturgie* (3ª ed., Leipzig, 1923) 42. Y el control de la respiración: *PGM*, XIII. 933-946. El sonido del silencio: Dieterich, *Mithraslit.* 42-43. «Yo también soy una estrella...»: *PGM*, IV. 574-



575. El sonido de la creación: H. Lewy, *Chaldaean Oracles and theurgy* (2ª ed., París, 1978) 18 n. 46, 85 n. 69, 110 n., 404 n. 12, 406 n. 22 (*rhoizos*). Sonido de las estrellas y los planetas: Lewy 19 n., 193 n. 63, 255 n. 99, 256 n. 102, 412 n. 43; É. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte* (París, 1966) 18, 109. Sonido del viento: *Orphic hymns*, 34.25; *Orphicorum fragmenta*, fragmento 279b (Kern); Macrobio, *Saturnalia*, 1.21.9. Armonía de las esferas: Plutarco, 590c-d; Jámblico, *Sobre los misterios*, 3.9 y *Vida de Pitágoras*, 65; *LS*, 357. «Su corazón ya no se puede desgarrar...»: Lewy, 18 n. 46; *ibid.*, 696 = Dodds, *Harvard Theological Review*, 54 (1961) 266; H. Erbse, *Theosophorum Graecorum fragmenta* (2ª ed., Stuttgart/Leipzig, 1995) 8 (Clarus).

Renacimiento a través del sol: *PGM*, IV. 639-49. «Mensajero del sol»: Dieterich, *Mithraslit*, 151; M. J. Vermaseren, *Mithras, the secret god* (Londres, 1963) 151-152; *Studies in Mithraism*, ed. J. R. Hinnells (Roma, 1994) 41, 110-113. Del sol cuelga una flauta: *PGM*, IV.544-555; C. G. Jung, *Symbols of transformation* (Londres, 1956) 100-102 (*aulos*). Sol y flautas: Macrobio, *Saturnalia*, 1.21.9; *Himnos órficos*, 8.11 (*syriktês*); Dieterich, *Abraxas*, 24. Papiros mágicos, Italia y Sicilia: *APMM*, 217-391. Papiros mágicos, Apolo y Delfos: Dieterich, *Abraxas* 111-116.

Apolo y las serpientes: Aelian, *Nature of animals*, 11.2; D. L. 5.91; Dieterich, *Abraxas*, 114; *Museum Helveticum*, 7 (1950) 192; *Der Kleine Pauly*, IV (1975) 1280; K. Kerényi, *Apollon und Niobe* (Munich, 1980) 377-383 = *Apollo* (Dallas, TX, 1983) 38-44; *LIMC*, 11/1 (1984) 230-231. Apolo como serpiente: Deubner, 32-3 n.; W. Deonna, *Revue de l'histoire des religions*, 83 (1921) 167-168; Dieterich, *Abraxas*, 114 n. 5; J. Fontenrose, *Python* (Berkeley, 1959) 469-470, 492. Esculapio: Dubner, 32 n. *Ascl.*, I 215/218 258-259 (... *ti phrikôdes* ...).

*Syrinx* y *syrigmos* en Delfos: Dieterich, *Abraxas* 116; Fontenrose, 453-458; West, *Ancient Greek music* (Oxford, 1992) 102, 212-215. Y *kouros*: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille,

1939) 407; A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, I (Roma, 1969) 387-391, 406-407, 432-436, 447-449.

### Héroe fundador

La inscripción de Parménides: P. Ebner, *Rassegna Storica Salernitana*, 23 (1962) 6, *Apollo*, 2 (1962) 128-129 e *Illustrated London News*, 31 de agosto de 1963, 306; M. Napoli, *FS*, 140-141. La estatua de Esculapio: v. Catalano, *Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere «Santa Chiara»*, 15-16 (1965-66) 291-292; A. de Francis, *PP*, 25 (1970) 268, 278, 283-284. Parmen(e)ides: M. Understeiner, *Parmenide* (Floencia, 1958) 3-4; P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften* (Hildesheim, 1976) 9. Pyres: O. Masson, *Journal des Savants* (1988) 180.

*Physikos*: Aristóteles, *Sobre el sentido de la percepción*, 436a17-b1 y *Sobre la respiración*, 480b22-30; Macrobio, *Saturnalia*, 7.15.14-15; K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* (Leiden, 1900) 56 n.; J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Leipzig, 1923) 77-85; M. Wellmann, *Die Physika des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, I (Berlín, 1928); Catalano, 298-299; *FS*, 119-124; Ebner, *Giornale di metafisica*, 21 (1966) 105; v. Nutton, *PP*, 25 (1970) 223 y *Medical History*, 15 (1971) 6-7; *RE*, Supplementband XIV (1974) 929; M. Gigante, *PP*, 43 (1988) 224; G. Pugliese Carrateli, *Tra Cadmo e Orfeo* (Bologna, 1990) 279; *APMM*, 229. Filosofía italiana, cuestiones prácticas y sanación: *APMM*, 217-232, 317-347. Escritores hipocráticos: *On ancient medicine*, 20; A.-J. Festugière, *Hippocrate: L'Antienne Médecine* (París, 1948) 60 n. 70; Pugliese Carrateli, 279; C. A. Huffman, *Philolaos of Croton* (Cambridge, 1993) 126, *APMM*, 229-230. «No para enseñar sino para curar»: Aristóteles, fragmento 174 (Gigon); *APMM*, 342.

El poema de Parménides y la medicina: Ebner, *Rassegna Storica Salernitana*, 22 (1961) 197 y 23 (1962) 6 n.; Merlan 8-17; H. Jucker,

*Museum Helveticum*, 25 (1968) 183 n.; J. Benedum y M. Michler, *Clio medica*, 6 (1971) 303-304; G. Rocca-Serra, *Histoire des sciences médicales*, 19 (1985) 171-172; Fabbri-Trotta, 75-76. Citado por expertos médicos: Rocca-Serra, 172. Miembro más destacado de una escuela de medicina: S. Musitelli, *Da Pamenide a Galeno* (Roma, 1985).

Parmeneides como *hērôs ktistês*: Jucker, 183; Benedum-Michler 303; *RE*, Supplementband XIV (1974) 933; Fabbri-Trotta, 20, 72-73; F. Krinzinger, *Römische Historische Mitteilungen*, 34/35 (1992/1993) 41. Los sacerdotes de Apolo como héroes: A. Dieterich, *Kleine Schriften* (Leipzig, 1911) 193-195; L. R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality* (Oxford, 1921) 53-55; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 555; J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962) 129. Los Iatromantis como héroes: Bolton, 120, 123; F. Gra, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 390-395.

#### La línea sucesoria

Parmeneides adopta a Zenón: D. L. 9.25 = Apollodoro, fragmento 30 (Jacoby); F. Jacoby, *Apollodors Chronik* (Berlín, 1902) 231 n. 1; *LS*, 180.

La adopción en Anatolia: A. Wentzel, *Hermes*, 65 (1930) 167-176; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 130-131, 227 n. 9, 282 n. 1; M. S. Smith, *Classical Quarterly*, 17 (1967) 302-310. Sacerdotes y sanadores, adopción y acogida en Anatolia: A. Cameron en *Anatolian studies presented to William Hepburn Buckler* (Manchester, 1939) 32-34; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich, 1962) 164-165.

La adopción y la escuela hipocrática: C. J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (Assen, 1966) 239-241; *LS*, 179; G. Rocca-Serra, *Histoire des sciences médicales*, 19 (1985) 172-173; Fabbri-Trotta, 75; v. Nutton y H. von Staden en *Médecine et*

*morale dans l'antiquité (Entretiens sur l'antiquité classique)* XLIII; Vandoeuvres/ Geneva 1997) 196. Hipócrates, Esculapio, Apolo: S. Sherwin-White, *Ancient Cos* (Gotinga, 1978) 256-289, 301-303, 338-360; J. Jouanna, *Journal des Savants* (1989) 17-22; G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo* (Bologna, 1990) 276-277; von Staden, 180, 185-191. Asklepiadês y Ouliadês: O. Masson, *Journal des Savants* (1988) 180; *SEG*, 39 (1989) § 1078.

Parmeneides y Zenón como pitagóricos: *PP*, 21 (1966) 329; *LS*, 280 n. Creatividad y originalidad de los pitagóricos: *APMM*, 92-93, 160, 182, 191-14, 199, 319, 328-334. Fluidez de la tradición pitagórica: Kingsley (1990) 261 y n. 99; *APMM*, 328-334. Adopción en los pitagóricos: L. Edelstein, *Ancient medicine* (Baltimore, 1967) 43-47, 57; de Vogel 240-241; *LS*, 179-180, 294. Adopción y renacimiento en los misterios: A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (3ª ed., Leipzig, 1923) 134-155; Rohde 601-603; Merkelbach 165, 238; *LS*, 179-180, 294; *APMM*, 221. «Padres verdaderos»: Merkelbach 238 n. 4. Anonimato pitagórico: *APMM*, 163. Pitágoras y Apolo: *LS*, 91, 141-146, 178.

«Padre» Parménides: Platón, *El sofista*, 241d-242a; de Vogel 241; *LS*, 180 n.; Rocca-Serra 173 y *EP*, II 266 n. 65. «Padre» en el pitagorismo: Edelstein 43-45; de Vogel 240; *LS*, 179, 294. Adopción y renacimiento en los misterios: Dieterich 52, 134-143, 146-156; Rohde 602; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (3ª ed., Leipzig, 1927) 20, 40-41; Merkelbach, 165, 238; Burkert, *Ancient mystery cults* (Cambridge, MA, 1987) 42, 50, 99 and *LS*, 179-180; *APMM*, 221. Platón como heredero de Parmeneides: M. H. Miller Jr., *Plato's «Parmenides»* (Princeton, NJ, 1986) 28-34. «Totalmente incomprensible»: E. Langlotz, *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia* (Colonia, 1966) 87-88.

Parmeneides y Jenófanes: J. Burnet, *Early Greek philosophy* (4ª ed., Londres, 1930) 126-127, 170; J. Mansfeld, *Studies in the historiography of Greek philosophy* (Assen, 1990) 37, 46-50; N.-L. Cordero

en *Études sur le «Sophiste» de Platon*, ed. P. Aubenque (Nápoles, 1991) 93-124; G. Cerri en *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, ed. A. C. Cassio y P. Poccetti (Pisa, 1995) 137-155. De la especulación a la certeza: *APMM*, 38-39 y *Classical Quarterly*, 44 (1994) 320. «Participó en...»: D. L. 9.21 = Sotion, fragmento 27 (Wehrli); Diels, *Hermes*, 35 (1900) 196-200; G.S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic philosophers* (Cambridge, 1957) 265; Burkert, 28; A. Francotte en *Mélanges Ph. Marçais* (París, 1985) 15-16.

### Alejamiento

«Verdaderamente sensacionales»: M. Timpanaro Cardini, *Studi Classici e orientali*, 16 (1967) 172. «Cambio de perspectiva»: P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften* (Hildesheim, 1976) 10 (publicado por primera vez en 1966). Todo está vivo: DK I 226.15-16, 353.10; W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, II (Cambridge, 1965) 69; *APMM*, 230. «No es correcto»: M. M. Sassi en *Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Tarento, 1989) 258. Conservadurismo de los griegos en Italia: *APMM*, 244 con n. 39, 314-316, 322-323. Al sur de Elea: *Klio*, 52 (1970) 133-134. En Posidonia: *American Journal of Archaeology*, 87 (1983) 302-303. Más al norte: G. Cerri en *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, ed. A. C. Cassio y P. Poccetti (Pisa, 1995) 142-143. Sobre los colonos focéos: *Journal des savants* (1968) 213; *BCH*, 99 (1975) 873-875, 895; *PP*, 37 (1982) 361; Cerri, 144. *Molpoi*: *RE*, Supplementband VI (1935) 509-520; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 554-555; A. Brelich, *Paidés e parthenoi* I (Roma, 1969) 447-448, 464; *Der Kleine Pauly*, III (1975) 1402-1403; F. Graf, *Museum Helveticum*, 36 (1979) 2-22 y *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 219, 415-417. Istria: D. M. Pippidi en *Stélê: tomos eis mnêmên Nikolaou Kontoleonos* (Atenas, 1980) 40. Filosofía y magia: *APMM*, 49-68, 217-391.

## Aminias

Riqueza y situación social de los sacerdotes de Apolo: S. Lambrino, *Archaiologikê Ephêmeris*, (1937) 356-357; D. M. Pippidi en *Stêlê: tomos es mnêmên Kinolaou Kontoleontos* (Atenas, 1980) 41-42.

Los héroes y sus santuarios: Burkert, *Greek religion* (Oxford, 1985) 203-208. En la tradición pitagórica: A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce* (Bruselas, 1922) 227-230; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936) 233-247; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París, 1942) 263; M. Detienne, *Revue de l'histoire des religions*, 158 (1960) 19-53, *Homère, Hésiode et Pythagore* (Bruselas, 1962) 82-93 y *La notion de daïmon dans le Pythagorisme ancien* (París, 1963); *Kotinos: Festschrift für Erika Simon* (Maguncia, 1992) 278, 326; *APMM*, 250-277. Los santuarios a los héroes y el silencio: O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Giessen, 1919) 23; Burkert, *Greek religion*, 208. *Hêsychia* y silencio. D. L. 8.7 y 10; Plutarco, *Obras morales*, 728d; Luciano, *Subasta de vidas*, 3; Casel, 23, 26 n., 61, 75, 115-116; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (3ª ed. Leipzig, 1923) 229.

Santuarios de los dioses e incubación: Rohde, 132-133; Deubner, 6, 56-57; S. Eitrem, *RE*, VIII/1 (1912) 1114-1116; W. R. Halliday, *Greek divination* (Londres, 1913) 128-129; L. R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality* (Oxford, 1921) 239; A. Brelich, *Gli eroi greci*, (Roma, 1958) 107-111, 113-115. Y los santos cristianos: Rohde, 151; Deubner, 56-134; N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio: contribución al estudio de la incubatio cristiana* (Madrid, 1975); Burkert, *Greek religion*, 207. Al otro lado de la montaña de Acaraca: Estrabón, *Geografía*, 14.1.45.

Quietud, filosofía griega, India: Timón, fragmento 67 (Diels); E. Flintoff, *Phronesis*, 25 (1980) 88-108. *Hêsychia* y sanación: Plutarco, *Aemilius Paulus*, 39; Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 64-65,

196-197. Y Apolo: Píndaro, *Odas píticas*, 4.294-296; Filocoro, fragmento 170 (Jacoby); C. Schefer, *Platon und Apollon* (Sankt Augustin, 1996) 173-174. Pitagóricos y quietud: Cicerón, *Sobre la adivinación*, 1.30.62; Luciano de Samosata, *Subasta de vidas*, 3; Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 1.2.18; D. L., 8.7, 10, 31-32; Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 10, 65, 114, 197; Delatte, 224-225; H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen* (Viena, 1924) 3 n.5; A.- J. Festugière, *Revue des études grecques*, 58 (1945) 48 n.2; Detienne, *Notion de daimôn*, 71-79; M. Marcovich, *Estudios de filosofía griega*, 1 (Mérida, 1965) 14; Burkert, 28 y *LS*, 155 n. 197; A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides* (Assen, 1986) 38; A. Francotte en *Mélanges Ph. Marçais* (París, 1985) 18-19; *APMM*, 283-286. «En meditación profunda...»: Delatte, 224. *Phôleos* y *hêsychia*: Estrabón, 14.1.44; Galeno, *Prognosis a través del pulso*, 1 (*PP*, 35, 1980, 247); Eliano, *La naturaleza de los animales*, 3.10.7; Porfirio, *A Gauro*, 1.3.

Parmeneides y la quietud: DK § 28 B1.29, B8; Platón, *Parménides*, 139a-b (...*hêsychian*...), 162d-e (...*hêsychian*...); J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis* (Leiden, 1984) 59-60; L. Brisson, *Platon: Parménide* (París, 1994) 64.

### Como el viento de la noche

La quietud como algo divino e inhumano: E. R. Dodds, *Euripides: Bacchae* (2ª ed., Oxford, 1960) XLIV, 154. *Pythagorean Memoirs*: D.L. 8.31-33 (... *kath' hautên*... *êremêi*... *mantikên* *te pasan*... *êremein*...); A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce* (Bruselas, 1922) 224-225 (... *mantikê*...); A.- J. Festugière, *Revue des études grecques*, 58 (1945) 48 n. 2 (... *kath' heautên*... *promanteuetai*...). La quietud es imposible para los seres humanos, está reservada a los seres divinos: DK § 28 B6, B16 (... *hekastot'*... *polyplanktôn*...); Alejandro Polihistor en D.L. 8.32; Tímón, fragmento 67.2-5 (Diels); Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 10-11; Delatte,

229. Métodos de enseñanza pitagóricos: *APMM*, 230-232, 199, 359-370. Y acertijos: *ibid.*, 42-45, 360-363 con n. 12, 371-372, 375-376; *Parabola* 22/1 (1997) 21-22.

### Jugar con juguetes

«Assolutamente sicuro»: carta de Mario Napoli a Hans Jucker, publicada en *Museum Helveticum*, 25 (1968) 183. Cabeza de Parménides: *ibid.*, 181-185; Fabbri-Trotta, 97, 102-104; F. Krinzing, *Römische Historische Mitteilungen*, 29 (1987) 26 y en *Velia: Studi et ricerche*, ed. G. Greco y Krinzing (Módena, 1994) 54 n. 83; K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* (2ª ed., Basilea, 1997) 230-231, 474, 512-513 (inexacto). Atenas en el mundo clásico: Kingsley (1995) 185-191; *APMM*, 9-10, 149-160, 296, 339-341. «Contribuir a destruir...»: Tucídides, *Historia*, 8.26: *APMM*, 152. «Amaba más...»: D. L. 9.28 (... *ta polla...*) con Plutarco, *Pericles* 7.2 y 27.4 (... *ta polla...*); K. J. Dover, *Talanta*, 7 (1976) 38. Sencillez y austeridad de Elea, Focea y Marsella: J.-P. Morel, *PP*, 21 (1966) 402-403 n. 78 y 37 (1982) 489-490, *BCH* 99 (1975) 856; S. Bakhuizen in *Le Pont-Euxin vu par les Grecs*, ed. O. Lordkipanidzé y P. Lévêque (París, 1990) 57. Diálogo ficticio en época de Platón: C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue* (Cambridge, 1996) 34-35. Simbología del *Parménides*: H. Corbin en H- Stierlin, *Ispahan* (Lausana, 1976) 1-10. Parmeneides y Zenón como embajadores y negociadores de la paz: E. Lepore, *PP*, 21 (1966) 270-278; v. Panebianco, *PP*, 25 (1970) 62.

### Los legisladores

Parmeneides y Zenón como legisladores: Speusippus, fragmento 3 (Tarán) = D.L. 9.23 («Dio leyes...»); Estrabón, *Geografía*, 6.1.1; Plutarco, *Obras morales*, 1126a-b; E. L. Minar, Jr., *American Journal of Philology*, 70 (1949) 44-46; L. Tarán, *Parmenides*



(Princeton, NJ, 1965) 5; P. Merlan, *Kleine philosophische Schriften* (Hildesheim, 1976) 10; M. M. Sassi en *Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Tarento, 1989) 257; J.- P. Morel en *Le Pont-Euxin vu par les Grecs*, ed. O. Lordkipanidzé y P. Lévêque (París, 1990) 16. El sobrino de Platón: Merlan 132; K. von Fritz, *Platon in Sizilien* (Berlín, 1968) 72, 133-134; *LS*, 47; *APMM*, 177.

Apolo y la legislación: H. Vos, *Themis* (Assen, 1956) 20-21; G. R. Morrow, *Plato's Cretan city* (Princeton, NJ, 1960) 409-410; M. Detienne, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* (París, 1967) 29-33, 43; *Der Neue Pauly* 1 (1996) 867. Los *molpoi* como embajadores y negociadores de la paz: G. Kawerau y A. Rehm, *Das Delphinion in Milet* (Berlín, 1914) 286-381; *Hermes*, 65 (1930) 169; *Museum Helveticum*, 36 (1979) 7-8. El hombre de Sicilia: *APMM*, (Empédocles). Las cuatro vocaciones: DK § 31 B146; A. D. Nock y A.- J. Festugière, *Corpus hermeticum* IV (París, 1954) 13 § 42; G. Zuntz, *Persephone* (Oxford, 1971) 232-234; *APMM*, 343-346.

Sacerdotes «de Apolo y el sol»: Platón, *Leyes*, 945e-947b. Adorados como héroes: *ibid.*, 947b-e. Los orígenes pitagóricos: P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936) 269-271 y en *Mélanges Carcopino* (París, 1966) 163-164; Detienne, *La notion de daïmôn dans le Pythagorisme ancien* (París, 1963) 116; Platón, *Leyes*, 947b5-6 junto con Platón, *Fedro*, 117e1-2 («He oído...») y *APMM*, 104-105, 108-109, 162-163 («He oído...»), Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 157 («...ofendieron a la todos porque todo el mundo se dio cuenta de que lo que hacían era único...»), Damascio, *Sobre el «Fedón» de Platón*, 1.559 y 2.155 («pitagóricos»), Boyancé, *Culte*, 136-8. Platón y Pitagóricos: *LS*, 84; *APMM*.

Apolo, legislador y constructor de santuarios para héroes: Platón, *La República*, 427b-c («...si sabemos...») y *Las leyes*, 738b-d; M. Lombardo, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, Serie 3, 2/1 (1972) 77-78. Las visiones o inspiración: Platón, *Las leyes*, 738b-d; Boyancé, *Culte*, 52-53 n.; Lombardo 78. Legislación y sueños en el sur de Italia: Aristóteles,

fragmentos 553 y 555 (Gigon); Plutarco, *Obras morales*, 543a; H. Thesleff, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period* (Åbo 1965) 225-229; F. Costabile, *I Ninfei di Locri Epizefiri* (Catanzaro, 1991) 189-190 (Zaleucus). Revelación, legisladores y Parmeneides: M. L. West, *Hesiod, Theogony* (Oxford, 1966) 159-160.

La reunión nocturna: Platón, *Las leyes*, 951d-e, 961a-969d; Morrow 500-15; B. Vancamp, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 71 (1993) 80-84; C. Schefer, *Platon und Apollon* (Sankt Augustin, 1996) 213-126. «Se levantaba de noche...»: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, III, ed. S. Radt (Göttingen, 1985) 138-139; West, *Studies in Aeschylus* (Stuttgart, 1990) 34-35. Reutilización del mito por parte de Platón: *APMM*, 101-103, 108-109, 195-203, 208-211, 256, 296, 340.

Justicia, leyes y la caverna de la Noche: O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlín, 1922) 168-169 § 105 (...*nomothetousa*...); West, *The Orphic poems* (Oxford, 1983) 72-73, 109-110, 124, 213-214.

Epiménides en Atenas: Plutarco, Solón, 12 (...*nomothesis*... *dikaion*...) y D.L. 1.110; H. Demoulin, *Épiménide de Crète* (Bruselas, 1901) 109-111; J. Bouffartigue y M. Patillon, *Porphyre: De l'abstinence*, II (París, 1979) 207; G. Camassa en *Les savoirs de l'écriture*, ed. M. Detienne (Lille, 1988) 144-146.

Incubación en Creta y legislación: Detienne, *Maîtres de vérité*, 38-39, 42-50, 129-131. Incubación, sanación y leyes: Jámblico, *Sobre los misterios*, 3,3. Tradiciones cretenses de los *kouros*, Mileto y Focea: F. Graf, *Museum Helveticum*, 36 (1979) 19-20 y *Nordionische Kulte* (Roma, 1985) 416-417.

*Javânward y fatâ*: H. Corbin, *En Islam iranien*, IV (París, 1972) 178, 410-430 y *L'homme et son ange* (París, 1983) 207-260; J. Baldick en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 50 (1990) 345-361. De la primitiva filosofía griega a Oriente: *APMM*, 2 49-68, 217-391. «Las huellas... corrompidas o distorsionadas»: al-Shahrazûrî en Shihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Opera metaphysica et mystica*, II, ed. H. Corbin (Teherán, 1952) 5-

6; *APMM*, 387. Los primeros filósofos griegos en el sufismo y el misticismo persa: Corbin, *Spiritual body and celestial earth* (Princeton, NJ, 1977) 171; *APMM*, 375-391. En la alquimia árabe: P. Lory, *Gâbir ibn Hayyân, L'élaboration de l'élixir suprême* (Damasco, 1988) 14-18 con 15 n. 33; Kingsley (1994a); *APMM*, 56-68, 375-379, 387-390.

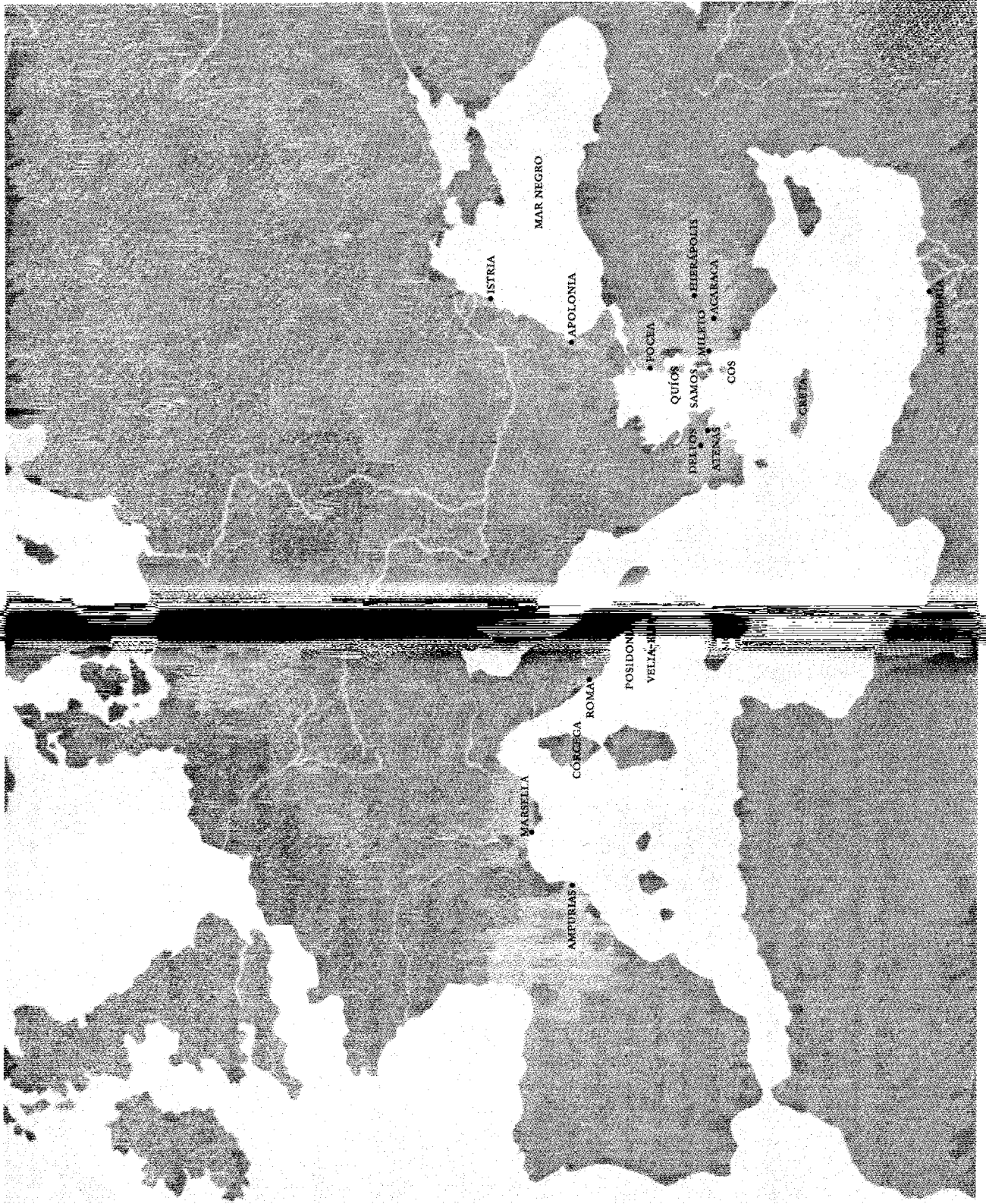
### Cuestiones prácticas

«No hay el menor indicio»: Mourelatos, 45. «Seres humanos... multitudes indistinguibles e indistinguidas»: DK § 28 B6, 4-7. «Mortales ordinarios... que sólo ven...»: W. J. Verdenius, *Parmenides* (Groningen, 1942) 56.

El modo de vida de Pitágoras y Parménides: *Tabla de Cebes*, 2. Nuestras vidas como un acertijo: *ibid.*, 3; J. T. Fitzgerald y L. M. White, *The Tabula of Cebes* (Chico, CA, 1983) 137. Pitagóricos y cuestiones prácticas: *APMM*, 157-158, 335-347. «Filosofía» y pitagóricos: C. J. de Vogel, *Philosophia* 1 (Assen, 1970) 81-82; *APMM*, 339-341. Creación de nuevas palabras: de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (Assen, 1966) 136, 218-220. Anfitrión de Platón: *APMM*, 94-95, 144-148, 156-157, 164. Pitagóricos y guerra: *ibid.*, 143-158.

La muerte de Zenón: DK § 29 A1-2, 6-9, con O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Giessen, 1919) 56; E. L. Minar, Jr., *American Journal of Philology*, 70 (1949) 44-45; P. J. Bicknell en *For service to classical studies: essays in honour of Francis Letters*, ed. M. Kelly (Melbourne, 1966) 10-14; G. Calogero, *Studi sull'eleatismo* (2ª ed., Florencia, 1977) 106 n. 2; T. Dorandi en *Ainsi parlaient les anciens; in honorem Jean-Paul Dumont* (Lille, 1994) 27-37. «Puso a prueba...»: Plutarco, *Obras morales*, 1126d. Antecedentes históricos: L. Bernabò Brea, *PP*, 37 (1982) 371-373; G. Manganaro, *Chiron*, 22 (1992) 386 n. 5 (Oulis), 390-391. Lucha contra Atenas: *PP*, 21 (1966) § 270-278 y 25 (1970) 62-63.

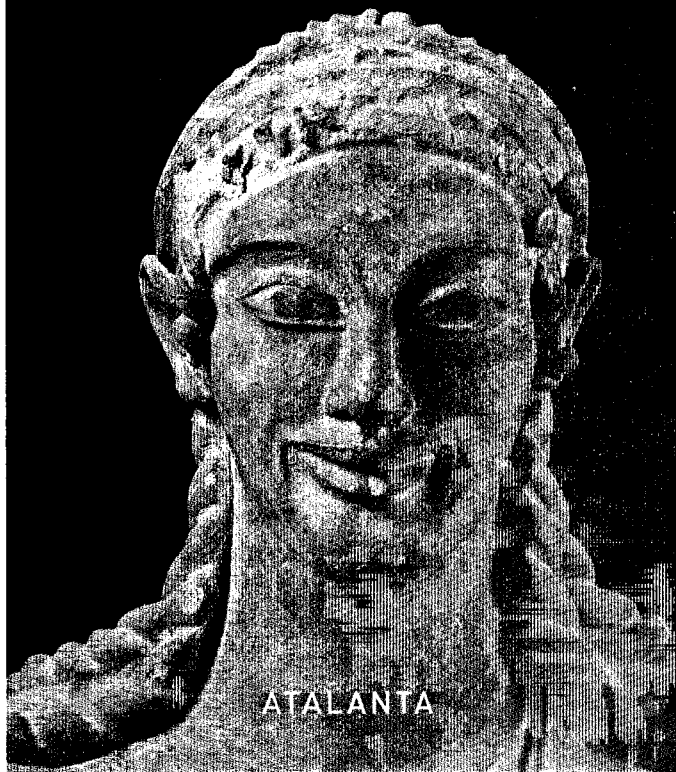
**Mapa**





ESTA SEGUNDA EDICIÓN DE *EN LOS OSCUROS*  
*LUGARES DEL SABER* DE PETER KINGSLEY  
SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y ENCUADERNAR  
EN BARCELONA EN LA IMPRENTA  
*PRINTER INDUSTRIA GRÁFICA*  
EN MARZO DE  
2010

PETER KINGSLEY  
FILOSOFÍA ANTIGUA,  
MISTERIOS  
Y MAGIA





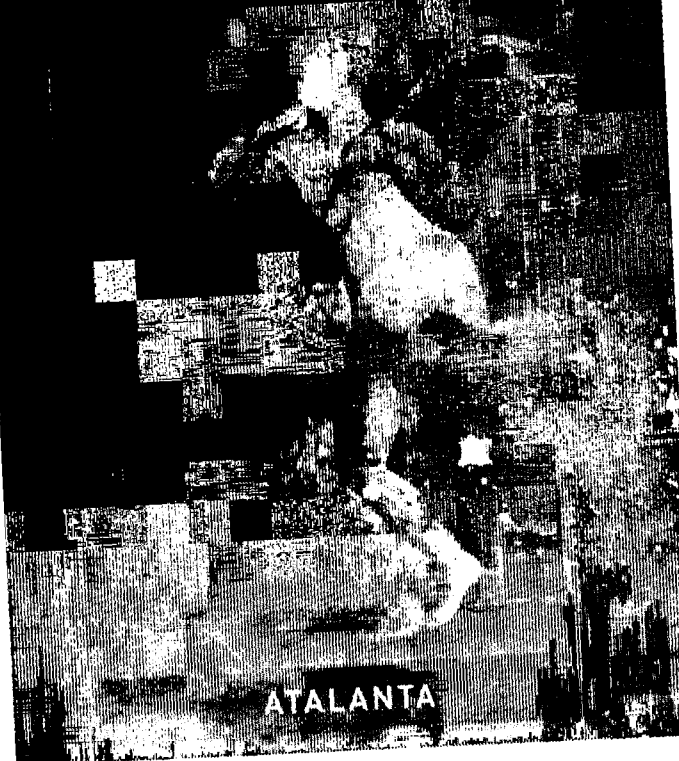
ATALANTA

APOLLEJO

EROS Y PSIQUE



LINDA FIERZ-DAVID  
LA VILLA DE LOS MISTERIOS  
DE POMPEYA

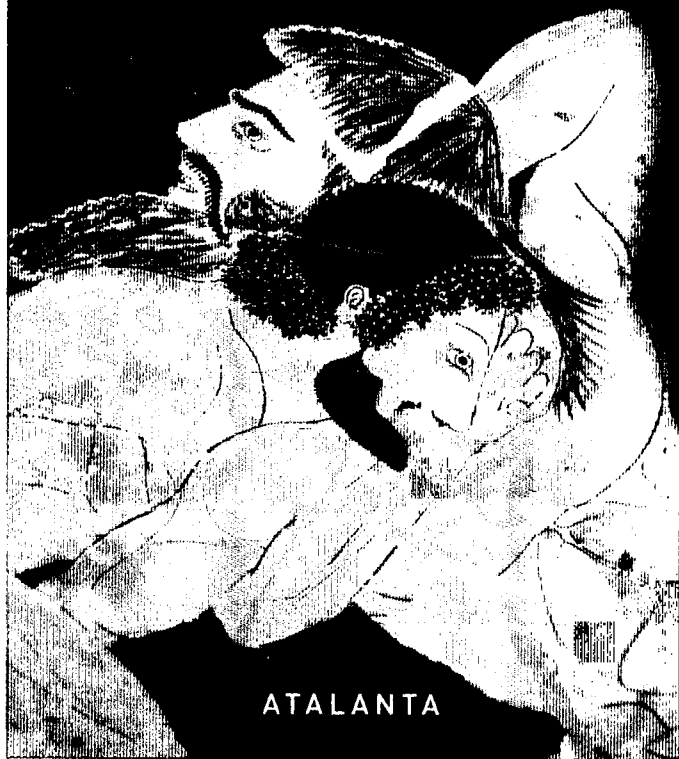


ATALANTA

KARL KERÉNYI

LOS HÉROES GRIEGOS

PRÓLOGO JAUME PÒRTULAS



ATALANTA

JAMES HILLMAN  
PAN Y LA PESADILLA



ATALANTA

## 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. 4ª ed.
4. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick 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. 2ª ed.
9. *La historia de Genji II*. Murasaki Shikibu. 2ª ed.
10. *Yijing. El libro de los cambios*.
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. 4ª 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. 2ª ed.
24. *Universos paralelos*. Michio Kaku. 3ª ed.
25. *Hombres salmonela en el planeta porno*. Y. Tsutsui
26. *La pasión de la mente occidental*. Richard Tarnas. 2ª ed.
27. *El terremoto de Chile*. Heinrich von Kleist
28. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Peter Kingsley
29. *Viaje a la semilla*. Alejo Carpentier
30. *Tres novelas en imágenes*. Max Ernst
31. *Emily Brontë*. Winifred Gérin
32. *Los cosacos*. Lev Tolstói
33. *Armonía de las esferas*. Edición Joscelyn Godwin
34. *Dioses y mitos de la India*. Alain Daniélou
35. *Los héroes griegos*. Karl Kerényi
36. *Estoy desnudo*. Yasutaka Tsutsui
37. *El mito polar*. Joscelyn Godwin
38. *Escolios a un texto implícito*. Nicolás Gómez Dávila
39. *Historia de mi vida. Tomo I*. Giacomo Casanova
40. *Historia de mi vida. Tomo II*. Giacomo Casanova
41. *Aroma de alcanfor*. Naiyer Masud
42. *El mito de Osiris*. Jules Cashford
43. *Textos*. Nicolás Gómez Dávila