



**FACULTADE DE FILOLOXÍA
GRAO EN FILOLOXÍA CLÁSICA**

Empédocles, Deus suposto:

O filósofo, o poeta, o taumaturgo e o home

Traballo de fin de Grao

Ángela Vidal Triñanes

Titora: Yolanda García López

Curso académico: 2015/2016



**FACULTADE DE FILOLOXÍA
GRAO EN FILOLOXÍA CLÁSICA**

Empédocles, Deus suposto:

O filósofo, o poeta, o taumaturgo e o home

Traballo de fin de Grao

Ángela Vidal Triñanes

Titora: Yolanda García López

Curso académico: 2015/2016

A small, handwritten signature in blue ink, possibly reading 'Ángela'.

A large, stylized handwritten signature in blue ink, possibly reading 'Yolanda'.

ÍNDICE

I. Introducción.....	2
II. Empédocles, Deus suposto.....	4
II.I. Obras atribuídas.....	10
II.II. Empédocles: ἰατρομάντις, médico, orador e adiviño.....	10
II.III. Empédocles e a tradición pitagórica.....	17
III. Un poema ou dous?.....	24
III.I. O Papiro de Estrasburgo e a relación entre os dous poemas de Empédocles.....	29
IV. O Papiro de Derveni.....	35
IV.I. A lingua sagrada e o coñecemento divino.....	39
IV.II. O παραγμός literario ou apropiación do texto base.....	40
IV.III. A lingua das orixes.....	42
V. Nestis.....	45
V.I. O fragmento 84 e a reescritura de <i>Odisea</i> V.....	49
V.II. O fragmento 100 e o símil da Clepsidra.....	52
VI. Homero e os códigos místicos.....	56
VI.I. A catábase en <i>Ilíada</i> XXIV.....	57
VI.II. Un novo heroísmo.....	59
VII. Conclusión.....	61
VIII. Bibliografía.....	63

I. Introducción

θύρας δε ἐπίθεσθε, βέβηλοι.
(*P.Derv.* col. 7)
pechade as portas, profanos!

O presente traballo ten por obxecto ubicar as controversias, na súa gran maioría plantexadas dende o anacronismo, arredor da xenuína e pretenciosamente esfarelada e entebrecida figura de Empédocles de Acragante. Non en balde retratado por Lucrecio coma 'o máis grande que puido ter parido Sicilia', cuxo peito 'albergaba versos que proviñan dunha estirpe máis divina que humana'¹, así deixou constancia o propio Empédocles nos seus poemas, nos cales el forxa a súa propia lenda, autoproclamándose coma un deus ante os seus concidadáns.

Facer casar esta imaxe dun Deus coa do filósofo que todos coñecemos non é sinxelo, e menos aínda abordar a súa poesía cun método que sexa xusto coa diversidade e complexidade deste poeta-filósofo sen amputar boa parte da súa xenialidade. Mais estas pretensións son posíbeis se se parte da presunción de que este home feito deus nos seus versos, capaz de desatar trebóns, de desterrar pestes e de traer mortos á vida, está a escribir dende unha óptica deliberadamente mística.

O vencello da obra poética de Empédocles cos cultos místéricos non se trata, en absoluto, dun fenómeno marxinal ou extravagante, senón dunha corrente esexética moi poderosa, que aspiraba a atopar a salvación na poesía, a atopar grandes verdades en enigmas procedentes dunha sabedoría orixinaria que deben ser correctamente interpretados e que constitúen un desafío para o receptor. Aclarando, daquela, o encadre da figura de Empédocles dentro do seu propio contexto, iremos iluminando as relacións entre Filosofía, Poesía e Relixión na Antigüidade xa que, na etapa na que Empédocles escribiu, estas disciplinas manexaban códigos totalmente interrelacionados.

Porén, sendo conscientes destas pretensións de atopar grandes revelacións nos textos, lendo detrás deles toda unha trama de sentido velada e soterrada vencellada ao ámbito ctónico místico, aclararemos o labor esexético de Empédocles ao abeiro do documento máis importante para a Hermenéutica antiga: o Papiro de Derveni. Iremos, asemade, debullando coidadosamente sobre que presupostos e de que xeito vai Empédocles artellando a súa propia divindade, pois non o fai, simplemente, por mera fachenda ou conmiseración polos seus semellantes nin para deixalos abraiados coa súa apoteose no Etna, senón que opera con tódolos niveis de lingua. Empédocles entende a palabra poética non coma un envoltorio fermoso asistido polas Musas heliconiadas para conmover a un auditorio, senón coma un ἱερός λόγος, unha palabra sagrada e oracular procedente da

1

LUCRECIO, *De Rerum Natura*, I, vss. 729-733.

divindade cunha indubidábel compoñente didáctica, que posibilita o acceso ás verdades pristinas do cosmos e ao coñecemento da divindade en si mesma. Atendendo a isto, unha parte do presente traballo analiza de que xeito concreto xoga Empédocles co material homérico e de que forma o interpreta, coas súas correspondentes variacións. Este apartado será posteriormente reforzado pola tese de que, para que Empédocles comece a ler a Homero dende o que podemos denominar, de xeito pedestre, clave alegórica, debemos partir do presuposto de que Homero coñece xa estes códigos², que subvirte, moi conscientemente, dende unha perspectiva deliberadamente antiórfica, por iso este traballo será clausurado cun capítulo no que o último libro da *Iliada* será lido coma unha catábase de Príamo aos infernos.

Agárdase, após o dito, que lonxe de entrar na clásica lideira de interpretar a Homero 'só a través do que hai en Homero' como Aristarco pretendía³, se pondere, sobre probas e análises lúcidas, que Empédocles, coma Porfirio, non se sustentaba simplemente sobre visións ou en delirios neoplatónicos, porque a poesía pode facer algo máis por nós aparte de nos embelesar, pois, como xa dixo STRUCK (2004), 'o que os poetas nos contan din moito máis do que pode parecer':

What do we expect from poetry? Is it an entertaining diversion? an edifying tale? A craft whose masters delight and move us with their elegance and fine workmanship? Yes, perhaps. But a few bold souls, ancient as well as modern, have it in mind that poetry will do something more for us. They suspect that the poet's stories might say more than they appear to say, and that their language might be more than just words (STRUCK,2004:1).

² Ben sabendo que os estudos sobre alegoría antiga parten, tradicionalmente, do presuposto oposto, neste traballo opérase coa tese de que Homero si coñece estes códigos. Para isto, inclúese un capítulo sobre a cuestión, utilizando traballos recentes que van afianzando esa perspectiva.

³ Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. *Porphirii Quaestionum Homericarum Liber* I.56.3-4.

II. Empédocles, Deus suposto

Os datos sobre Empédocles son incertos. Apolodoro⁴ fixa o seu *floruit* na oitavocuarta Olimpíada (444 - 440 a.C.). Aulo Xelio⁵, *per contra*, sitúa o cume da súa actividade filosófica entre a derrota de Fabio en Cremera (477 a.C.) e a formación do Decenvirato (451 a.C.). Apoiado pola autoridade de Neanthes, Dióxenes Laercio relata que, cando se albiscaron os primeiros sinais da chegada dun réxime tiránico en Acragante, Empédocles axiña se ocupou de persuadir ós cidadáns para pórllles fin así ás rivalidades entre eles e adoptar unha forma democrática de goberno⁶. Segundo estes datos, isto podería ter acontecido pouco tempo após a expulsión de Trasideo⁷, o último tirano de Acragante, no 472 a.C. Dos datos aportados, nembargantes, non pode concluírse moito máis do que o *floruit* empedocleo tería abrangido, máis ou menos, un período entre o 477 e o 432 a.C. (WRIGHT,1995:3).

Aristóteles transmítenos o dato de que Empédocles era máis novo que Anaxágoras⁸ e por Teofrasto sabemos que Empédocles naceu non moito despois que Anaxágoras⁹. Se a data do nacemento de Anaxágoras ca. 500 a.C é aceptada¹⁰, daquela poderíamos datar que Empédocles foi nado entre o 495-490 a.C. Malia isto, é relevante advertir que esta data tampouco pode considerase coma un dato de todo claro, xa que case todo do que Empédocles e dos outros presocráticos se sabe está cuberto por unha boraxeira un tanto mesta e escura, ao ser esta unha información que nos foi legada a través de segundas fontes. É dicir, moito do que sabemos da vida e obra dos presocráticos foi a través dos escritos que outros cronistas e filósofos tardíos nos deixaron, coa dificultade engadida de que a tradición non sempre interpretou a estes cronistas e filósofos do mesmo xeito, atopándonos así ante unha miscelánea de testemuños en troques dunha unidade de criterios interpretativos.

Teofrasto deixou escrito que Empédocles admiraba a Parménides e que imitou a este nos seus poemas¹¹, de feito, ámbolos dous escribiron os seus poemas en versos hexamétricos e Empédocles é moi considerado e coidadoso co traballo do seu mestre, xa que a súa propia teoría é, en parte e como se verá, unha resposta antitética á proposta monista parmenídea que nega a posibilidade

⁴ Apolodoro *ap.D.L.*8.52,74.

⁵ Gellius *Noct. Att.*17.21.14.

⁶ Se contrastamos o testemuño de Aristóteles do seu perdido *Sobre os poetas* coa información que nos transmite D.Laercio, o seu 'carácter democrático' non está tan claro, mais non deixa de ser este testemuño un contrapunto interesante que tampouco desbota que, efectivamente, Empédocles tivese avogado por un réxime democrático. Para unha análise fonda ao respecto, *vid.* HORKY (2013) *Empedocles democraticus*.

⁷ Neanthes *ap.D.L.*8.72; sobre a expulsión de Trasideo de Siracusa e a instauración dun réxime democrático en Acragante cf.Diodoro Sículo 11.53.

⁸ Aristóteles *Metaph.*984a 11.

⁹ Teofrasto *ap.Simplicio* en *Phys.*25.19.

¹⁰ Cf. Apolodoro e Demetrio de Palermo *ap.D.L.* 2.7.

¹¹ Teofrasto *ap.D.L.*8.55; sobre Empédocles coma pupilo predilecto de Parménides cf. e Porfirio *ap. Suda* s.v. Empedokles.

cognitiva dos sentidos como referencia fiábel. Ora ben, hai quen contradi este dato. Por exemplo, Hermipo¹² asegura que o mestre de Empédocles non foi Parménides senón Xenófanes, e que foi con este con quen pasou a meirande parte da súa vida. Na *Suda*, porén, dise que é Arquitas o mestre do agrixentino. Timeo transmítenos que Empédocles era discípulo do mesmísimo Pitágoras¹³, mais Neanthes puntualiza isto engadindo que era discípulo non de Pitágoras, senón dun pitagórico descoñecido. Engade tamén Timeo que non debe dárselle moito creto a unha suposta carta atribuída a Telauges, que asegura que foron Hípaso e Brontino os que ensinaron a Empédocles. Unha dubidosa tradición, curiosamente, converte a este Telauges no mestre de Empédocles.

As fontes cóntannos que Empédocles foi mestre de Gorxias de Leontino¹⁴. Se isto é correcto, disto inferiríase, daquela, que Empédocles era, como mínimo, dez anos máis vello que Gorxias, xa que a concordia sobre o nacemento deste último fixouse ca. 483 a.C¹⁵, e só unha data anterior ao período entre o 495-490 a.C. sería apropiada para podermos soste isto. Tendo como referencia a Aristóteles, así como tamén cita Apolodoro¹⁶, Empédocles morreu á idade de sesenta anos. Este dato, dende logo, parece moito máis fiábel que as variantes que conxecturan que finou aos setenta e sete e mesmo aos cento nove anos. Avaliando pois, os testemuños que temos ao noso dispor, débese concluír que as datas de nacemento e pasamento de Empédocles serían, aproximadamente, 494-434 a.C (WRIGHT:1995,6).

Empédocles era nativo de Acragante, fillo de Metón e neto de Empédocles. Cóntase que proviña dunha familia adíneirada e distinguida, o cal é corroborado por unha vitoria olímpica de seu avó nunha carreira de cabalos (con quen non poucas veces é confundido Empédocles, seu neto, na tradición posterior¹⁷, séndolle así atribuída unha fazaña que en realidade non realizou)¹⁸. Sábese que tiña un irmán, de nome Calicrátides, unha irmá, un fillo e unha filla. A maioría dos académicos está dacordo en dar por verdadeiro o nome de Metón para o seu proxenitor, aínda que na carta de Telauges, anteriormente mencionada, dise que é Arquinomo, mais segundo Sátiro chamábase Exéneto. A *Suda*, nembargantes, dá por valido Metón, mantendo Arquinomo e Exéneto coma

¹² Hermipo *ap.* D.L. 8.56; *Suda* s.v. Archytas.

¹³ Timeo e Neanthes *ap.* D.L.8.54-55; Telauges coma mestre de Empédocles: D.L. 8.43.

¹⁴ Satyrus *ap.* D.L. 8.58; cf. Qvintilliano 3.1.8, Olimpiodoro *Plat. Gorg. Proem.* 9, *Suda* s.v. Gorgias, Empedokles.

¹⁵ Cf. [Plut.] *Vit. X orat.* 832f.

¹⁶ Aristóteles (e Heráclides, se se acepta a *enmendatio* de Sturz) *ap.* D.L. 8.52, 74; Neanthes *ap.* D.L. 8.73.

¹⁷ Este dato confuso tívose tamén en conta na tradición literaria europea, tal e como se pode apreciar en *Der Tod des Empedokles*, de Hölderlin, quen recreou nunha obra dramática tres versións da súa morte: *PANTEA: (...) Tú, ¿ no lo has visto nunca?/ DELIA: (...) lo vi/ sobre un carro de guerra/ en los juegos de Olimpia./ Por entonces hablaban mucho de él, y siempre/ me ha quedado su nombre.* HÖLDERLIN, FRIEDRICH, *La muerte de Empédocles*, edit. Acantilado, Barcelona, 2001.

¹⁸ Empédocles, fillo de Metón: Timeo, Hermipo, Hipóboto, Apolodoro *ap.* D.L. 8.51, Aecio 1.3.20; avó de Empédocles, co mesmo nome: Timeo, Hipóboto; adestramento de cabalos : Heráclides Póntico; vitoria Olímpica (71ª Olimpíada) :Aristóteles (citado por Eratóstenes), Apolodoro; sobre a súa fama: Timeo, Hermipo; cf. D.L.8.51-52.

alternativas¹⁹.

A figura de Empédocles foi, por suposto, unha materia predilecta de elaboración detallada para os biógrafos helenísticos, polo que moi pouca da evidencia destas fontes debe ser considerada fiábel como referencia de rigor histórico. *Per contra*, o que si é relevante é dilucidar o esquema que subxace cunhas características comúns a todos estes relatos, xa que nos dará a clave para reconstruír o que no seu tempo tería sido Empédocles, no canto dunha figura apaixonante pretenciosamente esfarelada que nos foi, en parte, transmitida.

Parece, malia o dito, que Empédocles efectivamente desempeñou un papel importante na actividade política de Acragante. Despois da morte de Trasideo e dun período de aparente paz e democracia restablecidas na cidade, a guerra civil estourou. É ben críbel que unha familia adñeirada e con poder coma a de Empédocles tivese tomado partido na situación. Moitos dos detalles desta implicación proveñen de Timeo; as súas citas foron coidadosamente escolleitas e extraídas do orixinal de Diógenes Laercio, e a súa información sobre a conxuntura política en Sicilia está apoiada por unha tradición auténtica²⁰. Trala morte do pai de Empédocles, segundo Neanthes, comezou a albiscarse o xérmolo funesto dun réxime tiránico, polo que Empédocles decidiu persuadir á cidadanía para así rematar coas secesións e considerar a escolla dun sistema baseado na igualdade política²¹. A tradición preserva esta idea narrando anécdotas varias que nos transmiten a Empédocles disolvendo organizacións e partidos oligárquicos, aínda que non haiba máis testemuños que o verifiquen, como é o caso da suposta organización chamada dos 'Mil'. Nada se coñece desta organización; pode ser que se tratara dunha especie de senado semellante ao de Rhegium ou algún amago de aristocracia conspiratoria.

Un dato clave na súa biografía é o feito de que nun fragmento do *Sofista* preservado en Dióxenes Laercio Aristóteles menciona que Empédocles inventou a retórica. Sátiro chama directamente a Empédocles ῥήτωρ ἀριστός, mais a única evidencia que pode apoiar realmente isto é o feito de que Gorxias foi o seu discípulo²². Ora ben, de for que a súa actividade política tivese trascendido, algo da súa oratoria nos tería sido legado indubidabelmente (WRIGHT,1995:9), mais nada nos foi transmitido a este respecto, pois ningunha cita de ningunha obra en prosa de Empédocles se conserva por tradición directa ou indirecta, agás algúns comentarios de transcendencia menor.

¹⁹ D.L. 8.53, *Suda* s.v. Empedokles.

²⁰D.L.15, 9, 18, 11 e 12; Timeo, *Historiae*, 8.51,54,60,66.

²¹ Neanthes *ap.* D.L. 8.72; A súa tendencia prodemocrática está testemuñada nun fragmento de Aristóteles: 'φησὶ δ' αὐτόν καὶ Ἀριστοτέλης ἐλευθερον γεγονέναι καὶ πάσης αρχης ἀλλότριον', Aristóteles e Xanto *ap.*D.L. 8.63.

²² Aristóteles *ap.* D.L. 8.57; Sátiro *ap.* D.L. 8.58; cf. D.L. 9.25, Sexto Empírico *adv. Math.* 7.6, *Suda* s.v. Zenón, Quintiliano 3.1.8.

Sobor da súa morte relatos da máis variada índole foron espallados, mais foi finalmente aceptada coma válida a versión primeiramente transmitida por Heráclides Póntico, que nos narra como o agrixentino choupou no Etna, sendo comesto polas lapas²³. Como se dixo, consérvanse outras historias que postulan a hipótese de que se aforcou²⁴, que caeu dun carro de cabalos, crebando a coxa e morrendo posteriormente a causa dunha infección,²⁵ e incluso na xa mencionada epístola de Telauges éste cóntanos que, sendo xa Empédocles un ancián, ía a bordo dunha nave e, ao perder o equilibrio,²⁶ caeu nos abismos insondáveis do ancho Ponto de cor viño, morrendo afogado.

O día da morte no Etna cóntasenos que Empédocles estaba a facer, en compañía de varios amigos, sacrificos nos campos de Peisianax. El quedou só na mesa cando os outros xa abandoaran o lugar, mais contra o serán xa se ía notando a súa ausencia, pois non voltara onda o resto. Alguén dixo que vira unha luz que coruscaba e unha voz descoñecida chamando por Empédocles no medio da noite. Pausanias, recoñecido médico de Acragante e benquerido discípulo de Empédocles, célebre destinatario do seu poema Περὶ Φύσεως, comezou a preguntar á xente polo seu mestre, mais o único que lle dixeron, ao parecer, foi que 'algo máxico e sagrado acababa de acontecer' e que Empédocles debería ser honrado, dende entón, coma un Deus. A luz que proviña do ceo, xunto coa súbita desaparición, indican unha apoteose. De feito, Timeo obxecta o relato de Heráclides Póntico engadindo que este último difuminou o relato da apoteose explicando a desaparición, dicindo que Empédocles choupou no cráter do Etna²⁷.

Así pois, sendo este o pasamento que a posteridade ten como referencia, polo menos dende o primeiro testemuño desta tradición, fixéronse sobre el múltiples elaboracións. Hermipo, por exemplo, di que os participantes no sacrificio en compañía de Empédocles antes de este desaparecer chegaban a oitenta. Segundo Hipóboto, Empédocles saltou ao cráter para confirmar, efectivamente, a súa conversión en Deus; como evidencia disto, atopouse unha das súas sandalias, cuspidas polo volcán. Diodoro de Éfeso sitúa a acción non en Acragante, senón en Selinunte, onde se nos conta que Empédocles era reverenciado coma un Deus²⁸, por ter sandado e salvado aos seus cidadáns liberándoos da peste que os asolagaba. Noutros autores como Horacio, quen clausura con esta anécdota a súa *Ars Poetica*²⁹, Ovidio e Luciano atopámonos coa mofa de que, máis que unha

²³ Heráclides *ap.* D.L. 8.67-68, 71-72.

²⁴ Demetrio de Trozén *ap.* D.L. 8.74.

²⁵ Favorino (ou quizais a autoridade aquí é Neanthes) *ap.* D.L. 8.73.

²⁶ Telauges *ap.* D.L. 8.74.

²⁷ Timeo *ap.* D.L. 8.71.

²⁸ Hermipo, Hipóboto *ap.* D.L. 8.69, Diodoro de Éfeso *ap.* D.L. 8.70.

²⁹ Horacio clausura a súa *Ars Poetica* co exemplo de Empédocles, precisamente para ilustrar o paradigma de poeta que debe ser rexeitado a toda costa, por ser a do acragantino unha voz que non fala dende a oficialidade, asunto perigoso á hora de pór en cuestión os postulados do *mos maiorum* e, sobre todo, as formas de coñecemento que este patrocina. O rexeitamento de Horacio vai alén do que pode parecer unha lideira formal, pois ámbolos dous poetas representan e defenden temas poetolóxicos que teñen a súa raigame nunha concepción mística ou na negación da mesma. Fronte á concepción mística de Empédocles, Horacio critica e vulgariza abertamente este tipo de poéticas, até tal punto que

apoteose ou unha demostración da súa condición divina, o que levou a Empédocles ao suicidio foi o seu permanente estado de melancolía, humor que lle foi primeiramente atribuído nos *Problemas* aristotélicos.³⁰ Existen reelaboracións que nos falan dun suposto desterro ou estancia no Peloponeso³¹ e testemuños coma o de Estrabón, que nos falan da dificultade de acceder ao cráter do Etna sen ficar no intento de chegar até el. Mais antes de esclarecermos este apartado, cómpre pescudar un pouco máis sobre outras anécdotas que tamén lle son atribuídas.

Aparte dos seus intereses pola democracia e a súa suposta vinculación coa retórica, sábese que Empédocles tiña especial interese pola medicina, pola física e un declarado afán pola embrioloxía. Ora ben, non é sinxelo acoutar ou clasificar a súa extraordinaria figura dentro duns parámetros, xa que combina os trazos de investigador, viaxeiro e taumaturgo coas actividades político-oratoria e científica. A súa maior contribución dende o punto de vista filosófico foi ter formulado unha explicación cosmolóxica pluralista que postula que os catro elementos materiais inmutábeis (aire, lume, terra e auga) conforman o cosmos visíbel grazas á actuación das dúas forzas motrices opostas, Amor (Φιλότης) e Discordia (Νείκος), as cales xeran un movemento mecánico que se sucede ao longo do tempo, eternamente. A súa descrición do Cosmos vai da man dunha cosmogonía ligada a unha concepción cíclica que inclúe catro estadios ou zoogonías, nas cales a ensamblaxe dos seres, a partir da interacción e mestura dos elementos, só se produce na súa totalidade cando Amor está no cume do ciclo. Namentres Discordia descende progresivamente, os seres van xurdindo pero sen se xuntaren correctamente as súas naturezas, pois segundo nos conta Empédocles no seus fragmentos, xurdían nun comezo os seres cos seus sexos mesturados, e as partes illadas dos corpos loitaban por se uniren aos seus semellantes³²:

57 D-K

ἢ πολλάί μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὄμων,
ὄμματα τ' οἱ ἐπλανάτο πενητεύοντα μετώπων.

E alí xermolou unha morea de cabezas sen pescozo.
E espidos andaban, aboiados, os brazos sen ombreiros,
mailos ollos errantes ían, pedindo frontes por esmola.

61 D-K

Πολλά μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο,
βουγενή ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανέτελλον
ἀνδροφυή βούκρανα, μεμιγμένα τῆ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῆ δὲ γυναικοφυή, σκιεροὶς ἠσκημένα γυίοις.

describe a poesía empedoclea coma 'unha samesuga que só se desprende da carne cando está xa enchoupada en sangue', que destrúe silandeiamente a quen a le até atordarlle o siso: quem uero arripuit, tenet occiditque legendo, / non missura cutem nisi plena cruoris hirudo. *Ars poetica*, 475-76)

³⁰ Horacio, *Ars P.*, 464-66; Ovidio *Ibis* 597-98; Luciano *Dial. Mort.* 6.20.4, *Fug.*2, [Arist.] *probl.* 953a27.

³¹ D.L. 8.67.

³² Tense apuntado, moi atinadamente, como Empédocles está a facer referencia ao que no seu día tería sido coñecido por Darwin a través da súa teoría da denominada 'selección natural'.

Multitude de seres bifrontes e con dobre peito ían nacendo,
criaturas vacunas con rostro humano e, á súa vez,
humanos seres con face de vaca;
unhas cunha mestura de sexos de home e outras de muller,
provistos de membros sombrizos.

No ámbito epistemolóxico, o que hai de novidoso é a súa aceptación dun coñecemento sensorial grazas a unha elaborada teoría fisiolóxica da percepción, combinada coa aplicación dun método experimental que posibilita as súas atinadas observacións científicas, punto no que contradi claramente ao seu mestre Parménides, quen non dota aos sentidos de tal fiabilidade cognitiva³³. En aparente contraste con este afán científico, transmítensenos tamén historias sobre a súa faceta de mago e de taumaturgo, como por exemplo aquelas que contan como Empédocles era quen de controlar os ventos. De feito, nárrese como deu parado un trebón na súa cidade natal³⁴. É tamén coñecida a anécdota que transmite Diodoro de Éfeso, sobre unha praga que asolagaba ós cidadáns de Selinunte³⁵ e que estes, en agradecemento por ter erradicado o mal, celebraban unha festa no seu nome, honrándoo coma se dun Deus se tratase. Outra historia de carácter taumátúrxico foi primeiramente transmitida por Heráclides Póntico³⁶, quen relata como Empédocles reviviu a unha muller que levaba trinta días sen respirar e sen síntomas algúns de pulso. Hermipo engade que o nome da muller era Panthea, e que ata os médicos claudicaran ante a imposibilidade de revivila. Con todo, hai quen pensan que é moi probábel que isto fose unha invención do mesmo Heráclides Póntico para así forxar unha lenda sobre Empédocles coma ser prodixioso, vencellado á necromancia, invención baseada, por suposto, no seu célebre fragmento 111, onde se resume á perfección todo este compendio de máxicos e sobrenaturais saberes que a el e por si mesmo eran atribuídos (WRIGHT,1995:13), pois foi o propio Empédocles o que nos seus versos constrúe a súa propia lenda:

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσει, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματα ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ κείριον αὐχμόν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ρέύματα δένδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται,
ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος³⁷ ἀνδρός.

³³ As súas observacións e a súa repercusión posterior son notábeis, valla citar coma exemplos a súa concepción fisiolóxica da respiración que implica a corporeidade do aire, a súa observación de que a luz da lúa é reflexa e a súa proposta da causa dos eclipses en astronomía.

³⁴ Timeo *ap.* D.L. 8.60, *Suda* s.v. Empedokles; Filóstrato *Vit. Ap.* 8.7.8.

³⁵ Diodoro de Éfeso *ap.* D.L. 8.70.

³⁶ D.L. 8.60, 61; 67; cf. *Suda* s.v. Apnous; Hermipo *ap.* D.L. 8.69.

³⁷ De importancia suma é reseñar que Empédocles está a xogar aquí co dobre sentido deste substantivo xa que, no contexto épico, μένος designa tanto a afouteza dun guerreiro coma a forza cósmica dos elementos. Exemplos deste último uso témolos en Homero: μένος ἡελίου *Il.*1.190; ποταμῶν μένος *Il.*12.18; ἀνέμων μένος *Od.*19.440. Este xogo coa ambivalencia das palabras é clave para entender como en Empédocles escatoloxía e cosmogonía operan á par, e

Cantos remedios existen contra os males e como consolo para a vellez
aprenderás, pois tan só para ti serei quen de realizar todas estas cousas.
Acougarás a saña dos ventos incansábeis, que sobre a terra acometen,
destruíndo, cos seus sopros, os campos sementados.
De o desexares, farás medrar tamén compensadoras brisas.
Disporás, trala choiva sombriza, un tempo seco favorábel
para os homes; disporás tamén, trala seca do verán,
correntes de auga, que no éter moran, alimento de árbores.
Traerás de volta do Hades a afouteza dun home morto.

II.1. Obras atribuídas:

Baixo a autoridade de Aristóteles, Dióxenes Laercio transmítenos que Empédocles escribiu traxedias, obras políticas, unha *Ξέρξου διάβασις* e un *Προοίμιον εις Απόλλωνα*³⁸. Asemade, engade Xerónimo que tivo coñecemento de que escribira corenta e tres traxedias, e que Neantes sabía de sete que escribira na súa xuventude, pero Heráclides mantiña que estas mencionadas traxedias eran obra doutro autor. Xa que a súa autoridade foi abondo cuestionada, hai motivos para desconfiar, xa que non se conserva pista algunha destas traxedias³⁹. Sobre os Persas cóntase tamén, ao parecer, deixou algo escrito, xa que nos manuscritos dos *Problemata*, áchase un fragmento 49(34) citado coma *ἐν τοῖς Περσικοῖς*. Este fragmento cítase tamén nos manuscritos dos *Meteorologica* de Aristóteles, pero coma *ἐν τοῖς Φυσικοῖς*, coa excepción do manuscrito E que le *Περσικοῖς*⁴⁰. Cóntanos tamén Dióxenes Laercio, baixo a autoridade de Aristóteles, que a irmá de Empédocles (que a tradición ás veces confunde cunha suposta filla) arrebolou o restante das súas obras ao lume, ao estaren inacabadas⁴¹.

Malia isto, xa que non se conserva ningunha outra cita transmitida pola tradición que se atribúa a tales obras, os estudosos prefiren descartalas coma posíbeis fontes que nos remitan a supostos e incertos vestixios da obra empedoclea. Outras estudosas da cuestión coma KARSTEN (1838), *per contra*, suxiren que un escritor tan prolífico coma Empédocles ben puido ter escrito á esgalla sobre estas materias na súa xuventude, consonte ao seu temperamento e intereses, tal e como nos é transmitido, mais esta suxerencia non deixa de ser, porén, unha especulación⁴².

Tanto as traxedias como epigramas atribuídos a Empédocles segundo Dióxenes Laercio parece que son, case que con toda seguranza, espurios (WRIGHT,1995:19). Ademais dos títulos

como o macrocosmos que é o mundo, constituído pola mestura de elementos do mesmo xeito que os seres, ten o seu reflexo na complexidade do microcosmos que é o ser humano. Segundo NAGY (1974), μένος derivaría da raíz μεν-, de onde un equivalente poderíamos atopar no latín *mens*. *Per contra*, BREMMER (1983) suxire que μένος designa, no contexto épico, unha parte concreta da alma que, grazas a grandes capacidades físicas e mentais, consegue levar a cabo grandes accións (ROSENFELD-LÖFFLER,2006:105,n.9).

³⁸ D.L. 8.57.

³⁹ Segundo a *Suda s.v. Empedokles (2)* o neto de Empédocles era traxediógrafo, e as súas traxedias comprendían un total de 24 (WRIGHT,1995:18)

⁴⁰ Arist., *Probl.* 929b16-17; *Mete.* 382A1.

⁴¹ D.L. 8.57.

⁴² KARSTEN,1838:63-67 (*ap.* WRIGHT,1995:19).

anteriormente dados, Dióxenes transmítenos que Empédocles deixou escrita outra obra que levaba por título Ἱατρικός λόγος, de aproximadamente 600 versos, e na *Suda* un Ἱατρικά καταλογάδην élle tamén atribuído⁴³. Plinio fai mención a que Empédocles e Hipócrates dan unha explicación en varios lugares sobre o xeito no que algunhas epidemias poden ser curadas se son tratadas con lume, o cal axuda a suxerir que Empédocles tivo que ter escrito un traballo de carácter médico⁴⁴. Algúns editores deron por certa tal obra, chegando incluso a incluír nela o seu controvertido fragmento 111 (*vid.supra*), mais aínda non foi amosada evidencia suficiente para dar por certo que Empédocles tivese composto tal obra. Ora ben, o feito de que Empédocles escribiu un poema físico é indisputábel. O poema leva por título, segundo Dióxenes Laercio e segundo a *Suda*, Περί Φύσεως⁴⁵. Varias citas, coma as de Simplicio, Aecio e Tzetzes indican, explicitamente, que proveñen dun Περί Φύσεως ou de Τά Φυσικά. O outro título de autoría empedoclea son os Καθάρμοι, xa que conservamos fragmentos citados por Dióxenes Laercio, Teón de Esmirna e Hipólito, que adscriben os respectivos fragmentos ao correspondente poema, con devandito título, o cal non quere dicir que os títulos mencionados, como se verá, fosen dados polo propio Empédocles. Namentres que ámbalas dúas obras de puño e tinta empedoclea deberían abranguer un total de, aproximadamente, 5.000 versos, só nos foron transmitidos arredor de 450 liñas e 10 frases, coas súas respectivas lagoas, ante o que cómpre, tristemente, afirmar que contamos coa escasa cifra dun 16% a un 20% do total da súa obra (WRIGHT,1995:21).

II.II. Empédocles: ἱατρομάντις, médico, orador e adiviño:

*¡Que o home sexa unha especie de criba
para as almas inmortais!*

HERMAN MELVILLE

Como anteriormente foi precisado, Empédocles combina na súa figura os trazos de viaxeiro, taumaturgo, orador, médico, poeta e filósofo. Asemade, esta combinación de características tan supostamente controvertidas dentro dunha mesma persoalidade está estreitamente vencellada á coñecida controversia das súas obras: Περί Φύσεως e Καθάρμοι. Namentres que na *Física* se narra unha cosmoxía dirixida, en clave iniciática, a Pausanias, médico de Acragante, as *Purificacións* son un compendio de máximas de carácter relixioso nas que Empédocles nos dá constancia dunha transmigración coma δαίμων, na que foi 'rapaz, rapaza, matogueira e mudo peixe no mar':

B117,D-K
ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε
θάμνος τ' ὀϊωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

⁴³ D.L. 8.77, *Suda* s.v. Empedokles.

⁴⁴ Plinio, *H.N.* 36.69.202

⁴⁵ D.L.8.77, *Suda* s.v. Empedokles.

Esta transmigración produciuse, ao parecer, por ter cometido un crime ou unha violación do oráculo da Necesidade, no curso de cuxo relato apela directamente aos cidadáns de Acragante. Estamos, por tanto, ante dous poemas xa non só distintos en canto ao contido, senón tamén en canto aos receptores do poema mesmo; polo tanto, o estado da cuestión á que nos enfrontamos amósasenos como mínimo, complexo e heteroxéneo.

Mais non por ser complexo hai que claudicar no intento de dar unha resposta convincente. O que é necesario deixar claro é, polo dagora, a necesidade de intentar unificar e comprender a figura empedoclea na súa diversidade e complexidade, entendendo que esta cuestión vai da man de intentar comprendermos os seus poemas no seu propio contexto, o cal é absolutamente imprescindible para así xustificar o groso do presente traballo: analizar a figura de Empédocles coma hermeneuta, cuxa transcendencia foi capital e a cal constitúe un capítulo aparte e importantísimo na historia da Hermenéutica.

En resumo, unha das maiores dificultades que plantexa a doutrina de Empédocles atinxe á complicación existente á hora de facer casar dous poemas, un deles de tema cosmolóxico (Περὶ φύσεως) e outro de carácter relixioso (Καθαρμοί), xa que nesta última obra parece que se involucra un concepto de alma, cuxo ciclo de inocencia orixinal, caída, transmigración e retorno ofrece unha clara analogía co desenvolvemento do ciclo cósmico. O problema da unidade ou non do seus poemas é un tema que será posteriormente abordado no seu correspondente apartado, mais o que nos ocupa agora é, logo de ter plantexado como de importante é dar explicacións ao problema que resulta da aparente contradición ao intentar casar a estes 'dous Empédocles' - pois temos, por unha banda, un poeta, mago e Deus mesmo e, pola outra, a un filósofo e a un científico -, indagar na personalidade do propio Empédocles, pois a cuestión da súa 'incongruente personalidade' vai pois da man da suposta 'incongruencia dos seus poemas', de xeito asimétrico, como ben establece TRÉPANIÉ (2004):

The two questions are related, but bear an asymmetrical relation: the existence of a single work would prove the unity of Empedocles' thought, but the unity of his thought does not prove that he wrote only one work (TRÉPANIÉ,2004:6).

Unha vez temos, pois, en mente a advertencia de que a xustificación da súa unidade de pensamento non probaría por si soa a unidade das súas obras, cómpre igualmente presentar e estudar a Empédocles na súa diversidade e profundidade antes de abordar a problemática dos seus poemas, pois ámbalas cuestións iranse esclarecendo a unha á luz da outra consonte se vaian debullando.

Era Empédocles, daquela, un Deus ou un falabarato, un taumaturgo ou un científico, pitagórico ou parmenideo? A escolla, á hora de decidir que Empédocles é o verdadeiro, o xenuíno, non é sinxela. É máis, é absolutamente infrutífera, xa que esta pregunta está directamente conducida ó

fracaso (WILLI,2008:194). En troques disto, un bo plantexamento sería xa non tanto preguntarse quen é ou quen foi Empédocles, senón como facía para ser tantas cousas ao mesmo tempo, que ensinaba ou predicaba, como o ensinaba e con que finalidade, sen esquecermos do que será o seu marco determinante: os cultos místéricos na Magna Grecia (WILLI,2008:194).

Coma Pitágoras, Empédocles contribuíu a promover a súa propia lenda, lenda que se compón, principalmente, de andanzas sobre as pretensións que el mesmo formula nos seus poemas. Pouco máis dun século após a súa morte circulaban xa historias que referían como fora quen de deter os ventos coa súa maxia, cómo devolvera á vida a unha muller que xa non respiraba, e como desapareceu corporalmente despois deste mundo mortal mudando en inmortal deus⁴⁶. Afortunadamente, coñecemos a fonte última destas historias: posuímos as propias palabras de Empédocles, nas que manifesta poder ensinar ao seu discípulo a deter os ventos e a resucitar os mortos, e que el mesmo é, ou así cre, un deus inmortal. Empédocles é, nun senso, o creador da súa propia lenda, e se podemos fiarnos da súa descrición das multitudes que viñan a el na procura de coñecemento oculto ou de curacións máxicas, os comezos da súa lenda remóntanse ao tempo no que vivía, tal e como nos amosa o Fragmento B112:

112 D-K

Ἵψίλοι, οἱ μεγά ἄστυ κατά ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἄν ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
ξείνων αἰδοῖοι λιμένες κακότητος, ἄπειροι,
χαίρετ'. ἐγὼ δ' ὑμῖν θεός ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεύμαι μετὰ πάσι τετιμένος, ὡσπερ εἰοικεν,
ταινίαις τε περιστεπτος στέφεσιν τε θαλείοις.
Τοῖσιν ἄμ' ἄν ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί σεβίζομαι. οἱ δ' ἄμ' ἔπονται
μύριοι ἐξερέοντες ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάζιν,
δηρόν δὴ χαλεπήσι πεπαρμένοι ἄμφ' ὀδύνησιν.

Ou, amigos, que na grande urbe á beira do amarelo Acragante
morades no máis alto da vila, ocupándovos en nobres accións,
descoñecedores da maldade, acolledor refuxio dos estranxeiros,saúdovos!

Eu, un Deus inmortal entre vós⁴⁷, mortal xa nunca máis,
vou e veño aquí para alá, por todos vós honrado,
xa que por un Deus me tedes, cinguido con cintas e floridas coroas.
Por todos, cando ás prósperas cidades arriba, son reverenciado.
E son millenta os que detrás miña veñen, para averiguaren
ónde é que se acha o vieiro proveitoso;
uns veñen na procura de oráculos, namentres que outros,
que longo tempo levaban xa esgazados por arrepiantes dores,
cabo de min veñen, á espreita de acharen para os seus males
unha palabra sandadoras.

⁴⁶ A maxia dos ventos remóntase a Timeo; as outras historias a Heráclides Póntico. BILDEZ na *Biographie d'Empedocle*, 35 ss. probou convincentemente que a lenda da traslación corporal de Empédocles é máis antiga que a da súa morte no cráter do Etna, e que non foi invención de Heráclides. Dun xeito semellante, a tradición siberiana cóntanos cómo foron traspostos corporalmente os grandes chamáns (CZAPLICKA, *op.cit.*176 *ap.*DODDS,1951:161) e cómo resucitaron, logo, de mortos (NIORADZE, *op.Cit.*102 *ap.*DODDS,1951:161).

⁴⁷ Esta tradución recolle unha das diferentes formas de entender ese dativo.

Este é un dos fragmentos máis coñecidos no que Empédocles alude, de forma directa, á súa propia natureza e condición divinas, o cal non quere dicir que, precisamente, esta condición sexa sempre aludida ou demostrada de forma directa. Porén, ao longo deste traballo, iremos coidadosamente desglosando sobre que aspectos vai Empédocles artellando na súa poesía a construción da súa devandita divindade. Esta autoproclamación divina, malia o dito, non é aceptada por tódolos estudiosos. Tal é o caso de V. DER BEN (1975), quen postula que no Fragmento B112 non debemos tomar a autoproclamación do acragantino coma Deus ao pé da letra por varias razóns⁴⁸. Unha das obxeccións radica en que esta descrición de si mesmo coma un recipiente da divindade está artellada sobre unha suposta ironía. Consonte á tese de V. DER BEN, debido á ausencia de apoio textual doutros fragmentos de Empédocles nos que poidamos achar unha afirmación semellante, non podemos concluír que el se teña a si mesmo por un Deus. Nesta liña, sostén que Empédocles está a mofarse da xente que a el acode na procura de 'oráculos e verbas sandadoras' (μαντοσυνέων... εὐηκέα βᾶξιν). Aduce tamén, insistindo na idea de non tomar tal afirmación con seriedade, que non podemos ler nisto algo verosímil cando non se atopan posíbeis paralelos de tal calibre coetáneos de Empédocles, o cal converte a súa figura nalgo non digno de creto, xa que non existe, ao parecer, ningunha outra personaxe histórica parangonábel á de Empédocles que date da mesma época. É neste punto, porén, onde cómpre que vislumbremos o esquema de certas persoalidades coas que Empédocles comparte moitos dos seus trazos e características, pois segundo certos estudiosos coma DODDS (1951), coñecido pola hipótese do denominado 'xamanismo grego', o acragantino permítenos formarnos aínda algunha idea da estampa que podería presentar en realidade un xamán grego.

Empédocles sería, dende esta óptica, un último elo na cadea dunha especie que se extinguiu coa súa morte no mundo grego, aínda que seguiu a florecer noutras partes. Como DODDS (1951) establece, Empédocles podería representar non un novo, senón un antiquísimo tipo de personalidade que combina as funcións aínda indiferenzadas de mago, naturalista, poeta, filósofo e conselleiro público. Non é pois en balde que Empédocles no seu fragmento B146 D-K alude a como eses homes posuidores deste cúmulo de heteroxéneos coñecementos serán honrados coma deuses:

εις δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροί
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονιοῖσι πέλονται,
ἔθθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμήισι φέριστοι.

Á fin estes convértense en adiviños, tecedores de himnos <poetas>,
médicos e xefes na batalla, entre os outros humanos que moran sobre a terra,
cando **xorden á fin coma deuses, polas honras que reciben.**

⁴⁸ Os motivos taxativos que V. DER BEN aduce son amplamente refutados por PANAGIOTOU (1983) en *Empedocles on his own divinity*.

Após o seu pasamento, estas funcións esgázanse. Os filósofos, d'agora en diante, non serán nin poetas nin magos; de feito, tal tipo de home coma o que estamos a presentar era xa un anacronismo no século V a.C. Mais homes coma Empédocles, Epiménides de Creta e Pitágoras de Samos ben puideron ter exercido tódalas funcións que mencionamos (DODDS,1951:138). Como se sabe, tense suxerido que en Escitia, e moi probabelmente tamén en Tracia, os gregos terían entrado en contacto con pobos que estaban fondamente influídos pola cultura que DODDS (1951) denomina xamanística. Suxírese, pois, que os froitos deste contacto poden verse na aparición, a finais da Época Arcaica, dunha serie de *ιατρομάντις*, poetas profetas e médicos, videntes curandeiros máxicos e mestres relixiosos, algúns deles relacionados na tradición grega co Norte, e todos eles con manifestos trazos xamanísticos, ponderados en conxunto, non só coma características illadas, o cal é decisivo á hora de reseñar unha conclusión.

Do Norte veu Abaris, montado, segundo se conta, nunha frecha, como as almas, ao parecer, o fan aínda en Siberia⁴⁹. Practicaba a arte do xaxún, desterraba as pestes, predicía os sismos, compuña poemas relixiosos e propagaba o culto do seu deus nórdico, a quen os gregos chamaron Apolo Hiperbóreo (DODDS,1951:138). Ao Norte, e por orde do mesmo Apolo, foi Aristeas, un grego do Mar de Mármara, quen volveu para relatar as súas estrañas experiencias nun poema que pode ter tido por modelo as excursións psíquicas dos xamás nórdicos. A tradición atribuíalle ademais os poderes xamanísticos do trazo e a bilocación. Posuíu este mesmo don outro grego asiático, Hermótimo de Clazomene, cuxa alma viaxou por todas partes, observando sucesos en lugares remotos, mentres o seu corpo xacía inanimado na casa. Destes homes nada queda practicamente que non sexa lendario, se ben o esquema da lenda pode resultar significativo (DODDS,1951:139). Este esquema repítese tamén nalgúns dos relatos sobre Epiménides de Creta, un home que medrara ao abeiro do Pazo de Minos e portador dunha sabedoría antiga, logo de durmir durante cincuenta e sete anos na cova do deus dos misterios cretenses.

Ante os datos aportados infírese, pois, que parece razoábel concluír que a apertura do Mar Negro no século VII a.C. ao comercio e á colonización grega, que introduciu por vez primeira aos gregos nunha cultura fundada no xamanismo, enriqueceu polo menos con algúns rasgos novos notábeis a imaxe grega tradicional do *θειός άνήρ*. Hai, sen embargo, outro 'xamán' grego, ínclito entre eles, ao que tamén lle foi atribuído o poder da bilocación e a crenza na transmigración das ánimas, así como a realización dunha catábase: Pitágoras de Samos. Non precisamos crer que pretendeu ter pasado pola serie de reencarnacións anteriores que lle atribuíu Heráclides Póntico, pero non existe razón válida para pór en dúbida as declaracións das nosas autoridades, segundo as

⁴⁹ Os chamás agoiran a través do voo das frechas para así faceren voltar as almas dos enfermos, e tamén nos funerais (MIKHAILOVSKI,*loc.cit.*,128,135 *ap.*DODDS,1951:139). Outros chamás poden cabalgar polo aire sobre un látigo, coma as meigas encol dunha vasoira (SANDSKHEJEV,1928:980 *ap.*DODDS,1951:139).

cales é Pitágoras o home a quen Empédocles atribuíu unha sabedoría acumulada en dez ou vinte vidas humanas⁵⁰, e así mesmo o home de quen Xenófanes facía mofa por crer que unha alma humana podería morar nun can. O que cómpre ter en conta é que Pitágoras espallou a súa doutrina moito máis alá dos seus límites orixinarios.

Sabemos, en todo caso -e no cal afondaremos- que Pitágoras fundou unha especie de orde relixiosa, unha comunidade de homes e mulleres cuxa regra de vida estaba determinada pola esperanza de vidas vindeiras. Outra figura coa que por suposto comparte trazos é con Orfeo -no cal afondaremos máis polo miúdo no pertinente capítulo-, xa que nel conxúganse todos os trazos xamanísticos principais xunto con outro de capital importancia que consiste en rescatar do limiar do Hades unha alma roubada. A patria de Orfeo é Tracia, e en Tracia é adorador dun deus a quen os gregos identificaron con Apolo. Combina as profesións de poeta, mago, mestre relixioso e emisor de oráculos, facetas desempeñadas polos *ιατρομάντις*. Como certos xamás lendarios de Siberia pode amansar coa súa música⁵¹ aos paxaros e ás bestas⁵². Coma todo xamán que se prece, fai unha catábase aos infernos, e o seu motivo é, como dixemos, moi recorrente entre os xamás⁵³: recuperar unha alma roubada. Finalmente, o seu eu máxico segue vivindo coma unha cabeza mántica que canta e continúa profetizando oráculos, moitos anos após a súa morte⁵⁴.

O que até o dagora se foi suxerindo foi un intento de xenealoxía xamanística ou espiritual que comeza en Escitia, cruza polo Helesponto cara a Grecia Asiática, combínase quizáis con algunhas reliquias de tradición minoica superviventes en Creta, emigra ao Extremo Oriente con Pitágoras, e ten o seu último representante destacado no siciliano Empédocles. Estes homes difundiron a crenza de que unha 'alma' ou un 'eu' separábel, que mediante técnicas apropiadas pode retirarse do corpo aínda durante a vida, ha sobrevivir á podremia do corpo de forma independente (DODDS,1951:144). Esta alma que sobrevive ao corpo está inserta nun ciclo de reencarnacións

⁵⁰ EMPÉDOCLES, 99(129) D-K. Non obstante, hai serias dúbidas sobre se realmente neste fragmento se está a referir a Pitágoras, tal e como propoñen MAKRIS e SKARSOULI (2012).

⁵¹ A tradición transmítenos a historia de como un día, durante un simposio, Empédocles impediu que un home asasinase a outro comensal nun estoupido de xenreira desacougada recitando, simplemente, un verso de Homero. O xeito no que aquí Empédocles é presentado correspóndese exactamente coa práctica máxica de recitación dun só verso de Homero coma un feitizo que depón a xenreira (*θυμοκάτοχον*). A primeira fonte escrita para a historia de Empédocles é Xamblico, a cal forma parte integral dunha discusión sobre o uso, por parte dos primeiros pitagóricos, da música e o canto con fins máxicos para contrarrestar as paixóns e, sobre todo, a xenreira (KINGSLEY,1995:324).

⁵² Os xamás modernos perderon este poder, pero cando xamanizan aínda se rodean de imaxes de paxaros e animais de madeira ou das súas peis para asegurárense a axuda dos espíritos animais (CHADWICK,1936,300 *ap.*DODDS, 1951:162,n.76). A mesma tradición aparece na lenda de Pitágoras, de quen se cre que domou unha agúa, controlando o seu voo con chíos e facéndoa descender (PLUTARCO,*Numa*,8); isto pode compararse coa crenza yenissea de que as agúas son as axudantes do xamán. Pitágoras domou tamén outro dos animais máis importantes para os xamás: o oso (XÁMBLICO,*vit.Pyth.*,70).

⁵³ Coma a viaxe de Kan Märgan aos infernos para recuperar a súa irmá (CHADWICK,1936:305 *ap.*DODDS,1951: 162,n.77).

⁵⁴ Por exemplo, a cabeza mántica de Mímir, *Ynglinga saga*, cap. IV e VII. En Irlanda, as cabezas parlantes foron un fenómeno ben testemuñado durante máis dun milleiro (CZAPLICKA:1945, *ap.*DODDS,1951:162,n.78).

común a todos os seres, ciclo no que as almas deambulan como produto dunha culpa ou crime primixenio, que só pode expiarse cumprindo o ciclo. Para o xamán siberiano, a experiencia das vidas pasadas non é unha fonte de culpa, senón unha exaltación de poder, tal e como Empédocles percibía en Pitágoras e que Epiménides, ao parecer, pretendera posuír antes. Foi só cando a reencarnación foi atribuída a *todas* as almas humanas en troques de só a unhas poucas privilexiadas, cando este poder se converteu máis nunha carga que nun privilexio. O que é certo é que estas crenzas promoveron certo arrepío e rexeitamento cara ó corpo e unha reacción cara a vida dos sentidos totalmente nova en Grecia (DODDS,1951:149), de aí que se afirme que, coa chegada destas crenzas, tivo lugar o xérmolo do puritanismo, fundamentado nunha cultura da culpa, xa que unha cultura deste tipo crea unha necesidade inconsciente de auto-punición que o puritanismo satisfai (DODDS,1951:149). Nembargantes en Grecia o impacto destas crenzas xamanísticas foi o que deu o pulo inicial a este proceso. As mentes gregas reinterpretaron estas crenzas nun sentido moral e, unha vez feito isto, o mundo da experiencia corporal apareceu inevitabelmente coma un lugar de escuridade, de penitencia, e a carne converteuse nunha 'túnica allea' (DODDS,1951:149).

Chegados a este punto e antes de clausurar o presente apartado, cómpre facer unha recapitulación ante o retrato que da man de Dodds nos foi outorgado, deses trazos que Empédocles ten en común con estas personaxes xamanísticas, a saber: comparte as características dun ἰατρομόντις, posúe coñecementos médicos, mánticos e poéticos e é portador dunha sabedoría e coñecementos prácticos heteroxéneos (taumaturxia, ciencia, maxia, oratoria, conselleiro público); crenza na transmigración, lembranza de todas as súas anteriores reencarnacións; composición de poemas relixiosos; ser quen de desterrar pestes e de arredar os ventos; viaxes demonolóxicas; rescate dunha alma morta e resurrección; emisor de oráculos; viaxes catabáticas; prácticas terapéuticas coa música e a poesía. A correspondencia co esquema das personaxes xamánicas anteriormente mencionadas é evidente, mais cómpre agora afondarmos noutra tradición concreta da que Empédocles bebe, determinante para seguirmos reconstruíndo e afondando na súa personalidade intelectual: a tradición pitagórica.

II.III. Empédocles e a tradición pitagórica:

*Y sucediéndole en estas cosas también Empédocles,
Epiménides y Abaris, a menudo realizaron hazañas semejantes,
como evidencian los poemas que de estos perviven. No en vano
Empédocles era llamado Alexanemos; Epiménides Catartes y
Abaris, Etrobates, porque era llevado sobre la flecha que le
regaló Apolo Hiperbóreo por ríos y mares*

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 29.5

Após entrarmos no que denominamos hipótese do 'xamanismo grego', é mester agora falarmos de certas concomitancias pertinentes entre o pitagorsimo e Empédocles, sobre todo a partir da

recorrenza a certos símbolos que se poden ler no relato da súa apoteósica morte no Etna. Antes de entrar na análise concreta destes símbolos que, como veremos, serán cruciais para dilucidar o entramado místico e cultural que a eles subxace, unha pequena revisión do concepto de maxia faise estritamente necesaria. Clausurarase, así pois, o presente apartado aludindo a unha serie de cultos espallados pola Magna Grecia que teñen moito que ver na construción destes símbolos, así como a outros documentos histórico-literarios de carácter místico coma as Láminas órficas de ouro que serán imprescindíbeis para comprender até que lonxe chega o alcance da poesía empedoclea.

Sabemos que Empédocles nos seus fragmentos asegura que é inmortal, que trascendeu a condición humana e que é capaz, por medio de poderes místicos e ocultos, de liberar aos homes do seu sufrimento. As probas externas resultan igualmente reveladoras. O *Corpus hippocraticum* recórdanos a necesidade de entender as promesas empedocleas de maneira literal cando, en nome do novo racionalismo médico, ataca a todos aqueles *magos e curandeiros que aseguran coñecer o xeito de desatar unha treboada, a choiva, o bo tempo e a seca, e outras parvadas de diversa índole*⁵⁵ (emulando o xa citado e controvertido fragmento 111). Contamos co testemuño dun dos discípulos de Empédocles, Gorxias, quen asegura ter presenciado actos de maxia de mans de Empédocles⁵⁶. É moi posíbel que co termo 'maxia' Gorxias estea a facer referencia ao fantástico poder retórico do seu mestre e ao seu dominio da linguaxe. Mais, aínda de for isto certo, o testemuño de Gorxias non pode separarse das afirmacións empedocleas en relación cos seus propios poderes máxicos. Ao que aquí nos enfrentamos, pois, é a unha tradición de Empédocles coma mago.

Após o dito, unha revisión do concepto de maxia faise necesaria. Supór que un mago é alguén incapaz de concibir teorías coherentes sobre a estrutura e funcionamento do universo é unha actitude que denota prexuízo e que non se corresponde coa realidade, xa que a tarefa dun mago era, precisamente, a de acumular coñecemento e información sobre o mundo, para así sintetizala e empregala. Neste senso a maxia está relacionada coa ciencia da mesma maneira que está vencellada á tecnoloxía. De seguido a maxia comporá unha especie de índice de prantas, metais, fenómenos, seres e vida en xeral que se converterá nun almacén de información para as ciencias astronómicas, físicas e naturais. É un feito indubidábel que na antiga Grecia certas áreas da maxia, coma a astroloxía e a alquimia, foron designadas co nome de física aplicada. Isto explica por que os magos recibiron o nome de φυσικοί (MAUSS,1966:136, *ap.*KINGSLEY,1995:305). Fóra de contexto, cabe interpretar a poesía empedoclea de moitas maneiras, pero colocada na súa matriz máxica as probas comezan a casar, fóra de todo prexuízo moderno e idea apriorística. Como deseguida veremos, este mesmo aspecto pódese observar tamén no caso das lendas sobre a súa morte e os símbolos que nela

⁵⁵ *De morbo sacro* I.10,29,31.

⁵⁶ SATYRUS,*ap.*D.L.8.59: τούτων φησιν ὁ Σάτυρος λέγειν ὡς αὐτός παρείη τῶν ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι; Diels intentoulle restar importancia á pasaxe, pero sen éxito (KINGSLEY,1995:306)

son empregados, os cales o conectan directamente co pitagorismo.

Dacordo coa versión máis espallada, como se dixo, Empédocles morre no Etna. Unha das sandalias de bronce que levaba foi cuspidada polo volcán. Aínda que a historia fose calificada de farsa, merece varias observacións. Un investigador de renome chamado DIETERICH (1891) amosou, xa fai máis dun século, recollendo varios textos e unha pasaxe importante do *Papiro de París*, que no mundo antigo unha sandalia de bronce era un símbolo relacionado con rituais e maxia infernais. Este motivo dunha única sandalia de bronce é o símbolo principal de Hécate quen, como gardiá do Tártaro e mediadora entre este mundo mailo outro, permite que o mago acceda aos infernos (DIETERICH,1891:42-44).

Na Grecia Antiga, o bronce posuía unha especial afinidade cos mortos, o demoníaco e os infernos, aspecto que tiña máxima relevancia para os primeiros pitagóricos. Pola súa parte, a sandalia de bronce apunta directamente a Hécate e, a través dela, aos misterios de Perséfone, deusa que no seu pertinente capítulo dará a clave última para comprender até que punto están a cosmoloxía maila escatoloxía enguedelladas na poesía de Empédocles. Co cal, este dato resultará, en última instancia, máis que revelador (KINGSLEY,1995:306). Alusións a unha soa sandalia de bronce aparecen non só no *Papiro de París*, senón tamén noutros dous documentos que están intimamente relacionados: trátase, por unha banda, doutro papiro greco-exipcio de maxia (*PGM LXX*) e, pola outra, dunha lámina de chumbo descuberta en Oxirrinco, no Exipto central, que data *c.a.* do século III d.C. Investigacións recentes amosaron que as dúas breves pasaxes incluídas nas láminas son, en realidade, fragmentos de poesía mística (KINGSLEY,1995:321). Ora ben, non esquezamos que a deusa que é invocada no texto do *Papiro de París* é Perséfone *πασικρατεία*, o cal dá pé a xustificar unha mesma tradición máxica que chegou a Exipto procedente do occidente grego, máis concretamente de Sicilia (KINGSLEY,1995:319). Esta deusa é a que pecha o círculo que relaciona a maxia siciliana, Selinunte⁵⁷ e a maxia dos papiros exipcios, A estas probas de contactos entre Sicilia e Exipto no ámbito do culto e a maxia, deberíamos engadir probas de ideas pitagóricas e órficas que datan do século V a.C. e que pasaron, posteriormente, do sur de Italia a Alexandría e, logo, ao corazón do alto Exipto. Estas ideas estaban relacionadas con nocións sobre o outro mundo, en particular coa idea dun inferno de lume, e é posíbel que comprendesen elementos de iniciación ao culto incluíndo un ritual de inmortalización e apoteose, coma resultado do salto ao fondo dun κράτερ (KINGSLEY,1995:320).

⁵⁷ O santuario de Selinunte constituía un emprazamento importante para o culto de Hécate (WORTMANN:1968 *ap.*KINGSLEY:1995).

O detalle da sandalia de bronce constitúe un bo exemplo dunha conexión entre os papiros de maxia e as lendas relacionadas con Empédocles e o pitagorismo, mais non é o único. Referiuse con anterioridade (*vid.n.51*) a anécdota de cómo un día, durante un simposio, Empédocles foi quen de depór a xenreira dun comensal recitando un só verso de Homero. Como foi mencionado, o xeito no que se presenta aquí a Empédocles corresponde exactamente coa práctica máxica da recitación dun só verso de Homero para depor a xenreira (*θυμοκάτοχον*), práctica á que se alude, repetidamente, no Papiro de París. Demostrouse que este uso máxico da poesía para controlar as emocións e curar as paixóns era unha práctica común entre os pitagóricos na época de Empédocles⁵⁸, así como tamén foi demostrado que este uso máxico da palabra oral con fins curativos concorda perfectamente coa maneira análoga coa que Empédocles emprega a súa propia poesía (KINGSLEY,1995:324).

Coma no caso do chimpo ao Etna e o detalle da sandalia de bronce, a historia non pode ser rexeitada coma invención posterior, senón que debe ser considerada coma indicio fidedigno do tipo de ideas e prácticas comúns entre os círculos pitagóricos do occidente grego durante o século V a.C. En resumo, ao nos expor a aspectos rituais da historia acerca da morte de Empédocles, os papiros de maxia acabaron situándonos ante un Empédocles implicado na súa propia lenda.

Do mesmo xeito que unha sorprendente lenda acerca dunha sandalia de bronce se vencellou a Empédocles, outra lenda tanto ou máis sorprendente foi asignada a Pitágoras. Trátase da historia que relata como un día Pitágoras amosou a súa coxa a varias persoas para que visen que estaba feita de ouro⁵⁹. Como xa observou a crítica decimonónica, esta historia tamén contén unha mensaxe que debe ser lida. Con case a mesma seguranza que no caso da sandalia de bronce, o simbolismo da coxa de ouro pode remontarse a un contexto inciático de morte, descenso ao inferno e desmembramento ritual do corpo que posteriormente volve xuntarse e rexenerarse, pois non esquezamos o importante detalle de que tanto Empédocles coma Pitágoras lle son atribuídas, entre outras, prácticas xamanísticas coma a da catábase ao inferno, práctica que, como veremos, é a etapa cume do *mysterium* na Antigüidade (KINGSLEY,1995:388). É así mesmo importante neste caso a existencia de maxia vencellada a prácticas metalúrxicas, maxia coma a que cabe supór no caso da sandalia de bronce. O paralelismo coa lenda empedoclea vai incluso alén diso. Ao igual que a historia do chouto ao fondo dun volcán, que viría representando unha especie de código, a lenda sobre a coxa de ouro é un entre moitos dos milagres asociados a Pitágoras⁶⁰. E non é tampouco arriscado suxerir ante o dito un paralelismo aínda máis obvio, que ten que ver co lume, pois tanto na morte de Empédocles coma na disolución da secta dos pitagóricos o lume é un elemento común,

⁵⁸ BOYANCÉ,1942:93-131 (*ap.* KINGSLEY, 1995:332).

⁵⁹ Ap. Mir. 6, Ael, *VH* 2.26, 4.17 e Iam. *VP* 140= Arist. fr. 191 (*ap.* KINGSLEY,1995:409).

⁶⁰ Este paralelismo non é fortuíto. Nos *Diálogos dos mortos* de Luciano de Samosata os dous primeiros filósofos cos que conversa o antiheroe Menipo durante o seu descenso aos infernos son, precisamente, Pitágoras, a quen inquire acerca da súa coxa de ouro, e Empédocles, a quen se dirixe coa expresión 'o do pé de bronce'. DM 6 (20), 3-4.

que apunta a unha apoteose a unha salvación:

Aconteceu que a casa na que se reunían fora incendiada, e os seus compañeiros arreboláronse ao lume para faceren unha vía de escape para o seu mestre, tendendo unha ponte sobre o lume cos seus corpos. E contan que Pitágoras, logo de fuxir do incendio, ao estar privado da compañía dos seus amigos e salaiando polo seu destino, consumiu a súa vida. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 56.

Xa para clausurar o capítulo, uns últimos detalles deben ser precisados, sobre todo no que respecta á morte no Etna e á súa dimensión ritual e cultural. Nun poema latino de nome *Aetna*⁶¹ alúdese aos rituais relixiosos practicados xusto no límite do cráter. Pausanias⁶² tamén menciona rituais nos que se arrebolaban ofrendas á boca do volcán. Na ladeira meridional do Etna, ao este do templo de Adrano, está situada a pequena cidade de Hybla Geleatis. A cidade estaba dedicada ao culto dunha deusa pregrega, unha divindade ctónica ou infernal; incluso durante o apoxeo da colonización grega de Sicilia os habitantes da cidade, coma o propio culto, seguiron sendo 'bárbaros', é dicir, non gregos. Este pobo, ao parecer, gozaba de especial fama entre os gregos da Antigüidade, non só pola súa piedade, senón tamén e sobre todo pola súa habilidade na interpretación de soños e agoiros. Indubidabelmente o culto local da deusa en Hybla Geleatis constituía outro síntoma de actividade relixiosa estreitamente ligada aos fenómenos volcánicos que tiñan lugar no Etna. A presenza dunha comunidade de intérpretes de soños cobra aquí pleno sentido. No mundo antigo a existencia dun lugar concreto para a interpretación de soños viña acompañada da existencia dun santuario oracular; e os santuarios oraculares nas rexións volcánicas do sur de Italia e de Sicilia estaban inevitabelmente asociados a cráteres, fendas e simas na terra, considerados lugares de acceso ao inferno (KINGSLEY,1995:372). Todo isto resulta perfectamente comprensíbel se temos en conta a natureza ctónica e infernal dos oráculos de soños na Antigüidade e o seu habitual emprazamento en espenucas, grotas, simas e buracos de entrada e acceso ao mundo infernal⁶³.

Lonxe de irmos entrar na clásica lideira da imposibilidade física dun chimpo, por parte de Empédocles, ao fondo do Etna (xa que abundan testemuños que reiteran na imposibilidade de tal fazaña, aludindo á constante actividade do volcán e ao custoso e arduo de chegar ao seu emprazamento, para máis á beira do cráter⁶⁴), topamos cunha auténtica mina de actividade relixiosa que proporcionaba un escenario ideal para un descenso ritual ao mundo infernal. Unha vez máis, o Empédocles histórico e o Empédocles lendario enguedéllanse, inseparábeis o un do outro e entendidos no contexto do pensamento pitagórico do Occidente grego, nun contexto de maxia,

⁶¹ *Aetna*, 339-342.

⁶² PAUSANIAS, 3.23.9.

⁶³ ESTRABÓN, 14.1.44.

⁶⁴ *A xeografía de Sicilia tería imposibilitado que unha persoa fose quen de percorrer a distancia até a falda da montaña, que ascendese máis de 3.000 metros e que, a continuación, soportase a intensa calor o tempo suficiente como para poder chegar á boca do cráter* (WRIGHT,1995:16).

mistérico, na peculiar xeografía de Sicilia, localidade tamén célebre polo seu culto ao elemento do lume, elemento crucial na poética empedoclea, ineludiblemente vinculado á xeografía do seu pobo natal, pois tan intrinsecamente estaba esta xeografía presente na poesía de Empédocles que el mesmo nolo suxire nos seu fragmento B52 D-K:

πολλά δ' ἔνερθ' οὐδεος πυρά καίεται.

Arden moitos lumes debaixo da terra.

Cómpre engadirmos, asemade, un apuntamento definitivo para a correcta comprensión da dimensión ritual desta morte no Etna: a semellanza entre Empédocles e Heracles na súa vertente iniciática e, porén, heroica. Na Antigüidade, Heracles era unha figura mítica sumamente popular en Sicilia e Italia, pero a súa importancia era incluso maior en Selinunte -non só coma heroe local, senón tamén coma divindade-. O dato crucial ao respecto é que a empresa que Empédocles leva a cabo -desviar e encauzar ríos e torrentes- constitúe un dos máis típicos traballos executados por Heracles (KINGSLEY,1995:354). Neste contexto, a mitoloxía en torno a Heracles resulta particularmente importante polo seu prestixio en Sicilia, en cuxa illa dita mitoloxía estaba estreitamente ligada a rituais de carácter local e tería pasado a formar parte dos misterios de Perséfone. Heracles converteuse, pois, nunha figura de importancia capital para os pitagóricos do Occidente grego, coma arquetipo do heroe espiritual, e non hai dúbida algunha de que o tema da súa inmortalización por medio do lume -tema de orixe oriental e, máis concretamente, fenicia- (KINGSLEY,1995:336) xunto co seu posterior ascenso ao ceo para así gozar da compañía dos deuses, devira en parte desta tradición xa en tempo de Empédocles (BOYANCÉ,1942:242-247).

Fronte a este trasfondo de ideas mitolóxicas non debería estrañar a semellanza, a miúdo advertida, entre os coñecidos versos de Empédocles a propósito das celebracións entre os deuses do ceo que agardan a alma purificada e divinizada trala morte, e a famosa pasaxe na *Odisea* co gallo das celebracións das cales Heracles é obxecto entre os deuses trala súa apoteose⁶⁵:

αὐτός δέ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι τέρπεται ἐν θαλίῃς (*Od.*11.602-603)

ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι (B146 D-K,vss.3)

Existe, a este respecto, unha fonte de información importantísima que a filoloxía moderna invocou por riba de calquera outro texto ou conxunto de textos, pola súa importancia para o estudo das ideas relixiosas de Empédocles. Trátase das inscricións nas láminas de ouro, cuxa función era a de acompañar ao morto no mundo infernal, láminas que foron descubertas en tumbas ao longo e ancho do mundo grego: en Creta, Tesalia pero, sobre todo, na Italia meridional (KINGSLEY,1995:339). Nestas láminas aparece un esquema recorrente que se artella, ao parecer, na conversión, coa morte, da experiencia iniciática na heroización e apoteose. A difusión xeográfica das probas -en especial a

⁶⁵para un máis claro paralelismo, *vid.* frag. B147 D-K.

súa concentración en Turios, un dos máis importantes centros de culto a Heracles no sur de Italia- disipa toda dúbida acerca do modelo hercúleo deste esquema de heroización iniciática. Nas tres láminas atopadas en Turios descríbese a morte da persoa coa que aparecen enterradas por causa dun lóstrego. Para os antigos gregos, a morte por causa dun raio, que era considerada a forma máis pura de lume, constituía unha maneira moi frecuente de acadar a condición heroica⁶⁶. Noutras palabras, estas referencias nas láminas de ouro á morte por efecto dun raio non poden separarse doutras alusións mitolóxicas do mesmo tipo, tales coma a lenda do ascenso de Heracles ao ceo por efecto dun raio ou as historias acerca da morte de Pitágoras por medio dun raio real ou ritual (KINGSLEY,1995:340). Ora ben, hai outra razón pola que debemos prestarlles atención a estas láminas xa que, como se ten sinalado, a sorprendente declaración de divindade e inmortalidade que achamos nas láminas *-feliz e afortunado, serás Deus inmortal, de mortal que eras-* proporcionáanos os paralelismos máis claros e directos coa famosa afirmación do propio Empédocles, na que asegura terse convertido *nun Deus inmortal, mortal xa nunca máis*.

Grazas aos seus logros e, sobre todo, a través da súa lendaria morte no Etna, Empédocles levou a cabo algo moi concreto: expresou preocupacións que non eran só súas e converteuse en portavoz de ideas que constituían unha rede esotérica que se estendía polo sur de Italia e Sicilia e que se fundaba en prácticas de culto e aspiracións relixiosas de primeira orde. Que estas aspiracións vaian alén de todo aquilo que sabemos sobre os misterios da Grecia clásica⁶⁷ e, con isto, invadan o sistema da relixión grega tradicional, non converte esta rede esotérica nalgo menos importante, ao contrario, engrandécea.

⁶⁶ Lémbrese o caso de Sémele, entre outros.

⁶⁷ BURKERT,1985:295.

III. Un poema ou dous?

Advertiuse, e tentouse dar unha explicación convincente, de até que punto a cuestión da unidade dos seus supostos poemas é inseparábel da cuestión da unidade de pensamento de Empédocles. Do seu pensamento e tradición, na cal cuxo pensamento ten a súa raigame, díxose abondo, mais o que agora nos ocupa ten que ver coa obra empedoclea. Sábese que os 'poemas' empedocleos foron divididos tendo en conta o seu contido, pero ésta división está sendo, actualmente, bastante cuestionada, xa que dispoñemos dun documento descuberto hai pouco que nos permite apoiar con maior certidume a hipótese de que os dous poemas de Empédocles foron, en realidade, un só⁶⁸ e que se trata, como sabemos, do Papiro de Estrasburgo, en cuxo documento afondaremos. Grazas a el, sabemos que Empédocles tiña un único *world view*. Sen embargo, e isto non debe ocultarse, a existencia de dous poemas separados tampouco é directamente negada polo testemuño do papiro (TRÉPANIÉ,2004:3). A cuestión estriba en que, como dixemos, a existencia dunha soa obra probaría a unidade de pensamento empedocleo, pero a unidade de pensamento non proba, por si mesma, a existencia dunha soa obra, e o testemuño de Dióxenes Laercio, que nos transmite os dous títulos, segue estando aí:

τά μὲν οὖν Περί φύσεως αὐτῶι καί οἱ Καθαρμοί εἰς ἔπη τείνουσι πενταχισχίλια, ὁ δὲ ἰατρικὸς λόγος εἰς ἔπη ἑξακόσια. περὶ δὲ τῶν τραγωιδιῶν προειρήκαμεν (D.L.8.77).

Os seus versos *Sobre a Natureza e As Purificacións* abranguen unhas cincocentas liñas, namentres que o seu *Tratado médico* chega ata as seiscentas. Das súas traxedias xa demos conta.

O maior problema que se presentou nas hipóteses aducidas co gallo de negar a unidade dos poemas foi a evidencia de que hai dous destinatarios moi distintos ao longo dos fragmentos: Nos Καθάρμοι os cidadáns de Agrixento son directamente apelados, namentres que Περί φύσεως está concibida coma un cúmulo de preceptos e ensinanzas dirixidas, en clave iniciática, ao seu discípulo, Pausanias. Á hora de refutar isto, dúas interesantes teorías foron propostas: por unha banda, OBBINK (1993) aduce que un só poema pode ter múltiples destinatarios, xa que nos fragmentos conservados tamén se apela aos Deuses e ás Musas, porén, a hipótese dos destinatarios, como traveso de diferenciación, non parece un criterio demasiado fiábel ou, polo menos, definitivo para a división das súas obras. Algo semellante acontece, de feito, nos novos fragmentos de Simónides⁶⁹. No citado fragmento 11, diríxese tanto a múltiples heroes, míticos e históricos, coma a diferentes deuses (OBBINK:1993). Este aspecto pode compararse, moi atinadamente, cos *Traballos e os Días* de Hesíodo. Poderíamos preguntarnos, de non ternos chegado a obra de Hesíodo na súa totalidade,

⁶⁸ Esta hipótese foi desenvolvida por extenso por TRÉPANIÉ (2004) en *Empedocles. An interpretation*.

⁶⁹ M.I., WEST, *Iambi et Elegi Graeci* (2nd ed. Oxford, 1992), Fr.11.

senón de xeito fragmentario e só a través de tradición indirecta, que facer cos múltiples destinatarios do seu poema, xa que tanto Perses coma os reis son directamente apelados ao longo da obra. Tería acontecido, daquela, coa obra de Hesíodo o mesmo que pasou coa de Empédocles? Este novo enfoque abre moitas portas á hora de valorar a obra poética de Empédocles en conxunto, como o propio Trépanier establece (2004:29):

Had Hesiod's text not survived, one wonders, would modern scholars have divided the *Works&Days* into two poems? Perhaps the only important difference between the two cases is that Empedocles' poem most likely did not confine physics&religious teachings to wholly separated sections or books. And Ensemble d shows, he seems to have interwoven the two themes. For this, the best paralell known to me is Lvcetius'variation between expository and pathetic style in *De rerum natura*, for which Empedocles, as in other matters of poetic style, may well have been the model.

Polo dagora, ningunha resposta conclusa foi aducida en virtude de explicar a complexidade que subxace á obra empedoclea. Ora ben, se temos presente as propostas de Obbink e Trépanier, a visión tradicional amparada, nalgúns aspectos, en criterios literarios un tanto monolíticos, comeza a esgazarse. Poderíase dicir, como parco resumo, que os tres parámetros cos que se aborda a unidade ou non da obra de Empédocles son os que ofrece o seguinte esquema de ROSENFELD-LÖFFLER (2006:175), a saber: a designación dos títulos, o propio contido dos fragmentos e os destinatarios neles invocados.

	DEUX POÈMES DISTINCTS	UN POÈME UNIQUE
TITRES	Deux titres designant deux poèmes	Deux titres designant un même poème
CONTENÚ	Hètèrogène: deux poèmes	Hétérògene mais compatible
ALLOCUTÉS	Multiples: deux poèmes	Multiples à l'interieur d'un même poème

Éste esquema é moi ilustrativo para ter en mente os criterios discutidos, sen embargo, deixa fóra un aspecto importante da cuestión: o vencello da obra empedoclea co cultural e o ritual. Xa se advertiu da necesidade de situar a poesía empedoclea no contexto da mitoloxía, os misterios e a maxia de Sicilia: é dicir, de entender as súas ensinanzas nun contexto iniciático (KINGSLEY, 1995:475). Advertiuse tamén de que non é simplemente cuestión de ser indulxentes con este trasfondo mítico e máxico presentándoo coma unha especie de lameira primitiva da que Empédocles, pese aos seus intentos, non logrou emerxer, ao aspirar a converterse nun filósofo racional. Ao contrario, o marco e a finalidade da poesía empedoclea eran claramente inciáticos e máxicos. Só nos queda unha alternativa: ou ben facemos de Empédocles un simple peón nun xogo simplista de interpretación da filosofía antiga máis temperá, vista coma unha evolución nunha soa dirección, dende a 'irracionalidade' cara a 'racionalidade', *Vom Mythos zum Logos*, ou intentamos

entender a Empédocles no seu propio contexto. Dicotir que a poesía de Empédocles estaba firmemente arraigada na tradición dos misterios de Sicilia e do sur de Italia é unha cousa, mais cómpre irmos alén disto.

O poema a Pausanias era iniciático, mais non só porque Pausanias fora un iniciado, senón tamén porque Empédocles era un iniciador, un *μυσταγωγός*, un guía cara os Misterios, un mestre que reta ao seu discípulo con enigmas poéticos para inducilo a unha transformación interior a través dun correcto desciframento de enigmas que agochan grandes verdades, para así acadar o coñecemento da divindade. E, como se sabe, nun contexto místico os saberes que son revelados non poden ser transmitidos a profanos, debéndose, pois, gardar silencio, por iso Empédocles lle pide a Pausanias que garde as ensinanzas 'ao abeiro do seu mudo peito':

B5 D-K: στεγάσαι φρενός ἔλλοπος⁷⁰ εἴσω.

porás <estas ensinanzas> ao abeiro do teu mudo peito.

Nun contexto iniciático, pois, o público ao que vai dirixida a mensaxe poética resulta, dende logo, fundamental: o que se di variará dacordo co status da audiencia. Ante o feito de que Empédocles está a dirixirse ao seu discípulo en clave mística tívose concluído, pois, que a *Física* era, debido a estes aspectos, 'máis esotérica' que os *Καθάρμοι* (KINGSLEY,1995:477), chegándose así a unha especie de paroxismo que viría a derrubar todos os xuízos apriorísticos. Pois que pode haber, daquela, máis esotérico en si mesmo que o tema da reencarnación e o tema da vida despois da morte que se trata nos *Καθάρμοι*? Isto lévanos, inevitabelmente, cara unha paradoxa. Tal e como KAHN (1971) sostivo:

existe un claro contraste entre a actitude relixiosa dos dous poemas, dado que un suprime toda referencia directa á doutrina que o outro proclama abertamente. E posto que o poema máis revelador é tamén o máis público, resulta difícil explicar esta diferenza dacordo co público ao que os textos ían dirixidos (KAHN,1971:7).

A 'solución' proposta por Kahn foi seguir o vieiro percorrido por varios estudosos de finais do século XIX e comezos do XX, e explicar esta diferenza en termos de evolución como consecuencia dunha transformación nas ideas de Empédocles: no momento no que este escribiu o seu discurso máis esotérico dirixido a Pausanias, aínda se sentía obrigado, por algunha razón, a restrinxir as súas palabras a unha 'revelación limitada' e 'parcial' da verdade; e só anos despois sentiuse coa coraxe

⁷⁰ Atopámonos este adxectivo noutro fragmento ben coñecido de Empédocles xa citado, o B117 D-K, no que o acragantino enumera tódalas súas reencarnacións, dende rapaz ata 'mudo peixe no mar'. Non é casual que o lugar no que o discípulo de Empédocles deba agochar as súas ensinanzas participe da mesma mudez que o peixe -como se sabe, símbolo pitagórico que remite, por excelencia, á linguaxe misteriosófica-, que vén a representar unha alusión directa á lingua das orixes ou dos deuses, na cal conflúen tanto multiplicidade de linguas coma o silencio, e tódolos seres, tanto humanos coma animais, son quen de se entenderen entrámbolos. Se hai un símbolo pitagórico do que se pode dicir con seguridade que procede dun fondo relixioso máis antigo, é o peixe. Por citar dous datos coñecidos, téñanse en mente a beatitude dionisiaca representada a través dos peixes e a identificación de Orfeo co ὄρφος, o mero. Son estes, pois, valores simbólicos de orixe cultural os que están detrás do protagonismo que as criaturas acuáticas teñen neste sistema que denominaremos místico (GARCÍA LÓPEZ,2011:301,n.21).

necesaria para falar abertamente sobre estes temas esotéricos nun poema propiamente esotérico (KAHN:1971,7-8).

Sen embargo, esta idea da 'revelación parcial' nun poema esotérico merece ser rexeitada por unha razón determinante e fundamental. Posto que tal argumento devén aínda máis inverosímil cando advertimos que os dous públicos dos poemas de Empédocles (Pausanias e os cidadáns de Acragante) correspóndense, exactamente, coa fisonomía dos Misterios e etapas de iniciación na Grecia antiga: primeiro, καθάρμος ou purificación ritual; segundo, παράδοσις ou transmisión persoal da doutrina esotérica e, terceiro, ἐποπτεία ou revelación final⁷¹, que culmina coa visión apoteósica da deusa (KINGSLEY,1995:479).

A idea clave do discurso empedocleo era instar aos seus receptores a acadar o que o filósofo consideraba un estado de pureza ritual obrigándoos a pór fin ao sacrificio de animais, ao derramamento de sangue e ao consumo de determinados alimentos prohibidos; incluso o uso da mitoloxía por parte de Empédocles e do tema maior da reencarnación era esencialmente un plan deseñado polo noso autor para xustificar as súas instrucións a propósito da purificación ritual, meténdolles medo aos seus oíntes e forzándoos a facer o que el quería (KINGSLEY:1996). En claro contraste, cando pasamos ao discurso empedocleo a Pausanias, vemos que se supón un grao de purificación por parte do destinatario, que é esencial para que a ensinanza poida ser transmitida:

B2 D-K, vss.8-9:
(...) σύ δ' οὖν, ἐπεὶ ὄδ' ἐλιάσθης,
πεύσσαι οὐ πλείον γε βροτείη μήτις ὄρωρεν.

Pero ti, xa que até aquí fuches quen de chegar,
aprenderás, pero non máis do que o mortal entender pode alcanzar.

Pausanias xa acadou un grao de pureza, καθάρσις, en pensamento e acción; está a piques agora de recibir a παράδοσις ou transmisión iniciática. É, pois, o propio Empédocles quen alude á capacidade de Pausanias de dominar e asimilar esta doutrina iniciática, empregando o termo ἐποπτεία:

B110,D-K, vss.1-3:
εἰ γὰρ καὶ σφ' ἀδινήσιν ὑπὸ πραπίδεςσιν ἐρείσας
εὐμένεως καθάρησιν ἐποπτεύσεις μελέτησιν,
ταυτὰ τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰώνος παρέσσονται.

Pois se gardas moi dentro do peito <estas palabras>
e con boa disposición chegas a ver a Deusa⁷², coa alma limpa,
todas elas asistiránche a vida enteira.

Noutras palabras, todo parece confirmar que aquilo que Pausanias está a piques de escoitar será un

⁷¹ ἐποπτεία: contemplation (des mystères). Le plus haut degré d' initiation dans les mystères d' Eleusis (CHANTRAINE:1950).

⁷² traduzo o verbo *εποπτεῖο* co valor técnico dos misterios no sentido de 'ter a visión final', o que se expresa como 'contemplar a Deusa'.

tipo de ensinanza máis avanzada que a recibida polos cidadáns de Acragante. Cómpre considerar, nun terceiro lugar, un aspecto moi simple pero altamente significativo, a saber, que a doutrina da transmigración, supostamente secreta e misteriosa, non era en absoluto esotérica ou misteriosa. Os poetas xa se mofaran de dita idea pouco despois da morte de Pitágoras, e incluso en vida deste; este tema era mencionado xa sen restriccións no século V, e Aristóteles fai referencia a el no IV, ao igual que Dicearco, quen asegura que os pitagóricos *mantiñan un secretismo que era certamente excepcional, pero as súas ensinanzas eran coñecidas por todo o mundo* (μάλιστα γνώριμα παρά πάσιν), que eran, pois, a doutrina da inmortalidade da alma e da reencarnación⁷³.

A última consideración é, nembargantes, a máis importante de todas: ondequeira que abordemos o fenómeno das tradicións esotéricas vemos, unha e outra vez, que nese marco o que importa xa non son tanto as ideas ou doutrinas en sí mesmas, senón a capacidade que cada un de nós posúe para descubrir a realidade de ditas ideas e ensinanzas apropiándonolas. No plano teórico, isto significa tamén recalcar que ideas supostamente esotéricas acerca do universo e do home son un secreto a voces, porque a finalidade da ensinanza verdadeiramente esotérica non é a de encher a mente do discípulo con teorías ou ideas fascinantes, senón a de ofrecerlle a oportunidade de converter esas ideas en realidades. Dito isto de xeito máis pedestre, a función de dita ensinanza é dárle cada vez menos ofrecéndolle máis e máis aspectos prácticos. Non debe, pois, sorprendere que Empédocles empregue a doutrina da reencarnación no marco dun poema esotérico coma se dun escaparate se tratase, non só para apouvirar ao seu público, senón tamén para estimulalo; mentres que, paradoxicamente, no documento máis propiamente esotérico que é o Περὶ φύσεως pode parecer que, dende o punto de vista formal, Empédocles estea dando menos cando en realidade está a ofrecer máis, ao discípulo estálle a proporcionar os principios clave que, co tempo, lle permitirán responder ás preguntas por si mesmo (KINGSLEY,1995:481).

Atopamos aquí a solución a outro posíbel problema: a cuestión de como puido facerse público o discurso a Pausanias, se é que era realmente esotérico. En primeiro lugar, cabe considerar varias cousas, entre elas o feito de que, para Empédocles, non existía contradición algunha en preservar unha doutrina esotérica por escrito (WEST:1978, KINGSLEY:1995), e, en segundo, que a técnica consistente en dirixir un poema a un individuo e a un público máis amplo ao mesmo tempo era un trazo moi frecuente da literatura grecolatina. Pero, detrás destas consideracións, hai un feito moi simple: o carácter esotérico do poema protéxeo automaticamente. A noción romántica dun texto esotérico coma un documento que contén afirmacións que cambiarán o mundo e que, por esta razón, debe manterse a toda costa fóra do alcance do vulgo profano é unha idea simplista e inxenua. Ninguén recoñecería un texto deste tipo nin sabería qué facer con el, xa que o estilo de Empédocles,

⁷³Dicearco *ap.* Porph. *VP* 19; Xenófanes, DK 21 B7, Hdt. 2.123; Aristóteles, *De anima* 407b, 20-26.

deliberadamente escuro e oracular, xoga coa ambivalencia da linguaxe e tende á *ostranenie*, é dicir, á desautomatización dos seus receptores, pretendendo nestes unha revelación intuitiva a través de engimas. Lonxe de ser un estilo amparado na claridade dos filósofos que Aristóteles demanda, o xenio poético de Empédocles, cando usa *ex professo* unha linguaxe estraña ou enigmática, non o fai por gusto pola metáfora ou pola forma, senón porque está aludindo a algo moi concreto que o seu receptor debe captar de forma inmediata (GEMELLI,2005:389-90). Pois, tal e como o propio Empédocles afirma ao inicio do seu poema a Pausanias, para aqueles que están satisfeitos co seu propio coñecemento e a súa propia percepción do mundo, a doutrina esotérica que el lles ofrece non pode dárilles nada novo, xa que *non pode percibirse, oírse nin entenderse*⁷⁴.

III.I O papiro de Estrasburgo e a relación entre os dous poemas de Empédocles:

En 1904 un arqueólogo alemán mercou nun anticuario exipcio unha coroa de cobre armada sobre anacos de papiro, a cal fora atopada nun suposto xacemento funerario, aspecto que nos leva a asocialo co achádego do Papiro de Derveni (*vid.* capítulo seguinte) e, por definición, coas láminas órficas de ouro das que xa falamos suprepticamente. Devanditos anacos remataron no museo de Estrasburgo, onde permaneceron sen que ninguén se preocupara por eles até 1990, cando lle foi encomendado a Alain Martin que os estudase. Para a súa sorpresa, en 1992, descubriu entre os fragmentos achados un fragmento de Empédocles xa coñecido, para decatarse, á fin, de que todo o grupo de retallos procedía dunha parte dun volume de papiro, probablemente datado do S.I d.C., que contiña unha edición de Empédocles. Tratábase, por tanto, dun achádego sensacional, dunha inmensa novidade, por seren estas as primeiras pasaxes dun presocrático que nos chegan por transmisión directa, isto é, non citados por outro autor.

O texto que nos ofrece o papiro contén 63 versos, máis ou menos fragmentarios. Deles, dezasete éranos xa coñecidos e na súa gran maioría pertencentes a Περὶ Φύσεως. Agora ben, cáles son as novas aportacións do papiro? Pois, ao parecer, e tal e como defenden acerrimamente PRIMAVESI e MARTIN (1998), o Papiro de Estrasburgo acaba de ser a razón última para pór en conexión a doutrina física empedoclea coa súa demonoloxía, é dicir: cosmoloxía e escatoloxía, esas dúas correntes fundamentais na hermenéutica antiga que, unha vez máis, veñen a postularse coma unha falsa dicotomía ou coma non contrarias nunha época da historia, esa mesma época na que Empédocles viviu (BERNABÉ,2010:328).

O papiro ofreceu, por unha banda, unha gran novidade para a relación entre os dous poemas, pois aparece en catro lugares un 'nós' coma participante nos procesos físicos:

⁷⁴ EMPÉDOCLES,B2 D-K,vss.5-8.

a(i)6

Ἄλλ' ἔν μὲν Φιλότητι συνερχόμεθ' εἰς ἓνα κόσμον
mais por graza de Afrodita reunímonos nunha única orde.

a(ii)17

αὐθάδη μεσάτους τ' εἰσηρχόμεθ' ἔν μόνον εἶναι
e nos entrabamos nos lugares centrais para non ser máis que un.

c3

ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεθ' εἰς ἔν ἅπαντα
de tempo en tempo, por graza de Afrodita somos arrenxutados até formar un todo.

d8

ἔξικνούμεθα γάρ πολυβενθέα Δίνον, οἴω.
Coído que nos estamos a achegar ao profundo remuíño.

O terceiro caso (c3) correspóndese cun fragmento xa coñecido (B20) transmitido por Simplicio, no que non hai pegada dese 'nós' por ningures; os casos que forman parte do conxunto (a), aínda que novos, remiten a fórmulas moi reiteradas no poema, de feito, 'a Unión de tódolos seres no Un durante o dominio de Amor' é o seu *Leitmotiv* máis frecuente. Pero, ademais, o seu contexto é moi claro porque o conxunto (a) é a continuación do antigo fragmento B17: a descrición da alternancia entre as forzas de Amor e Discordia que rexe en Empédocles os procesos cósmicos.

Un 'nós' nese papel, o de ser parte dos entes que participan no ciclo cósmico, non se menciona nos fragmentos coñecidos pola tradición indirecta. Xurdiu, de seguido, a cuestión de quen era ese 'nós', a identificación desta primeira persoa de plural. O asunto é aínda máis interesante porque está inextricabelmente vencellado á existencia de dúas tradicións textuais, reflectidas, polo menos nalgún dos casos, nun participio neutro plural que o papiro ofrece coma lectura alternativa ao 'nós'⁷⁵. Como di LAKS (2002:136) a alternancia é en si mesma significativa, pois pode reflectir tradicións interpretativas diverxentes.

A segunda novidade é a presenza no conxunto (d) de dous versos que, tradicionalmente, foron asignados aos Καθάρμοι. Estamos a falar do fragmento B139 D-K que se coñecía a través de Porfirio (*De abstinentia*,2.31), quen o recolleu, case con toda seguridade, de Teofrasto, e este é o fragmento en cuestión e o contexto no que se citaba:

En efecto, aqueles aos que a súa sensibilidade os apartou do contacto con seres vivos doutra especie, teñen clara conciencia de que deben absterse dos seres da súa mesma especie. Porén, quizais o mellor sería, talvez, absterse de tódolos seres vivos. Mais como ninguén está libre, o máis seguro, de tal erro, as xeracións futuras deberán levar a cabo a angueira de reparar, mediante purificacións, as faltas anteriores cometidas en materia de alimentación. E esta enmendación levaríase a cabo se fixésemos coma Empédocles, pondo antes a maldade deplorábel da nosa acción diante dos ollos, deste xeito:

⁷⁵ συνερχόμενα por συνερχόμεθα: o participio, referido aos elementos, é tamén o que ofrece Simplicio en B20=papiro c3.

οἷ μοι ὄτ' οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεές ἦμαρ
πρὶν σζέτλι' ἔργα βοράς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι (B139)

Probe de min! Pois non me deu aniquilado o día aciago,
antes de ter eu sobre os beizos a idea de cometer o acto terríbel de devorar.

Este lamento polo consumo de carne intégrase en Porfirio na defensa do vexetarianismo, o cal é un tema central no discurso relixioso órfico e nos Καθάρμοι de Empédocles. Na versión deste último, esta devandita prohibición encádrase no relato do que adoita chamarse 'o ciclo do δαίμων', coñecido, principalmente, polo fragmento B115:

ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν φήφισμα παλαιόν,
αἰδιδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις.
Εὐτέ τις ἀμπλακίησι **φόνοι**⁷⁶ φίλα γυῖα μῆνηι
ὅς καί ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση,
δαίμονες οἴτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρὶς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φύομενον παντοια διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
Αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἔς χθονός οὐδας ἀπέπτυσσε, γαῖα δ' ἔς ἀγῶγας
ἡελίου φαέθοντος, ὃ δ' αἰθερός ἔμβαλε δίναις.
Ἄλλος δ' ἔξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δέ πάντες.
Τῶν καὶ ἐγὼ νυν εἶμι, φυγῶς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νεῖκει μαινομένωι πίσυρος.

Hai un oráculo da Necesidade, antigo decreto dos Deuses,
eterno, selado por grandes xuramentos,
que di que se alguén ao ter corrompido os seus propios membros con sangue,
trabucándose e xurando así en falso,
-falo dos 'démones' aos cales lles tocou en sorte unha vida inmortal-
ha de andar errante, durante tres mil anos, lonxe dos iniciados,
na feitura de múltiples formas mortais a través do tempo,
sufrindo os cambios nos arduos camiños da vida,
pois a forza do éter arrebola os démones cara ó mar,
e o mar cara a terra de novo, e esta, á súa, vez,
cara os fulgores do resplandecente sol,
mais este precipítaos cara ós remuíños do éter.
Por tódolos elementos pasa, mais todos o repudian.
Pois tamén eu son un deles,
Un fuxido e desterrado dos deuses,
ao ter posto a miña confianza na tolemia da discordia.

Tal e como adoita parafrasearse por antigos e modernos, Empédocles ensinaba que os δαίμονες , como castigo por unha falta (non clara, pero ligada ao perxuro), foran expulsados do dominio dos deuses benaventurados e obrigados a encarnárense nunha secuencia de seres mortais, plantas, animais e humanos. Logo de se purificaren, os δαίμονες poden voltar ao seu lugar orixinario. Un

⁷⁶ Trátase dunha lectura arduamente discutida polos estudosos, ao termos un φόβοι que sen dúbida len os manuscritos fronte a un φόνοι, que se acomodaría mellor a unha máis sinxela tradución na que todo cadraría, aparentemente, substituíndo μιν por μῆνηι, obtendo así a tradución 'ao ter corrompido os seus membros con sangue, con crime'. Malia os desexos de querer cadrar isto á forza, hai indicios abondos para lermos nese φόβοι non o clásico significado de medo ou de arrepió, senón o sentido arcaico que aparece en Homero, tendo pois que ler aquí φόβοι coma un dativo comitativo ou ben coma un dativo locativo cun matiz temporal 'no curso da fuxida' (PICOT,2007:48).

δαίμων encarnado coma humano pode renacer baixo a forma dun animal; cabe entón a posibilidade de que o animal do sacrificio sexa, en realidade, o δαίμων dun humano anterior, incluso dun parente do que o sacrifica, como ben se pode apreciar no fragmento B137:

μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἰόν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος οἱ δέ πορεύνται
λισσόμενον θύοντες.

Ergue o pai ao fillo querido, coa súa forma cambiada,
e dispónse, suplicante, a degolalo, o moi infeliz.
Namentres o resto sacrifica igualmente, aínda que lles implora.

Sobre esa premisa condena, pois, Empédocles o sacrificio de animais, e o consumo de carne que vai vencellado ao mesmo na Antigüidade.

Voltando ao papiro, o salao por 'devorar' carne de B139, coa variante de χήλαις 'gadoupas' fronte a χείλεσσι 'beizos', -facendo así unha asimilación máis dramática do ser carnívoro coas propias Harpías, está tamén presente-:

Οἷμοι ὅτ<ι> οὐ πρόσθεν με διώλ[εσε νη]λεές ἦμαρ,
πρὶν] χηλαῖς σχέτλι' ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι (d 5-6)

Probe de min, por non me ter aniquilado antes
de que eu chegase a pensar en cometer accións terribles coas miñas gadoupas!

interrompe o relato, para a nosa sorpresa, a descrición dos ciclos cósmicos e das fases zoogónicas dentro deles, lembrando así os versos d1-2 ao fragmento B61 que xa coñecemos pola *Física*. O salao vai seguido doutra aparición na *Física* dun axente en primeira persoa de plural en d7-8:

[νῦν δ]ὲ μάτη[ν ἐν] τῷδε νοτ[ῶ κατέδ]ευσα παρειὰς
ἐξικ[ν]οῦμεθα γὰρ πολυβένθ[έα Δῖνον?], ὄϊω, (d 7-8)

pero agora inutilmente inundei as miñas fazulas nesta treboada;
pois estamos a nos achegar, segundo penso, ao (Remuíño?) realmente profundo

Sexa ou non o mesmo fragmento, xa que algúns autores defenden que Empédocles está autocitándose e, porén, o testemuño do papiro non nos obrigaría a trasladar B139 ao poema *Περὶ φύσεως*, a secuencia é, sen dúbida, algo novidoso. Primeiramente, porque esa exclamación de arrepío polo consumo de animais e o seu contexto 'físico' constitúe unha proba fidedigna de que a prohibición do sacrificio animal estaba firmemente ancorada na teoría física. En segundo lugar, o papiro pon ante os nosos ollos un escenario no que esas criaturas que sofren as desventuras durante o ciclo cósmico teñen unha semellanza notábel cos δαίμονες ou deuses caídos, que son os protagonistas dos *Καθάρμοι*. Como ben se ve no fragmento B115 máis arriba citado, o propio salao dos δαίμονες a través das reencarnacións ás que se ven forzados está expresado en termos de paso a través dos catro elementos e de expulsión e rexeitamento polos mesmos.

Unha parte da crítica, incluíndo nela aos editores do papiro, asumiu que había identidade entre

os actores dos dous ciclos, o das reencarnacións e o do ciclo cósmico; iso significaba, daquela, identificar as primeiras persoas de plural tan novidasas do papiro cos δαίμονες das *Purificaci3ns*.

O lector de Empédocles estaba acostumado, até o dagora, a unha física libre de demonoloxía, posto que todo o referido aos δαίμονες fora editado sempre coma parte dos Καθάρμοι (un criterio de distribución que se iniciou na edición de STEIN de 1852), aínda tendo que admitir que, polo menos, un fragmento da *Física* (B59) falaba dos 'elementos' en termos de δαίμονες.

Ao p3r o papiro en d3bida a validez dese criterio, os editores do novo texto, MARTIN e PRIMAVESI (1998), propuxeron o traslado de B115, o principal fragmento demonolóxico, á *Física*, en concreto, á súa parte inicial. Chegados a este punto é relevante sinalar que outra aportación importante do papiro, grazas a unha marca que sinala na marxe a liña 300, foinos permitido saber que a narrativa cósmica se iniciaba no verso 247 do poema físico. Ao parecer agora implícita a historia da caída das divindades nesas primeiras persoas de plural do relato cósmico, pensaron, pois, que era esa mesma historia a que fora contada no proemio do poema⁷⁷.

Foi pois a partir da descuberta do papiro e das súas novidades e aportacións cando os estudosos intensificaron os seus intentos por atoparen fórmulas para faceren coincidir nun só sistema (aínda que con dúas linguaxes) o chamado 'ciclo do δαίμων' e o denominado 'ciclo cósmico', véxase pois o caso de PRIMAVESI (2009). Era esta unha operación que xa fora realizada con naturalidade polos medio e neoplatónicos, -o denominado sincretismo entre ética e física-, aínda que os modernos os seguían na finalidade da súa angueira, mais non no contido concreto da interpretación, que se consideraba anacrónica para Empédocles (PRIMAVESI,2008:251). Nembargantes, e aínda a pesar da nova interacción dos poemas que suxire o papiro, outros autores recalcan que segue a ser imposible facer casar, dende unha óptica puramente lóxica e formal, os datos dos dous poemas.

Como xa viñamos advertindo a xeito de baixo continuo, hai unha indubidábel compoñente mística que é central neste tipo de poesía filos3fica e nas fins que persegue que choca co intento de reducir toda esta historia a un sistema onde quede eliminada toda incoherencia. GEMELLI MARCIANO (2001) argumenta, amplamente, sobre o err3neo desta pretensión de querer atopar coherencia a toda costa nun texto cuxa finalidade caracteriza deste xeito (p.221):

un preciso intento del testo esoterico é propio quello di creare difficoltà e confusione per costringere l'allievo ad acuire le sue capacità di comprensione e per rimanere impenetrabile agli eventuali lettori profani. Il fatto che pi3 di duemila anni di interpretazioni non siano riusciti a fare chiarezza su quasi nessuno dei punti fondamentali del poema dimostra che questo era appunto il suo carattere peculiare.

Unha vez temos clara a necesidade de afrontar o texto de Empédocles coma unha obra baseada nas

⁷⁷ Esta colocación de B115 xa fora antano defendida por alg3ns estudosos coma SEDLEY (1998) ao comparar o proemio de *De rerum Natura* de Lucrecio con este fragmento en cuestión de Empédocles.

técnicas do enigma e da iniciación esotérica, podemos, á fin, enlazar esta análise co documento máis importante, quizais, para atopar sentido á combinación de contidos e estratexias lingüísticas e discursivas de Empédocles, e que non é a obra doutros presocráticos, senón o Papiro de Derveni, un produto da hermenéutica antiga, onde relixión, filosofía e poesía son códigos que funcionan de forma unitaria.

IV. O Papiro de Derveni

*Trabúcase a xente ao dicir que Orfeo non compuxo en verso un himno que expresa palabras sandadoras e lexítimas, pois levou a cabo co poema unha acción relixiosa(...) e é que **a poesía é algo estraño**, e coma unha adiviña para o común dos mortais. Pero Orfeo non quería facer adiviñas para confundir, senón dicir grandes verdades por medio de adiviñas. É máis, pronuncia un discurso sagrado en toda a súa extensión, só lícito para aqueles **iniciados**, non para os profanos*

DERVENI, columna VII

Existe, como dixemos, outro documento capital na historia da Hermenéutica que contribuíu, indubidabelmente, a arrebolan luz a todo este entramado que a relixión e literatura na Antigüidade atinxe. Á súa vez, a análise deste documento permite aclarar a propia figura de Empédocles, aínda que máis xusto sería dicir que entrámbolos son aclarados un á luz do outro. Este documento foi bautizado co nome de Papiro de Derveni, un rolo de papiro achado no ano 1962 en Derveni, unha pequena localidade próxima a Tesalónica, nunha tumba entre os restos de combustión dun defunto. Seguramente o seu propietario quixo ser soterrado con el, porque lle atribuíu certo poder de talismán no seu tránsito cara o outro mundo, mais o azar impediu que o rolo de papiro fose totalmente consumido polas chamas. E foi curiosamente o feito de estar medio queimado o que posibilitou que tivese chegado até nós, xa que, de non ter sido así, a humidade teríao destruído fai xa moitos séculos. O lume respectou as primeiras dez ou doce liñas de vinteseis columnas, xa que o rolo queimouse por unha punta. Ignórase cantas liñas máis tiña cada columna, mais o que si se sabe é a datación, que abrangue, aproximadamente, os anos 340 e 320 a.C., o que o converte nun dos máis antigos papiros gregos e no primeiro texto conservado con pretensións esexéticas.

No que ao contido respecta, estamos a falar de dous textos: un vello poema teogónico atribuído a Orfeo no que se narra unha teogonía órfica e, por outra banda, un comentario de natureza moi peculiar dese mesmo poema. O autor, pese a que emprega unha terminoloxía esexética moi refinada tendo presente a antigüidade do documento, non aborda o texto dende o que nós poderíamos entender coma unha perspectiva filolóxica ou literaria. A súa intención é explicar o 'verdadero' sentido que teñen os versos de Orfeo, xa que el teríalles conferido ás súas palabras un sentido pretenciosamente oculto e alegórico, só accesíbel para os iniciados. De feito, unha das marcas textuais que nos permiten concluír isto é a mención á fórmula de inclusión e exclusión nos misterios órficos: $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\varsigma \delta\epsilon \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\epsilon\sigma\theta\epsilon, \beta\acute{\epsilon}\beta\eta\lambda\omicron\iota$, 'que pechen as portas os profanos', é dicir, os non iniciados nos misterios órficos.

Para explicar este 'verdadero sentido' dos versos citados, o comentarista emprega argumentos filosóficos ou pseudofilosóficos, xa que neles amosa influxos claros de Anaxágoras, Heráclito, os atomistas e Dióxenes de Apolonia (BERNABÉ,2010:342). En cambio, parece ignorar completamente a Platón, circunstancias que levaron a datar o seu texto c.a. 400 a.C. Falamos, pois, de tres datas: a primeira, a do poema órfico citado, arredor do 500 a.C.; a segunda, a do comentario, que situamos arredor do 400 a.C. e a terceira, a da copia do texto que nos foi transmitido, isto é, o soporte do papiro, que datamos entre o 340 e 320 a.C. O comentarista, pola súa formación e polo seu xeito de expresarse, está moi achegado aos primeiros presocráticos, aínda que é moi complexo determinar se se trata dalgún dos autores dos que temos nova. Téñense feito propostas e disquisicións varias sobre o suposto autor ao que se lle atribúe este comentario, mais se ben a determinación da identidade do comentarista é unha angueira case que imposíbel, o que si sabemos é que representa unha liña de traballo aínda activa en época de Platón, como podemos advertir en diversos diálogos, sobre todo no *Crátilo* e no *Eutifrón* (BERNABÉ,2010:343).

O autor é, ademais, un *homo religiosus*, un crente órfico que se erixe en categoría de profeta e espallador das verbas do mestre e do poeta divino Orfeo⁷⁸. Unha das aportacións básicas do coloquio de Princeton editado por A. LAKS e G.W. MOST (1997), é ter demostrado que **a alegoría física está no texto ao servizo dun discurso que é fundamentalmente relixioso** e iniciático, aínda cando a formación do comentarista faga que este opte máis por un corte filosófico e etimolóxico. A aclaración parcial deste problema é un paso a favor de desbotar o anacronismo que a fundamenta, xa que, no que vimos debullando dentro do contexto da poesía empedoclea e da poesía antiga de carácter iniciático, esta división entre físisca e escatoloxía na Antigüidade non existe coma tal, de feito ámbalas dúas son as correntes máis importantes que operan no marco da Hermenéutica Antiga.

Ao que contribúe este documento é a afirmar, por unha banda, o perogrullo xa obviado de que, **no ámbito da eséxese, literatura e relixión están ineluctablemente unidas**, o cal é un dos piares fundamentais á hora de falarmos de Hermenéutica e de entender a determinado tipo de poetas, como é o caso do autor de Derveni e de Empédocles, no seu propio contexto. Doutra banda, a contribución que xa foi engadida no que respecta ás fronteiras entre física e relixión ou, noutras palabras, entre cosmogonía e escatoloxía, merece unha aclaración algo máis pormenorizada, aínda que non definitiva, pois nos capítulos seguintes tentarase dar unha resposta máis sólida no que ao ámbito da poesía empedoclea respecta. Xunto coa intrínseca unión entre literatura e relixión no

⁷⁸ Do mesmo xeito que Empédocles, o autor de Derveni aspira a levar unha vida de estudo e meditación e a convencer aos seus receptores para levaren unha vida semellante predicando co exemplo, características propias dunha **relixión intelectual**, conxugando *mysterium* e *studium*. En vocablos gregos, sería traducido como a conxunción de δρώμενα e λεγόμενα, e dicir, a preocupación de practicar o rito pero sen esquecer a reflexión sobre o mesmo, ou sexa, o seu estudo, o seu razoamento (BIERL,2014:189).

ámbito da esexese antiga, cómpre ter tamén moi en conta esa aportación recollida por LAKS e MOST (1997) xa que, como vimos, o comentarista para levar a cabo a súa esexese alude tanto aos presupostos da escatoloxía coma ós da física, as dúas grandes correntes da Hermenéutica antiga, en principio entendidas coma dicotómicas, que resultan ser en realidade dúas caras da mesma moeda, o que nos leva a romper a barreira entrámbalas dúas posturas e a pensar nesa 'antiga liorta' entre filósofos e poetas, referida no seu día por Platón⁷⁹, que ao noso comentarista parece non importarlle moito ou, mais ben, deberíamos dicir que nesta época poesía e filosofía non son entendidas a unha sen a outra, nin a filosofía atopara por aquel entón un medio de expresión canonizado.

Moi ao contrario, o autor conxuga métodos estritamente filosóficos con outros estritamente lingüísticos ou poéticos, o que nos leva a concluír, de novo, que este documento representa un momento crucial na historia intelectual. Marca, por unha banda, a transición entre mito e relixión -representado aquí polo movemento órfico- e, por outra banda, entre a ciencia e a filosofía -representada polo pensamento presocrático-. No que a isto respecta, Empédocles non foi convenientemente interpretado até que o estudo da súa persoa e da súa obra non comezou a ser abordado co rigor que merece, ao ser el mesmo obxecto das mesmas proxeccións anacrónicas, no que respecta tanto ás súas ideas coma ao medio de expresión das mesmas, e á suposta incoherencia entrámbalas.

É pois neste apartado no que cómpre facer unha semblanza que se preste a recoller algo mellor as analoxías entre o autor de Derveni e Empédocles, no que respecta ás súas facetas como esexetas e á súa concepción da linguaxe. Os *exegetai* na Antigüidade eran asistentes ou consultores relixiosos aos cales a xente acodía en caso de dúbida. Eles tiñan autoridade abonda para cuestionar e interpretar as leis sagradas e para dar consellos ou opinións sobre as actividades cultuais, coma os sacrificios e as purificacións rituais (BETEGH,2004:359). O esexeta está dotado dunha sabedoría especial, pouco común, e só fala para os iniciados -non para os βέβηλοι-, é dicir, só para aqueles integrados e coñecedores dun determinado culto. Asemade, a posesión desta sabedoría é resaltada a través de varios tópicos, tal e como se apreza no autor de Derveni, Heráclito, Empédocles e nos Presocráticos en xeral, xa que o autor de Derveni resalta a prominencia da súa sabedoría específica perante a ignorancia que asolaga á maioría, privada deste saber (BETEGH,2004:360).

Ora ben, esta sabedoría pode chegar a acadarse, mais isto esixe un gran esforzo na aprendizaxe. Esta cuestión do *ιερός λόγος* ou texto canónico divino órfico que estamos a encetar, e sobre a que iremos afondando sobre a marcha, é crucial neste apartado, xa que, presisamente, este *ιερός λόγος* debe ser interpretado coma a palabra divina e sagrada dun oráculo, un oráculo cuxas profecías son

⁷⁹ παλαιά μὲν τις διαφορά φιλοσόφῳι τε καὶ ποιητικῆι -existe unha antiga liorta entre a filosofía e a poesía- (Pl.R.607b).

intencionadamente enigmáticas e cun carácter velado intrínseco. Trátase de **enigmas que conteñen grandes verdades e revelacións sobre o κόσμος**, sobre como este foi creado, cales son os seus compoñentes ou principios rectores, cal é a verdadeira natureza da divindade e cal é o destino das almas no entramado do κόσμος e despois del (BETEGH,2004:364). Mais estas verdades ou revelacións non son evidentes nin están ao alcance de tódolos seres, senón que permanecen ocultas: son ὑπονόιαι, referencias veladas que, ao seren percibidas coma verdades complexas e ocultas, así mesmo son expresadas, nunha linguaxe consonte á súa natureza: enigmática. Estas son, pois, as verdades que subxacen ao cosmos, as grandes verdades que Orfeo encriptou en **adiviñas** ou *riddles* na súa *Teogonía* (BIERL,2014:190), aos cales, se somos quen de lles dar unha correcta interpretación, seremos quen de entender as prístinas verdades neles agochados. Éste é, por antonomasia, **o esquema de interpretación propio dos oráculos**.

Sabemos da gran popularidade dos oráculos no mundo grego polas numerosas anécdotas transmitidas por autores coma Heródoto. Unha das máis famosas é o caso do oráculo que tivo lugar cando Xerxes estaba invadindo Grecia⁸⁰, o cal comezaba referíndose a Salamina coma divina, en troques de a describir coma funesta, engadindo que ía dar morte aos fillos das mulleres, o cal deu lugar a confusión, aproveitando a natureza ambigua e ambivalente da linguaxe. Nestes exemplos aprézase como o exercicio do desciframento de oráculos era unha práctica común no mundo grego, os cales só eran consultados cando unha situación de especial perigo asoballaba aos seus cidadáns e estes non eran quen de a resolveren por si mesmos (BETEGH,2004:365). No que respecta aos parangóns pertinentes ante o exposto para coa figura de Empédocles, deben ser tidos en conta varios aspectos: a figura de Empédocles, ao emerxer dos seus propios poemas e relatos transmitidos pola Antigüidade, amosa trazos comunmente asociados coas actividades dos Ὀρφεοτελεσται, ou cregos espalladores da doutrina órfica (RIEDWEG,1995:39-40 *ap.*BETEGH,2004:370), pero, asemade, coa propia figura de Orfeo: un poeta que canta sobre os deuses e o mundo, que, máis que mortal, ten un *status* de deus -cuxa voz ten propiedades máxicas (BETEGH,2004:370;WRIGHT:1981)-; é capaz de curar enfermidades, é μάντις e ιατρομάντις, propagador de ritos telésticos e catárquicos, vexetariano que condena o derramamento de sangue, capaz de traer de volta do Hades unha alma roubada (*vid.n.37*), e é tamén capaz de lle transmitir todas estas ensinanzas ao seu mellor discípulo (BETEGH,2004:371).

Nembargantes, estes trazos non están só asociados coa figura de Orfeo, senón tamén con outros personaxes cubertos dunha auréola mítica como Epiménides, Pitágoras ou Museo (*vid.cap.II.II*). Ámbolos dous autores amosan especial interese polo destino das almas, encauzando o seu relato cara o κόσμος, cara os dominios da φύσις (BETEGH,2004:372). Ora ben, a diferenza máis

⁸⁰ Heródoto, 7.140-45.

salientábel estriba en que, namentres o autor de Derveni é un προφητής da doutrina sagrada, **Empédocles** aspira ao *status* da divindade en si mesma: **reclama a autoridade do propio Orfeo para si** (BETEGH,2004:372). É pois, neste sentido, no que podemos afirmar que Empédocles dá un paso máis alá en comparanza co autor de Derveni. Porén, ante o dito, non debemos pasar por alto algunhas aclaracións requeridas e pertinentes á propia φύσις e á súa relación coa lingua poética.

IV.I. A lingua sagrada e o coñecemento divino:

Tendo, pois, en conta o anteriormente exposto xunto coas aportacións do achádego papiráceo de Estrasburgo, é mester seguir afondando en como ligar física e escatoloxía, cuxas barreiras sabemos son difusas e case que inexistentes ao falarmos de Hermenéutica antiga, posto que non estamos ante un problema illado que debamos analizar soamente en Empédocles, senón que se trata dunha problemática subxacente a todo o marco místico literario antigo. Non obstante, si que se poden esclarecer certos puntos tomando como obxecto de análise xa non só o marco ritual, senón tamén o propio concepto da linguaxe neste tipo de poesía. E para entender, pois, como isto opera en Empédocles, debemos seguir facendo mención a ese discurso sagrado ou ιερός λόγος, que é a lingua de Orfeo e tamén a do agrixentino, o cal non só aspira a ser divino, senón tamén a coñecer a divindade en si mesma e a rescatar o que denominaremos 'lingua das orixes', aspiración moi conscientemente empregada por Empédocles para artellar a construción da súa propia divindade.

Tal e como se foi precisando ao longo do presente traballo, o concepto de ciencia natural é un concepto que permanece esfarelado e ecléctico no marco da poesía presocrática. No canto de procurar unha mera ἀλληγορέσις na súa poesía, empregando unha linguaxe escura e inaccesíbel, a pretensión final destes poetas-filósofos vai alén diso. Tanto Heráclito coma Parménides e Empédocles están a falar en adiviñas, en enigmas poéticos, o cal converte o rexistro destes autores nalgo tan complexo de entender. E o que é máis importante, estes filósofos non empregan a poesía ou a natureza coma un artefacto ou envoltorio cunha pretensión meramente científica, senón que **a natureza en si mesma é parte do discurso místico e escatolóxico**, o cal, como xa foi abondo advertido, opera neste marco poético.

En que consiste, pois, esta lingua sagrada? Pois é, nin máis nin menos, que a lingua dos deuses, a lingua dos profetas que coñecen a divindade coma Orfeo e Empédocles, a das orixes, a da condición divina, **a lingua máis alta non suxeita á θεσις ou convención imposta, senón á φύσις, na que se expresan os significados verdadeiros** (BETEGH,2004.370-372). Un dos problemas máis grandes á hora de abordarmos correctamente o estudo desta lingua, é o filtro de certos filósofos xa definidos coma tais -pois o seu medio de expresión estaba xa daquela definido,

sistematizado e canonizado- como Aristóteles, porque para el esta lingua de *innuendos*, σύμβολα e adiviñas contradí o principio de claridade instrínseco a aqueles que desempeñan o exercicio da filosofía, do λόγος, tal e como el mesmo afirma en *Meteorologica* 357a24-23, atacando o estilo metafórico e oracular -aquele estilo cuxos trazos distintivos son ἀνίσσασθαι e os ἀμφίβολα-, propio dos poetas, non é axeitado para aqueles que πρὸς δε τὸ γνῶναι τὴν φύσιν. Incide, de novo, Aristóteles na *Retórica* en que, para falar correctamente coma filósofo, non se deben usar 'palabras ambiguas':

O terceiro requisito (para falar correctamente) é non usar palabras ambiguas, de non ser que se pretenda o contrario, que é o que se fai cando non se ten nada que dicir e se finxe dicir algo. A xente desa clase obra de tal xeito na súa poesía como fai Empédocles, pois ese uso que fai a oito dos circunloquios desacouga aos seus oíntes, quen experimentan o que a xente do común cos adiviños (*Retórica*, 1407^a32 ss).

Así e todo, o xenio de Empédocles non deixa indiferente a Aristóteles, quen tamén recoñece a súa mestría coma poeta, aínda que insistindo en que o seu estilo non é o axeitado para posibilitar o coñecemento da natureza:

Do mesmo xeito que tamén é chocalleiro se alguén di que o mar é 'a suor da terra', e pensa que dixo algo claro, coma Empédocles, pois para unha obra poética quizais falou con competencia (pois a metáfora é propia da poesía), pero non para o coñecemento da natureza (*Meteorol.* 357a 24-8).

Consonte ó dito, unha vez queda claro que a imbricación da escatoloxía ten que ver coa propia estrutura da obra Empédoclea así como coa natureza das súas ideas, tal e como xa amosou, en parte, o papiro de Estrasburgo, e así como unha vez temos comprendido que a fronteira entre física e escatoloxía na Antigüidade é vaga, xa non só tendo en conta o marco ritual, senón tamén a propia concepción da linguaxe de Empédocles -a cal fomos analizando ao abeiro da lingua de Orfeo-, debemos comprender tamén como funciona este sistema alusivo de apropiación de textos divinos ou textos base. En definitiva, noutras palabras, debemos esclarecer como funciona o sistema alegórico neste marco poético.

IV.II. O *sparagmós* literario ou apropiación do texto base:

Díxose que a finalidade desta lingua que chamamos divina, dotada de típicos trazos oraculares procedente dun substrato indoeuropeo moi antigo (WILLI,2008:221), é aspirar ao coñecemento da divindade. Tanto para Empédocles como para o autor de Derveni o problema fundamental da comunicación e do coñecemento parece ter a súa raigame no uso errado que os humanos fan da linguaxe cando lles dan nomes ás cousas ou ás realidades, problemática sistematicamente abordada por vez primeira no *Crátilo* de Platón. Mais se aspiramos a acadar un estadio de lingua notoriamente máis elevado, **unha lingua superior máis achegada á lingua das orixes**, poderase acadar o coñecemento superior ou divino que a lingua das orixes mantén fechado. Isto **é parte da**

iniciación nos misterios dos cultos coma os órficos, en cuxos círculos **os iniciados eran dirixidos a través de ἱεροὶ λόγοι, συνθήματα e σύμβολα cara a cognición divina** (BIERL,2007:124) -na propia formula dos βέβηλοι vemos a inclusión e exclusión nestes-. É dicir, a esexese de textos e o desciframento de adiviñas era unha parte importantísima nestes cultos, xa non unha parte calquera, senón **o garante para poder acadar a salvación na outra vida**, despois da morte. Isto non debe ser entendido coma algo baladí, xa que pode darnos unha clave determinante para poder comprender por que o papiro foi achado na tumba dun defunto, coma se fose o seu único garante para guialo no outro mundo⁸¹.

Namentres que os pensamentos dos homes fluctúan e erran ao nomear a realidade, os deuses mailas autoridades divinas coma Orfeo (e, como non, coma Empédocles) posúen a 'lingua verdadeira', a lingua pertencente ao ámbito de θήμις, a orde divina (BIERL,2014:191). Noutras palabras, e como xa precisamos nos apartados precedentes, as significacións e os nomes que os homes outorgan á realidade que os rodea son soamente θεσις ou νόμος, é dicir, pura convención, mentres que as palabras divinas que designan as verdades son pura φύσις (BIERL,2014:190;BETEGH,2004:370-372).

Agora, o obxectivo que nos ocupa é analizar, subrepticamente, como se artella o método alegórico que opera neste tipo de textos e cales son as súas implicacións relixiosas e ideolóxicas. Dixemos que nas palabras divinas áchase o coñecemento da divindade, pero para chegar a ela hai que pasar a proba de descifralas, pois non son palabras claras, senón enigmáticas, é dicir non están circunscritas á poética da claridade, senón á **poética do enigma** (STRUCK:2004). O que nos cómpre responder agora é cal e como é o proceso de encriptación destas palabras do texto base, o cal consiste no desciframento dun texto enigmático base, logo de atopar nel o seu significado verdadeiro e orixinario, para despois encriptalo en novos enigmas mediante alusións que só os receptores ideais e verdadeiramente 'iniciados' na materia serán quen de captalos.

Este método de aludir a un texto canónico base ten que ver coa concepción que o propio poeta ten de si mesmo coma último elo da cadea **dunha sabedoría prístina e antiquísima, máis verdadeira, pero corrompida pola linguaxe dos homes**, e vese a si mesmo na obriga de transmitila criticando o modelo, imitándoo e transcendéndoo. Ao ser a palabra poética concibida coma unha palabra sagrada ou ἱερός λόγος, accesíbel só a partir do coñecemento da divindade, a súa interpretación e a súa explicación non poden facerse en palabras mundanas. Vimos que Empédocles

⁸¹ Téñase presente este factor como algo neuráxico no que ao orfismo se refire, pois as Láminas órficas de ouro, que no seu momento mencionamos, foron achadas nas tumbas dos defuntos, xa que funcionaban coma salvocondutos que guiarían aos mortos no outro mundo, dándolles unha serie de instrucións para se poderen reunir con Perséfone e co resto de iniciados, do tipo 'cando as moradas infernais arrives, non bebas da lagoa, senón da fonte de Memoria', 'cando che pregunten os gardiáns dilles que ti es Asterio, fillo da terra e do ceo estrelado'.

se eleva a si mesmo ata a mesma figura de Orfeo e que, do mesmo xeito que Orfeo guiou a expedición dos Argonautas polo ancho Ponto de cor viño cos seus cantos, así Empédocles coas súas palabras divinas e sandadoras era quen de guiar á xente polo bo camiño, se nelas crían e por elas se guiaban.

Porén , o sistema hermenéutico que opera neste tipo de tradición poética é o que autores como BIERL denominaron *two-tier riddling* ou *riddles over riddles*, e que **consiste en despezar o texto base mediante un $\sigma\pi\alpha\rho\alpha\gamma\mu\acute{o}\varsigma$ literario, esgazándoo, descontextualizándoo do seu sentido orixinario**, descifrando os enigmas nel presentes e volvéndoo a encriptar con novos enigmas nouro texto que aspire a revelar, coma o texto base, 'grandes verdades a través de enigmas' (DERVENI,co.VII). Doutra banda, **o que convén resaltar é que este método non é ningún fenómeno marxinal, *per contra*, trátase dunha corrente esexética moi poderosa**. Dela deriva, a todas luces, a creación como disciplina autónoma da propia Hermenéutica que os antigos atribúen, na súa primeira manifestación, a **Theagenes de Rhegium** (s.VI s.C.), **o primeiro en ler a Homero alegoricamente**. Xa, pois, en época clásica, un factor importantísimo que nos permite ser conscientes do alcance que esta corrente tiña é o propio afán que autores coma Heródoto ou Platón facían por separar o órfico de Homero ou Hesíodo, ou, incluso, a deconstrución platónica dos métodos hermenéuticos, especialmente no *Crátilo* (GARCÍA LÓPEZ,2011:3,n.16).

IV.III A lingua das orixes:

'Early names are still with us but usually
in a corrupted form'
D.SEDLEY, *Plato's Cratylus* (2003)

Este é un tema poetolóxico, e non de pouca entidade, na Antigüidade en xeral e nas liortas literarias e eruditas alexandrinas en particular. Sobre a cuestión da lingua das orixes pivota unha das dúas grandes **correntes** da crítica literaria antiga, **aquela que se achega á poesía do pasado co obxectivo de atopar as pegadas dunha sabedoría dos tempos remotos da humanidade**, xa que se cre na existencia desa sabedoría porque se cre, á súa vez, nunha lingua primordial que era capaz, por si mesma, de revelar a esencia das cousas, a pura φύσις que o ιερός λόγος agocha. STRUCK (2004) bautizou esta corrente co nome de 'poética do enigma' en oposición á 'poética da claridade', a cal define moito mellor este fenómeno poético que as etiquetas tradicionais de 'alegoristas' e 'antialegoristas'. En calquera caso, forma parte desta poética calquera texto que, como é o caso de Empédocles e do autor de Derveni, plantexe a relación entre lingua orixinaria e lingua poética, aínda que non todos os textos deste tipo parten dunha mesma concepción sobre a natureza desta

lingua⁸² primitiva (GARCÍA LÓPEZ,2011:296).

Dentro desta concepción da linguaxe, na que **se aspira a atopar nos versos dos poetas os vestixios dunha sabedoría primixenia corrompida pola lingua dos humanos** e o furacán dos séculos, existe, pois, unha tendencia inherente a **asociar o máis antigo co máis verdadeiro**, por estar así máis achegado á lingua das orixes. No marco do panhelenismo grego non hai discrepancias sobre quen ostenta ese título de poeta prístino, mais si hai outras voces que alegan outros nomes que deben ser tidos en conta, o cal ten unha correspondencia directa con como se concibe a lingua, con que tipo de esexese se traballa, para quen se escribe e dende que óptica: se dende unha óptica acorde coa relixión oficial, ou ben dende unha óptica 'marxinal' ou, en todo caso, non oficial. Segundo certas fontes como a de Sexto Empírico 1.202-206:

A poesía de Homero é o texto máis antigo e recoñecido coma válido, pois non chegou até os gregos ningún poema máis antigo que os versos daquel. Por tanto, conversaremos seguindo o uso de Homero. Sen embargo, hai quen di que Homero non é o poeta máis antigo, senón Lino, Orfeo, Museo e unha longa de ristra de nomes.

Así pois, é Homero o poeta máis antigo coñecido ou, polo menos, o máis antigo conservado, por tanto tamén lexitimado historicamente ao ser tomado como base para o ἑλληνισμός. Non é o ἑλληνισμός, dende logo, o trazo distintivo da poesía empedoclea nin o da súa(s) Musa(s), como se verá.

Antes de seguir afondando na óptica dende a que escribe o agrixentino, unha vez que o tema que estamos a encetar é o que atinxe á lingua primixenia, non debe ser pasada por alto unha obra capital que trata directamente o asunto que nos ocupa, e que foi anteriormente aludida. Esta obra é o diálogo platónico do *Crátilo*, cuxo tema central é a discusión sobre se a lingua xorde por natureza (φύσει) ou ben por imposición (θέσει), o que en terminoloxía moderna viría a resumirse no binomio natureza *versus* convención. No *Crátilo* a postura que se critica é a de Hermóxenes, convencionalista, aquela postura que defende que o código lingüístico dunha comunidade xorde por pacto ou por convención, a cal se pon en contraste -e é duramente criticada- coa de Sócrates e o propio Crátilo:

HERMÓXENES: Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada un dos seres ten o nome exacto por natureza, non que este sexa o nome que algúns impoñen chegando a un acordo para nomear e asignándolle unha fracción da súa propia lingua, senón que gregos e bárbaros teñen a mesma exactitude nos seus nomes (383-384c).

É dicir, a postura que aquí se pon de relevancia é que un νομοθέτης ou, o que é o mesmo, un

⁸² Unha das discrepancias fundamentais era se a lingua naceu ou non coma forma de comunicación enigmática. Este é un criterio bastante esfarelado na discusión actual, debido, en parte, a que o groso da bibliografía se concentra nos estoicos. Diríase que a aparición da etimoloxía e alegoría estoicas trouxo consigo a desaparición dos promotores tradicionais desa visión da poesía, os órficos e pitagóricos ou, coa designación máis xeral, místicos (GARCÍA LÓPEZ,2011:297).

lexislador de nomes, lle asigna un concepto a unha realidade acorde coa natureza primordial desta, precisamente porque este νομοθέτης participa do coñecemento da divindade, da lingua sagrada, e é quen de nomear as cousas acorde á φύσις, que por si soa se revela. Tendo isto en conta, Empédocles é un νομοθέτης que compón acorde coa divindade, coa φύσις, non coa θέσις. A relevancia do *Crátilo* é tal nesta disciplina que certos estudiosos coma SEDLEY (2003) chegaron a teorizar sobre o asunto partindo da base de tomarse en serio as etimoloxías que se discuten no *Crátilo*, argumentando a súa hipótese a partir dunha especie de teoría de acrónimos. É dicir, para rescatar esta lingua primixenia agochada nas verbas dos poetas, hai que chegar ata elas ben descriptando os enigmas tanto da etimoloxía coma os da alegoría, xa que ámbalas disciplinas teñen unha orixe moi semellante, por non dicir común. Tal e como o propio Sedley (2003) afirma:

The early names are still with us, but usually in a corrupted form, so that recovery of their original form and meaning requires expertise. Only by the appropriate expertise can names be successfully analysed as the coded descriptions of their *nominata* that they undoubtedly are.(...)Before the rise of comparative philology *in ora* round the early nineteenth century, the Cratylus etymologies were regularly assumed to be serious.

Un exemplo concreto que ilustre esta teoría equiparábel ao proceso da alegoría sería o caso da etimoloxía proposta no *Crátilo* para ἄνθρωπος, que sería o suposto acrónimo de ἀναθρόν ἃ ὄποπε. É isto, pois, de importancia superlativa para reafirmar a presunción de Sedley de que os nomes antigos seguen aínda entre nós, pero corrompidos na forma, o cal nos serve, unha vez máis, para entroncar coas pretensións dos nosos hermeneutas de **chegaren ao saber primixenio que as verbas agochan nese grao de lingua superior**. Así pois, existía tamén a crenza na Antigüidade de que os nomes dos deuses, do mesmo xeito que a súa lingua, eran os menos corrompidos (SEDLEY:2003), é aquí pois onde a analoxía entre etimoloxía e alegoría cobra sentido. O único que habería que facer para descifralos é chegar ao razoamento lingüístico dos nomes dos deuses. A testemuña desta concepción témola no propio *Crátilo* e tamén en Homero:

SÓCRATES: Así pois, o seu lado verdadeiro é liso e divino (o da linguaxe), e mora arriba, antre os deuses; en cambio, o seu lado falso reside abaixo entre as masas dos homes e é áspero e cabuxo, xa que é eiqú, en torno á vida tráxica, é onde xorde a maior parte dos mitos e as mentiras. (455-460).

V. Nestis

Falouse, nos capítulos precedentes, de como a eséxese mística emprega como estratexia fundamental a comparanza cos cultos, -sobre os cales seguiremos a afondar no capítulo que nos ocupa- e de como, ineludiblemente, este tipo de esexese está vencellada ao orfismo, cuxos trazos específicos analizamos no presente estudo dentro da peculiar e xenuína figura de Empédocles.

Até o de agora insistíuse abondo en como neste eido eséxese e cultos están intrinsecamente unidos na Antigüidade e como, tal e como se veu demostrando, a oposición entre Física e Escatoloxía non ten razón de ser nun tipo de poesía como é a órfica. Para xustificar isto, falouse de como a personalidade de Empédocles combina trazos propios dun xamán, de mago, taumaturgo e filósofo; fíxose fincapé na tese, apoiada polos avances do Papiro de Estrasburgo, de que a demonoloxía empedoclea ten unha correspondencia directa innegábel co ciclo cósmico e insistíuse tamén, por último, en como neste tipo de poéticas a concepción da linguaxe estriba na crenza dunha sabedoría primixenia e orixinaria, cuxo parangón máis achegado sería a lingua dos deuses, que se atopa pecha nas verbas dos poetas. O correcto desciframento destas 'palabras sagradas' ateigadas de αἰνίγματα que son pura φύσις hanos posibilitar o coñecemento da divindade e, incluso, chegar a recuperar a divindade que se tiña en orixe, a través dunha vida de contemplación e de estudo. Cómpre, pois, chegados a este punto, analizar que tipo de esexese fai Empédocles da poesía homérica, como reelabora o ἔπος e que trama velada subxace ao mesmo a través do emprego de imaxes concretas. Noutras palabras, o que se pretende dilucidar aquí é como repercute o encadre de Empédocles na Hermenéutica mística á hora de describir as súas relacións co texto homérico.

Na súa reelaboración dos motivos homéricos Empédocles xoga con tódolos niveis de lingua, e inserta no material homérico características intrinsecamente xenuínas da súa Sicilia natal, de aí que certos estudosos como WILLI (2008) apunten que Empédocles se define por un premeditado σικελισμός fronte a un ἑλληνισμός dominante. Entre estes trazos propios está o recurso persistente, con pretensións claramente enigmáticas, á súa Musa, a cal, como veremos, pouco ten que ver co coñecemento e inspiración que patrocinan as Musas panhelénicas de Homero ou Hesíodo, xa que detrás dela atopámonos cun apaixoante entramado onde se descobre toda unha serie de implicacións cultuais que contradín, expresamente, o coñecemento que predica a relixión oficial.

É pois un trazo gloriosamente definitorio de Empédocles a súa proclamada rebeldía para coa oficialidade **ao ser a súa poesía unha voz que fala dende o marxinal, dende o colonial**, non dende a supremacía hexémónica de Atenas. A negación expresa de Empédocles a identificar beleza estética e verdade é un bo exemplo disto, e único en toda a poesía grega (NÜNLIST,2005:81). O seu imaxinario é outra constatación de que, en troques de acadar a beleza e o deleite do seu auditorio, o

que procura Empédocles é arrepialo e instruílo, pódolle os terrores do Hades a través da figura do δαίμων diante dos ollos (GAGNÉ,2006:91). Os Καθάρμοί son unha proba irrefutábel do dito, e o desexo de Empédocles por compracerse evocando seres imposíbeis doutros tempos, andróxinos primixenios de naturezas confundidas, é unha evidencia máis da súa diferenza e rareza como poeta.

Para dilucidar de que xeito inserta Empédocles a súa Musa mediante novos enigmas e desafíos dentro do material homérico, antes cómpre que a presentemos. Nun dos máis ínclitos fragmentos de Empédocles, o 6 D-K, que versa sobre as 'catro raíces' ou elementos de cuxa mestura se obteñen tódolos seres, atopámonos cun enigma que encripta os elementos en nomes de Deuses, o cal é un desafío para o receptor, pois só a través do correcto desciframento do enigma o receptor será quen de descubrir cómo é que os elementos se artellan:

Τέσσαρα γάρ πάντων ριζώματα πρότον ἄκουε.
Ζεὺς ἀργής, Ἥρη τέ φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
Νηστὶς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον

Primeiramente escoita cales son as catro raíces
que tódalas cousas conforman: Zeus resplandecente,
Hera portadora de vida, Aidoneo e Nestis, quen
coas súas bagullas enchoupa as fontes dos mortais

Namentres que á hora de dilucidar se Zeus se corresponde co lume ou ben co aire, se ben Hera é un trasunto do elemento terreo ou se Aidoneo, outro nome para referirse ao Hades, está a agochar ben o lume ou o éter é aínda unha candente discusión, toda a crítica asume, sen oposición, que a Nestis empedoclea é un trasunto do elemento acuoso, xa que ela é a que 'enchoupa coas súas bagullas as fontes dos mortais'. Para poder, pois, explicar que implicacións ten esta deusa na poesía empedoclea, debemos escaravellar até ver que hai detrás dela, e será unha vez máis o marco cultural na Magna Grecia o que nos dea a clave. Nunha importante aínda que esquecida nota, KRETSCHMER (1923:278, *ap.*KINGSLEY:1995) chama a atención sobre determinadas probas que demostran cómo o sufixo *-ti* e a terminación *-tis* eran frecuentes en nomes indoeuropeos e pregregos de deusas de Sicilia e do sur de Italia. O mesmo Kretschmer serviuuse destas probas para confirmar a auténtica orixe siciliana da Nestis empedoclea. Noutras palabras, a orixinalidade de Empédocles non consistiu en dar co nome, senón en extrapolalo e aplicalo ao identificalo cun dos seus elementos nun novo enigma, tal e como antes fixera con Zeus, Hera e Hades.

Hai outro factor que debemos ter en conta no caso de Nestis. Trátase do fenómeno, coñecido na Sicilia antiga, que consiste en aludir a recoñecidos deuses e deusas do panteón grego con denominacións locais e como tais pouco frecuentes, como consecuencia da asimilación por parte dos colonos gregos da súa propia relixión ás tradicións da illa. Sobre a deusa panhelénica coa que se identifica a Nestis parece que a crítica dos últimos dous séculos coincide (KINGSLEY,1995:459).

No Fragmento 6, as dúas divindades citadas ao comezo son marido e muller. Dende o punto de vista formal, e tal e como vén a confirmar despois a hipótese do matrimonio cuaternio plantexada por JUNG (1968), isto incentiva a sospeita de que Hades e Nestis forman outra parella divina. O nome de Nestis, moi conscientemente empregado por Empédocles en débeda coa tradición siciliana para manter un certo sentido de exclusividade relixiosa, sería así unha denominación local de Perséfone (KINGSLEY,1995:459), atopándonos así ante un enigma formado polo dobrete da parella olímpica Zeus-Hera e a parella ctónica Hades-Perséfone.

Como sabemos, na poesía empedoclea achamos unha continua interacción entre a xeografía e mitoloxía de Sicilia, e en particular, entre a xeografía da illa e os seus misterios. No que respecta aos misterios de Nestis-Perséfone, é menester subliñar o papel do xaxún e, sobre todo, o das fontes. En grego a palabra Nestis significa, efectivamente, xaxún. Tendo en mente o dobrete matrimonial Hades-Nestis, a idea do xaxún non é en absoluto estrana. Non é tampouco fortuíto que o xaxún e un festival de xaxún denominado, precisamente, *Nesteia*, constituíran unha parte importantísima do ritual e da mitoloxía asociados cos misterios de Perséfone. Temos tamén novas disto a través do Himno homérico a Deméter e grazas tamén a outros textos, e idéntica relación entre Perséfone e prácticas de xaxún aparece mencionada, asemade, nas láminas órficas atopadas en Turios, a colonia suritálica, asociación particularmente significativa dada a estreita relación existente entre as láminas e Empédocles (KINGSLEY,1995:460). De feito, o xaxún constituía un elemento importantísimo nos misterios de Perséfone, tanto en Eleusis coma no Occidente grego. O seu rapto a mans de Hades e o posterior enlace con este provocan o xaxún na terra, na súa nai Deméter e na propia Perséfone.

Malia isto existe outro factor que debe ser tido en conta e que ten a súa pertinencia coa descrición empedoclea de Nestis como a Deusa que 'enchoupa as fontes dos mortais coas súas bágoas'. As fontes, a dioiva e os pozos desempeñaron un papel fundamental, xa dende a primeira Antigüidade, nos misterios de Perséfone. En Eleusis o seu culto estaba estreitamente asociado á fonte e ás correntes: o culto que medrou arredor dela fixoo tamén arredor 'da fonte e da espenuca' (RICHARDSON:1979,18-19 *ap.*KINGSLEY:1995).

En Siracusa, dacordo coa tradición local, Perséfone desapareceu con Hades na fonte chamada Kyane. No ritual, os vencellos entre esta fonte e a propia Perséfone eran, tamén aquí, moi estreitos: cando se arrebolaban animais á fonte coma vítimas, a ofrenda ía dirixida a Perséfone. Toda unha serie de escritores posteriores ofrece un amplo abano de historias nas que a fonte aparece personificada coma unha ninfa de nome Kyane, que se transformou en auga mentres intentaba evitar que Perséfone fose raptada por Hades. Tamén aquí topamos coa idea de que a fonte foi creada coas bagullas de Perséfone (KINGSLEY:1995,464). Converter no elemento auga as bágoas dunha divindade é unha idea sorprendente que tamén nos outorga un vencello posíbel co pitagorismo

(entre outros moitos, como se sabe). A analoxía máis achegada neste sentido na literatura grega arcaica é a idea que se atopa na máxima pitagórica segundo a cal *O mar son as bagullas de Cronos*⁸³, unha analoxía máis achegada aínda se se pensa que tanto Cronos coma Perséfone eran os deuses subterráneos por antonomasia. Outro dato que tampouco debemos obviar é que, como di Píndaro, Sicilia foi o agasallo de vodas que Zeus entregou a Perséfone⁸⁴. A illa era de feito coñecida polos festivais que nela se celebraban en honra da unión de Hades con Perséfone. Ademais, segundo parece, era en Acragante, cidade natal de Empédocles, onde dita unión se celebraba con maior fervor (KINGSLEY:1995,466).

Xa temos o trasunto de Nestis descifrado e sabemos, grazas aos estudos recentes de PICOT (2009) e RASHED (2007), cuxas propostas serán resumidas neste capítulo, até que punto Nestis non é simplemente un modo exótico ou estraño de denominar o elemento auga, senón que se trata da verdadeira Musa de Empédocles. Entendendo, pois, a Nestis coma o enigma que representa o elemento acuoso, trala cal se agochan implicacións teolóxicas de tan profunda raigame, ábrese unha nova perspectiva para o poema de Empédocles no seu conxunto. Aparece así unha dimensión propiamente pragmática na medida na que a teoría física dos catro elementos é presentada coma eséxese teolóxica dun culto centrado sobre unha deusa da auga (CERRI,2000:603-19). Mais cómpre ir uns pasos alén do dito. Unha das peculiaridades máis xeralizadas da relixión da Magna Grecia é a súa **estreita asociación cultural entre Afrodita e Perséfone**, os dominios do amor e da morte, trazo que se estendeu, posteriormente, a outros pobos italiotas. Non é isto baladí para Empédocles, pois no seu imaxinario as dúas deusas chegan a formar unha unidade, ata tal punto que se confunden nunha soa. A conxunción de elementos amorosos e escatolóxicos, é dicir, o cumprimento dun esquema dunha viaxe á morte con retorno da mesma xunto cunha peculiar mestura de elementos eróticos, xoga en Sicilia un atípico e importante rol no camiño cara o coñecemento, **rol no que as figuras femininas teñen unha importancia decisiva**⁸⁵. O feito de que o reinado de Afrodita estea por riba da soberanía de Zeus e de que sexa a mesma Afrodita a que cree coas súas propias mans os seres mesturando os elementos é un exemplo moi elocuente disto. Isto non é algo illado, xa que en Empédocles as imaxes de Afrodita e de Perséfone van sempre acompañadas de símbolos moi concretos, e de novo estamos ante unha particularidade rechamante, xa que esta combinación das

⁸³ PORPH.VP 41. 'Por exemplo, ao mar chamábo 'bágoa', ás osas 'as mans de Rea', ás Pléiades 'lira das Musas', aos planetas 'os cans de Perséfone' e ao son que se produce ao facer chocar dous instrumentos de bronce ' a voz dun tipo de demon que está engaiolado dentro do bronce'.

⁸⁴Pi.Nem,1.13-14.

⁸⁵ Non é isto en absoluto un fenómeno marxinal, pois de grande sona é o exemplo dunha das voces da poesía ritual feminina na colonia dos Locrios Epizephyrios: Nosis, autora de epigramas eróticos, dos cales só se conservan doce. Parte desta literatura foi creada no marco dos ritos prenupciais que, dentro desta comunidade, estaban integrados no culto a unha deusa de ascendencia oriental, orixe inequívoca pola presenza da chamada 'prostitución sagrada', é dicir, a ofrenda da virxindade antes da unión co noivo 'lexítimo', un rito que se espalla polo Mediterráneo da man da Dea Syria, Astarté ou, xa na versión grega, Afrodita Urania.

dúas deusas reflicte un universo relixioso que non se corresponde co que Atenas tende a impór coma panhelénico.

Tendo isto presente, é mester afondar en como esta Musa de Empédocles, Perséfone, ten unhas implicacións moi importantes que nos axudarán a esclarecer o papel do culto en Empédocles á luz da relación que este ten con Homero.

VI. O fragmento 84 e a reescritura de Odisea V:

No fragmento 84 descríbese a produción dos ollos mediante o símil dunha lámpada. Afrodita está a crear un órgano sensorial complexo a partir de materiais sinxelos, cuxo proceso creador xa coñecemos polo fr. 86. RASHED (2007) reconstruíu o fragmento B84 resolvendo as súas dificultades de sintaxe e sentido. A solución consistiu en editar o antigo fragmento B86 entre os versos 7-8 de B84; dende sempre se soubo que ámbolos textos falan do mesmo: a xénese dos ollos a cargo de Afrodita (a artesá de tódolos órganos a cargo de Empédocles)⁸⁶. A nova versión permite incorporar á fisioloxía do ollo un elemento que, loxicamente, debe formar parte del⁸⁷. Mais Rashed foi alén disto, amosando o trasfondo homérico do fragmento en cuestión, crucial para a súa correcta interpretación. Veleiquí o texto en cuestión:

ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσατο λύχνον,
χειμερίην διά νύκτα πυρός σέλας αἰθομένοιο,
ἄφαρ παντοίων ἀνέμων λαμτήρας ἀμοργούς,
οἷ τ' ἀνέμων μὲν πνευμα διασκιδνάσιν ἀέντων,
φως δ' ἔξω διαθρώσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεςκεν κατὰ βηλὸν ἀπειρέσιν ἀκτίνεσσιν.
ὡς δ' τότ' ἐν μήνιγξι ἐεργμένον ὠγύγιον πυρ
λεπτήσιν τ' ὀθόνησι λοχάζετο⁸⁸ κύκλοπα κοῦρην.
αἰ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεργον ἀμφινάοντος,
πῦρ δ' ἔξω δίεσκον ὅσον ταναώτερον ἦεν.

Como cando alquén que se dispón a ir embora se arma dunha lámpada,
resplandor de lume ardente en noite treboenta,
despois de tela armado con lanternas, a proba de moitos vendabais,
as cales amainan o bruar dos ventos que zoan,
nomentres que a luz salta fóra delas, en tanto que é máis fina,
faiscando pola solaina con indomábeis raios,
así tamén o lume primixenio estivo prèso nas membranas
cando <Afrodita> deu a luz á **redonda meniña**, con finos e delicados tecidos.

⁸⁶ Xa Gallavotti na súa edición incorporara B87 a B84, pero nunha posición que non resolvía as dificultades do texto.

⁸⁷ No mundo de Empédocles tódolos seres son unha combinación dos catro elementos, en proporcións variábeis. Pero sendo a auga un elemento simbólico tan importante no seu poema dende o punto de vista da simboloxía relixiosa, e sendo o ollo tamén un elemento cun especial relevo, sería estraño que non tivese resaltado a presenza (obvia) do elemento acuoso nese órgano. Sen a solución de Rashed, os intérpretes víanse forzados a ler, coma un mesmo referente, ὠγύγιον πυρ e κύκλοπα κοῦρην, identificando o material constitutivo da pupila só co lume.

⁸⁸ É importante reseñar a disputa que ten suscitado este verso entre os estudosos, pois segundo se entenda 'lume' dentro da sintaxe do verso poden resultar distintas traducións. Durante longo tempo hai quen creu que 'o lume primixenio' era o suxeito do verbo λοχάζετο -de feito, estudosos coma BERNABÉ (2010) así o admiten na súa tradución-. Isto non cadraría en absoluto se temos en conta que Empédocles expresa moi claramente no seu fragmento 86 que Afrodita é a responsable da produción dos ollos. A alternativa sería, pois, supór que o suxeito do verbo non é πῦρ senón Afrodita, tal e como xa suxeriu BURNET (1892), o cal gañou o apoio dun gran número de intérpretes. (RASHED:2007).

Estes protéxena da profundidade da auga que corre arredor dela,
mailo lume pasa ao seu través, en tanto que é máis fino.

A dificultade que neste fragmento se nos plantexa é un enigma agochado nun xogo de palabras que nos dará a clave para a súa correcta comprensión: κύκλοπα κούρη. Existe aquí un dobre sentido que tamén se emprega en galego, e que ten que ver tanto cunha 'meniña', rapaza pequena, coma coa 'meniña do ollo'. Ante a sospeita de que κύκλοπα κούρη estea construída en aposición a ὠγύγιον πυρ, de novo as probas apuntan a que non estamos ante calquera rapaza, senón 'a rapaza', a Musa Empedoclea, é dicir, Perséfone (RASHED,2007:30). Esta é a mesma que, como sabemos, baixo o nome de Nestis representa o elemento acuoso no fr.6 e a cal recibe a designación de Κούρη a partir do século VI en avante. Malia que esta designación nunca foi empregada por Homero e Hesíodo, si que existen testemuñas arqueolóxicas e históricas que amosan que esta designación estaba bastante espallada na época de Empédocles⁸⁹ (RASHED,2007:30,n.52).

Para poder entender como reelabora Empédocles o material homérico codificándoo en novos enigmas a través de sutilísimas alusións á súa Musa, é importante ter en mente que o fr.84, no que Afrodita constrúe un ollo humano, é unha reescritura dunha crucial pasaxe do libro V da *Odisea* (247-259), cando Odiseo constrúe na illa de Calipso unha nave que o levará de volta a Ítaca:

τέτρηνεν δ' ἄρα πάντα καὶ ἤρμοσεν ἀλλήλοισι,
γόμεφοισιν δ' ἄρα τήν γε καὶ ἄρμονίησιν ἄρηρεν.
ὅσσον τίς τ' ἔδαφος νηὸς τορνῶσεται ἀνὴρ
φορτίδος εὐρείης, εὖ εἰδῶς τεκτοσυνάων,
τόσσον ἐπ' εὐρείαν σχεδίην ποιήσατ' Ὀδυσσεύς,
ἴκρια δὲ στήσας, ἀραρῶν θαμέσι σταμίνεσσι
ποίει, ἀτὰρ μακρῆσιν ἐπηγκενίδεσσι τελεύτα,
ἐν δ' ἴστον ποίει καὶ ἐπίκριον ἄρμενον αὐτῷ,
πρὸς δ' ἄρα πηδάλιον ποιήσατο, ὄφρ' ἰθύνοι,
φράξε δέ μιν ρίπεσσιν διαμπερὲς οἰσύνησι
κύματος εἴλαρ ἔμεν πολλὴν δ' ἐπεχεύατο ὕλην·
τόφρα δὲ φάρε' ἔνεικε Καλυψώ, δῖα θεάων,
ἰστία ποιήσασθαι . . . |

Fendeu o heroe tódalas pezas que despois uniu,
suxeitándoas con cravos e con caravillas,
e así como de ancho é o fondo dun cargueiro,
que espelido carpinteiro deseñou,
así de grande fixo Ulises a súa balsa.
Labrou despois a cuberta, á medida de grandes trabes
e dándolle remate cun piso de longas táboas;
puxo no centro un mastro, coa súa correspondente verga,
e despois fabricou o leme, para gobernar a xangada.
Protexeuna por tódolos recunchos con vimes entretecidos,
que os salseiros desafiasen, e lastrouna con madeira á mancha.
Entrementres Calipso, a divina antre as Deusas,
tróuxolle lenzo para as velas.
(versión galega de Evaristo de Sela, 1990)

⁸⁹ Para o nome de Κούρη, especialmete no *Himno a Deméter*; ver RICHARDSON (1974:140 e 294, ap.KINGSLEY:1995).

As semellanzas entre esta pasaxe homérica e o fragmento de Empédocles son innegábeis, como xa amosou convincentemente Rashed (2007). Xa non é soamente o tema da construción dun artefacto o que os conecta -de feito ámbolos insisten na idea de ensamblar elementos con xeito, con harmonía, sendo Harmonía un dos nomes que Empédocles dá a Afrodita -, senón tamén tres dos termos usados:

τέττηνεν/τεττήατο (*Od.*247 e fr.84,v.11)
γόμεφοισι (*Od.*248 e fr.84,v.7a, ámbolos na mesma posición no verso)
ἐχεύατο (*Od.*257 e fr.84,v.8, se a súa lectura é aceptada)

Os tecidos e velas que Calipso entrega a Odiseo (cf.φάρρα v.258 e ιστία v.259) anticipan os tecidos das membranas 'ὀθόναί' do ollo que Afrodita crea. Igualmente βένθος no verso 10 do fragmento empedocleo suxírenos unha metáfora marítima. Por se quedasen dúbidas ao respecto, Empédocles chama claramente a nosa atención evocando esta pasaxe da *Odisea* cunha alusión clara no verso 7 a través de ὠγύγιον πύρ, pois Oxixia é o nome homérico da illa de Calipso (RASHED,2007:34). A pregunta que nos roe o siso a continuación é por que Empédocles fai tanto fincapé nesta alusión, e a resposta ten que ver, por suposto, con como Empédocles interpreta a Homero e cunha profunda conexión entre a cosmoxía e a demonoloxía empedoclea. Unha vez máis, demóstrase que física e escatoloxía operan en Empédocles en tódolos niveis de lingua, pois o acragantino fai cadrar a súa Musa, Perséfone, a través de refinadísimas alusións nos procesos corporais dos seres, é dicir, na Phýsis.

Antes de concretar máis a resposta, é mester facer mención a até que punto as andanzas de Odiseo son materia predilecta dos místicos, pois xa non é só, simplemente, que estas constitúan unha alegoría das aventuras e transmigración das almas, senón que as aventuras da alma e do kósmos van á par nos Misterios (HERRERO,2011:29). A viaxe á morte con volta á vida que proporciona un coñecemento da reencarnación por adiantado é o piar sobre o que se vertebra esta concepción, que podería definirse coma un continuo estado de 'vida-en-morte'. O episodio de Calipso é un dos que proporcionan unha versión do esquema ctónico máis obvia, pero ademais é o máis sinxelo de interpretar segundo o modelo místico máis específico no que **o tema xeral do saber/renacer pasa por unha guía iniciática feminina que outorga coñecementos tanto eróticos como técnicos** (GARCÍA LÓPEZ,2011:4). Na presente pasaxe da *Odisea* esta peculiar conxunción de elementos faise patente na relación erótica entre Calipso e Odiseo e na axuda que Calipso lle presta para construír a chalana que o ha levar de volta a Ítaca.

O episodio de Calipso constitúe, como sabemos, a derradeira viaxe nas andanzas de Odiseo, a única que verdadeiramente o ha levar de volta cara a súa ribeira nativa, acorde co solemne decreto dos deuses. Sabendo que o fragmento 84 debería ser reemprazado, segundo certos estudosos, ao

comezo da zoogonía de Amor, dedúcese que só cando Νείκος ten perdido a súa posición hexemónica no cume do ciclo e vai finalmente descendendo até perder a súa supremacía, pode Afrodita volver atopar a súa posición no cume, é dicir, pode voltar ao seu lugar orixinario no Σφαίρος, do mesmo xeito que Odiseo pode voltar a Ítaca (RASHED,2007:35). É esta, pois, a razón crucial para entender a énfase que Empédocles pon na construción do ollo por Afrodita.

V.II. O fragmento 100 e o símil da Clepsidra:

Existe, porén, outro fragmento neurálxico co que poder respaldar esta explicación e que nos axuda a ver até que punto Perséfone está sutil e maxistralmente implicada nos procesos físicos, xa que Empédocles, a través desta lectura en clave da figura da súa Musa, quere ensinarnos a ler certos símbolos que están presentes na natureza (PICOT,1998:59). Facendo de novo un interesante símil dunha rapaza que está a xogar cunha pipeta de bronce, enchéndoa e baleirándoa de auga, describe Empédocles o proceso de respiración dos seres no fr.100 D-K, vss. 6-9:

ἔνθεν ἔπειθ' ὀπόταν μὲν ἀπαίξῃ τέρεν ἄιμα,
αἰθήρ παφλάζων καταίσσεται οἴδματι μάργωι
εὔτε δ' ἀναθρόισκη πάλιν ἐκπνεει, ὥσπερ ὅταν παῖς
κλεψύδρη παίζουσα διειπετέος χάλκοιο.

Cando o tenro sangue sae cara fóra,
irrumpe fervendo o éter nunha furibunda marexada.
Mais cando o sangue salta cara arriba, o animal espira.
Do mesmo xeito que unha **meniña**
que cunha pipeta de bronce resplandecente está xogando.

De novo atopámonos aquí cunha enigmática nena coa que Empédocles fai unha insólita comparación. Os seres inspiran e espiran, debido á distinta combinación e movemento de sangue e éter, do mesmo xeito que unha rapaza dispón, ao seu albedrío, unha pipeta na auga e despois a baleira. De igual maneira que no fr.84 nos topamos cunha Κούρη que non era calquera outra senón 'a Κούρη', é dicir, Perséfone, existen probas concluíntes de que neste fragmento non estamos ante calquera Παῖς, senón ante 'a Παῖς', é dicir, a filla de Deméter (RASHED:2008). Sábese por testemuñas como as de Pausanias e Andócides que Perséfone era coñecida no territorio heleno como 'a filla'; Andócides emprega, de feito, a expresión 'τῆς Μητρὸς καὶ τῆς Θυγατρὸς'⁹⁰ e Heródoto outra moi semellante 'τῆ μετρί καὶ τῆ Κορή'⁹¹. É moi probábel, asemade, que a designación de Παῖς fora o circunloquio empregado nos Misterios eleusinos para se referiren a Perséfone, no marco dese silencio sagrado (RASHED,2008:457,n.30). Asemade, o elemento da clepsidra evocaría no receptor unha fonte sita en Atenas chamada, precisamente, Clepsidra, a cal non estaba lonxe de Eleusis nin tampouco do templo de Deméter e Perséfone, cuxo templo foi construído sobre unha corrente que

⁹⁰ ANDÓCIDES, *Sobre os Misterios*, 124.

⁹¹ HERÓDOTO, 8.65.4.

recibe o nome dunha ninfa acuática chamada *Empedó* (PICOT,2009:20).



Munich, vaso n° 2243, baixo a autorización *des Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek*. Nesta cerámica pode verse a Empedó en primeiro lugar comezando pola esquerda.

Respaldándonos con esta información e valéndonos dunha afirmación un tanto de perogrullo, constitúe dende logo un feito axiomático que de novo estamos ante unha misteriosa 'meniña' cunhas implicacións teolóxicas moi concretas que está de novo inserta nunha simboloxía na que a auga está de baixo continuo. Isto foinos dando cada vez máis pé a concluír que non estamos ante casos illados, senón perante unha corrente esexética moi potente na que cada símbolo foi moi conscientemente premeditado.

Existe aínda un elemento final que nos dará a clave determinante para vislumbrar ata que lonxe leva Empédocles a figura de Perséfone. Esta Παις é, coa súa propia man, quen de manexar a clepsidra permitindo que o aire saia ou entre no seu interior segundo a súa vontade. Este movemento sería, así, un equivalente da función que desempeña o diafragma (πραπίδες), cuxo órgano é esencial para levar a cabo a actividade respiratoria (PICOT,2009:20). É precisamente nas πραπίδες ou diafragma divino no que reside a verdadeira sabedoría, onde o coñecemento da divindade ten lugar, de aí que o emprazamento de Perséfone neste símil non sexa en absoluto fortuíto (MAKRIS e SKARSOULI,2012:364). É máis, desempeña o papel fundamental que posibilita o coñecemento do divino e, por tanto, de aprender a inmortalidade (ROSENFELD-LÖFFLER,2006:101-131), consecución de cuxo obxectivo, lembrese, logrou transmitir Empédocles á posteridade a través do seu célebre choupo no Etna para así probar a súa condición de Deus inmortal. As πραπίδες son o lugar no que Pausanias debe reter os coñecementos que lle transmite o seu mestre (B110 D-K,vss.1-3), e son sobre todo, como se dixo, o lugar onde reside o coñecemento dunha sabedoría divina, que permite albergar a sabedoría acumulada en dez ou ata en vinte xeracións de homes, tal e como narra Empédocles no fr.129 D-K:

ἦν δέ τις ἔν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,

ὅς δὴ μήκιστον **πραπίδων** ἐκτήσατο πλούτον,
παντοίων τέ μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων.
Ὅπότε γάρ πάσησιν ὀρεΐζατο **πραπίδεσσιν**,
ῥεῖά γε τῶν ὄντων πάντων λείσσεσκεν ἕκαστα
καί τε δεκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Había entre estes un varón de saber pouco corrente,
que fora quen de gardar **moi dentro do peito**
un gran caudal de múltiples coñecementos,
e posuía o máximo dominio dos máis variados saberes prácticos,
pois cando despregaba toda **a sabedoría que tiña no peito**
facilmente acadaba co seu ollar cada cousa de todas cantas hai,
en dez ou incluso en vinte xeracións de homes.

Ante o dito é obrigatorio concluír que, moi contrariamente ao presuposto constante das lecturas aristotélicas, incluídas as modernas, non sería unha esaxeración argumentar que non hai expresamente unha bioloxía en Empédocles, senón unha escatoloxía permanente que recoñece, no menor fenómeno biolóxico, unha parcela do destino do mundo (RASHED,2008:464). A solución a este problema acharémola cando o papel de Nestis sexa pormenorizadamente definido e analizado na filosofía empedoclea pero, de momento, o que si queda claro é que esta deusa representa algo máis que un elemento físico.

VI. Homero e os códigos místicos

Queda por analizar un apartado de importancia decisiva para acabar de entender o alcance innegábel desta corrente esexética, o cal é elemental para dálle peso á tese que neste traballo se pretende defender, e que ten por obxecto explicar por que se comezaron a facer estas lecturas dos textos poéticos e con que obxectivos, algúns deles xa aducidos polo camiño, pero entre os cales prima o da procura dun saber divino e primordial nas verbas dos poetas. Entre eles está, obrigatoriamente, Homero, quen non era dende logo alleo a estes códigos, como aquí pretendemos defender, é máis: lonxe de permanecer ignorante desta concepción órfica, Homero está a escribir dende unha óptica deliberadamente anti-órfica e en competición coa mesma. Un exemplo que nos dará unha proba concreta deste tratamento é a análise do último libro da *Iliada*, no que, como se verá, Homero pode estar a facer un tratamento dun dos motivos literarios por antonomasia da poética mística: unha catábase ou descenso aos infernos.

O alcance deste motivo poético non é, en absoluto, baladí. Analizamos anteriormente o exemplo da catábase no fragmento 111 de Empédocles, coma actividade imprescindible de todo xamán que se prece (DODDS:1951). Unha figura no que ás catábases respecta e da que neste traballo se ten falado abondo é, como non, Orfeo, quen tamén baixa aos infernos para recuperar unha alma roubada⁹², motivo, como xa dixemos, recorrente nos poderes atribuídos aos chamáns (*vid.cap.II.III,n.55*), e motivo no que a tradición persevera, como vimos, coa transmisión da morte máis comunmente aceptada de Empédocles no Etna, o que o propio Empédocles forxa nos seus fragmentos e nos símbolos poéticos por el empregados.

Repasamos, brevemente, como no que nos contan as testemuñas sobre a morte de Empédocles podemos ler, atendendo ás claves culturais e rituais, e sempre analizando estes exemplos ao abeiro da tradición pitagórica, un esquema que se repite. Lémbrese a conexión entre a sandalia de bronce de Empédocles e a coxa de ouro de Pitágoras (*vid.cap.II.IV*). Con case a mesma seguranza, como dixemos, a sandalia e a coxa, tendo presente o alcance e o significado do seu simbolismo, poden remontarse a un contexto iniciático de morte, descenso ao inferno e desmembramento ritual do corpo que volve, posteriormente, xuntarse⁹³ e rexenerarse (KINGSLEY:1995).

⁹² Deste mito consérvanse dúas versións, unha delas que remata coa consecución feliz do obxectivo de Orfeo -é dicir, rescatar a Eurídice das gadoupas do rei das sombras- e a máis difundida, que remata en fracaso e na imposibilidade de traer ó seu amor do Hades.

⁹³ Tense suxerido que este patrón de desmembramento ritual do corpo é unha alusión ao mito órfico da orixe da humanidade: as cinsas dos Titáns, os cales foron castigados co lóstrego de Zeus por teren cometido o crime de asasinar a Dioniso (SEAFORD,1986:5). A antigüidade destas interpretacións do *σπαραγμός* ou despezamento ritual de Dioniso está indirectamente apoiada pola interacción entre física e escatoloxía no discurso órfico. Tanto o Papiro de Derveni coma os fragmentos de Empédocles deixan claro que isto era xa un principio fundamental nos primeiros estádios do Orfismo (BETEGH,2007:347-54 en GARCÍA LÓPEZ,2011:121,n.84).

O que interesa resaltar, porén, é que a vivencia cume do *mysterium* antigo parece consistir nun coñecer e experimentar a continuidade da vida a través dun proceso de morte e resurrección, proceso circular que é o substrato de todo o misticismo antigo. Plutarco di, de forma moi concreta, que a iniciación garante coñecer a palinxenesia por adiantado e aprender a evitar o χάσμα (ALBINUS,2000:129). Esta viaxe mística de desmembramento a través dos elementos (SEAFORD:1986) analizámola xa de xeito pormenorizado na demonoloxía empedoclea, tamén no contexto dunha viaxe á morte, pero con volta, posto que a clave do misticismo antigo, polo menos aquel do que bebe Empédocles, radica en ter a *νοῦς* e o coñecemento suficiente para así ser quen de voltar do Hades e de rescatar unha alma do limiar dos mortos (*vid.*Fr.111 D.K).

Vimos tamén que, para un tratamento obxectivo deste tema, cómpre ter en mente varios textos como as Láminas órficas de ouro para comprender o esquema das viaxes á morte co obxectivo de reunirse con Perséfone, xunta os iniciados. Ora ben, nementres que na literatura e concepción órficas o iniciado aspira a poder zafarse da morte, recuperando así a divindade que este tiña en orixe logo dunha longa vida dedicada ao estudo, conxugando *λεγόμενα* e *δρώμενα*⁹⁴, en Homero o iniciado sofre unha variación importante: en Homero non se volve da morte. Será, pois, este forxamento dun novo heroísmo sen retorno posíbel do Hades xunto coa análise exhaustiva de determinados símbolos e formas lingüísticas no libro XXIV da *Iliada* o que nos permita, porén, reafirmármonos na tese de que Homero coñece xa esta tradición, que revirte e cuestiona no seu poema de forma consciente.

VI.I. A catábese en *Iliada* XXIV:

En *Il.* XXIV Príamo entra no campamento aqueo para recuperar o cadáver do seu fillo Héctor, non lacerado polas feridas por graza dos deuses. O esquema da pasaxe en cuestión comeza coa saída de Príamo de Ilión, en cuxa partida Hermes é o seu guía no encontro con Aquiles, representado coma o mesmísimo Señor da Morte (HERRERO:2011).

Príamo entra, figuradamente, no limiar da morte en *Il.*24,349-53. Os elementos da Noite, o Río -fronteira entre os vivos e os mortos- e a presenza de Hermes coma guía e psicopompo entran no patrón do modelo catabático:

οἱ δ' ἐπεὶ οὖν μέγα σῆμα παρέξ Ἴλοιο ἔλασαν
στῆσαν ἄρ' ἡμιόνους τε καὶ ἵππους ὄφρα πίοιεν
ἐν ποταμῷ· δὴ γὰρ καὶ ἐπὶ κνέφας ἤλυθε γαῖαν.
τὸν δ' ἐξ ἀγχμόλοιο ἰδὼν ἐφράσσατο κῆρυξ
Ἑρμείαν.

E, cando eles entón máis alá chegaron
da grande tumba de Ilos, pararon pois
as mulas e os cabalos para os abeberaren
no río; pois xa tamén a escuridade sobre a terra chegou.

⁹⁴ Como vimos, trazos característicos dunha relixión intelectual.

Ao chegar ao campamento de Aquiles, este está vixiado por uns gardiáns, as portas teñen cerrollos, e a tenda de Aquiles parece o mesmísimo Hades. Estamos, así pois, nunha atmosfera máis propia dos soños que da vixía (HERRERO,2011:8).

No tocante a certos aspectos morfolóxicos e lingüísticos, é especialmente salientábel que en *Il.24.338* 'Πηλείωναδε ikéσθαι' estamos ante o único caso na literatura prehelenística grega no que o sufixo lativo de dirección -δέ é engadido directamente a un nome propio, neste caso engadido, probablemente, por asociación directa con Ἀιδόσδε 'a casa do Hades' (BRÜGGER et al.2009:124 *ap.* HERRERO,2011:11,N.31), o cal non semella banal.

Aquiles é quen matou a Héctor, quen está nun trono e quen se retira cara o leito acompañado de Briseida cuxos detalles, todos eles tomados en conxunto, contribúen a pintalo coma o Rei dos Mortos, acompañado de Perséfone. *Per contra*, a viaxe de Príamo é representada coma unha viaxe cara a mesmísima morte, en cuxa partida xa é chorado coma se realmente estivese morto. Hécuba emprega ao despedir a Príamo o verbo propio dos carpidos fúnebres: κωκύω (24.200). A acción heroica de Príamo reside en baixar até a morte simbolicamente e voltar dela para así dálle ao seu fillo un enterramento digno. Incluso Príamo di que baixará ata o mesmísimo Hades se fai falla para recuperar ao seu fillo, o cal non deixa de transmitir tamén certa ironía trágica:

'βαίην δόμον Αἴδος εἴσω' *Il.24.246*.

'κατοίσεται Αἴδος εἴσω' *Il.24.424-5*.

Iris dille a Príamo que non tema porque Aquiles non o vai matar. En concreto dille que teña afouteza e coraxe 'θάρσει': θάρσει, Δαρδανίδη Πρίαμε, φρεσί, μηδέ τι τάρβει (171) -acouga o teu ánimo, Dardánida Príamo, e non teñas medo-. Este θάρσει aparecerá despois en moitos epitafios, e nós atopámolo aquí coma unha fórmula mística para afrontar os perigos do máis alá (SIMON:1936 *ap.* HERRERO,2011:15). Príamo e Aquiles rematan reconciliándose e admirándose o un ao outro despois de chorar, cear e durmir, despois de se desatar todo un trebón de sentimentos moi fondos e fortes.

Aínda que Príamo sente arrepió e medo por atreverse a baixar ao 'Hades', consegue sen embargo voltar exitoso de tal fazaña, xa que foi quen de facer 'o que ningún outro mortal sobre a terra ousara antes': 505. οἷ οὔ πώ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος -eu ousei o que ningún outro mortal na terra ousou-; cf. 565: οὐ γάρ κε τλαίη βροτὸς ἐλθέμεν -ningún outro mortal a vir se atrevería-. Esta é tamén unha fórmula recorrente nas Láminas órficas: *OF* 487.3: χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ'οὔπω πρόσθ' ἐπεπόνθεις-. Porén, outra semellanza importante entre as Láminas e a pasaxe que estamos a comentar, é que nas Láminas aparece unha serie de instrucións que a Memoria (Mnemosyne) lle dá

á 'alma' do iniciado para que este saiba por onde ir, que palabras pronunciar ante os gardiáns, que auga non beber. Do mesmo xeito Príamo mantén unha conversa con Hermes na que este lle di como chegar ata Aquiles, como falar e que preguntar.

Outro aspecto ao que cómpre facer alusión é a como Príamo lle ofrece a Hermes un obxecto que ten unha significación especialmente importante: ofrécelle unha copa (429.31), o cal evoca, en certa medida, a Caronte, a ponla dourada de Eneas ou as Láminas en si mesmas (HERRERO,2011:58), obxectos que se ofrecen ante outra persoa capaz de mediar entre este mundo mailo outro, cualidade de Hermes por antonomasia -sen esquecermos a importancia dos obxectos de bronce no mundo infernal-. O feito de que Príamo viaxe totalmente só mentres o resto dos mortais dorme, facéndose especial énfase na súa soidade, fai pensar en como neste tipo de rituais e experiencias místicas só uns poucos 'escollidos' son aptos para estas viaxes. O descenso cara o Hades descríbese nas Láminas do mesmo xeito: unha alma en soidade descende cara o Hades onde se reunirá cos demais iniciados.

É, pois, neste punto no que non debe deixar de sinalarse algo neuráxico: Príamo ao baixar ao Hades está a facer o que sempre lle dixo ao seu fillo que non fixese, é dicir, neste sentido pai e fillo volvéronse un, o cal non deixa de asociarse a este tipo de experiencias nas que dúas almas se confunden nunha soa e nas que 'o home se confunde coa divindade' (HERRERO,2011:25).

VI.II. Un novo heroísmo:

Un home vello, eivado e feble, remata facendo 'o que ningún outro mortal sobre a terra ousou antes', e non matando a un terríbel inimigo, senón bicando as mans do mesmísimo asasino do seu fillo -mans que son referidas por un epíteto de morte, ἀνδροφόνου, asasinas de homes (II.479)-. O amor polo seu fillo morto deulle 'un corazón de ferro', que o converte tanto nun home capaz de ter a afouteza abonda para se enfrontar con Aquiles como nun ser sen compaixón pola súa propia esposa⁹⁵. **Príamo encarna, así, un novo heroísmo xa non voltando da morte, senón asumindo que da morte non se ha voltar nunca.**

Dada a posíbel relación etimolóxica entre *vous* e *vóstos* e dado que o sentido orixinario de *vóstos* ten que ver cun retorno da morte, o feito de que Homero mencione o *vous* catro veces na pasaxe de II.24 dános de novo unha evidencia de que estamos nun contexto catabático (HERRERO,2011:25). Non é abondo, pois, con ser un bo guerreiro para voltar da morte, hai que ter tamén *vous* como tivo Odiseo para poder así voltar á súa ribeira nativa. Importante é tamén subliñar

⁹⁵ Ἡ γὰρ σοί γε σιδερός ἔν φρεσὶ θυμός (de ferro tes o corazón). Esta expresión é empregada tanto por Hécuba (205) como por Aquiles (521), pero cun significado moi diferente. Para Hécuba significa non ter compaixón nin sensibilidade ante o temor; para Aquiles significa posuír unha afouteza sen parangón. Esta variación é especialmente representativa do cambio profundo no interior de Príamo (MACKIE,2005:52 *ap.* HERRERO,2011:25).

o feito de que nin Aquiles nin Príamo volverán ser iguais despois do seu encontro: os dous son capaces de manterse en silencio, de admirárense o un ao outro (629–31:θαύμαζ' ... θαύμαζεν) e da comprensión mutua. Os dous son igualados polas bágoas.

VII. Conclusión

A divindade de Empédocles artéllase, como sabemos, non só sobre os seus poderes máxicos atribuídos, senón tamén sobre as tradicións das que bebe. Para facer unha análise fidedigna da súa poesía amparámonos en varios documentos capitais na historia da Hermenéutica, primeiramente nas Láminas Órficas de ouro, nas cales se apreza á perfección esa función primixenia e máxica da poesía que consiste en guiar aos mortos no limiar de Proserpina. Só após pasar por un proceso de desmembramento ritual, reencarnacións e rexeneración a través dos elementos que culmina cunha apoteose, despois de moito saloucar e padecer, serán quen, á fin, de ver á Deusa e de se reunir cos demais iniciados. Constancia se deixa, así, de como estes aspectos de ven reflectidos na poesía empedoclea.

Como vimos, non é esta unha Deusa calquera, senón a Deusa dos infernos por antonomasia: Perséfone, á cal non é casual que Empédocles aluda de múltiples, sutís e maxistrais xeitos na súa poesía. Analizamos tamén como ao abeiro desta Deusa fomos quen de descifrar o enigma dos deuses, trasuntos de elementos físicos, centrándonos no culto teolóxico de devandita deusa á que Empédocles lle dá unha denominación local, Nestis, constituíndo este factor un dato clave para reafirmármolos, unha vez máis, na interdependenza de escatoloxía e física neste tipo de poéticas.

Asemade fomos vendo como o proceso catabático de baixada aos infernos parece ser a vivencia cume do *mysterium* antigo, que ten a súa raigame nun proceso de coñecemento e experimentación da continuidade da vida a través da morte e a resurrección, motivo recorrente nas Láminas e motivo que se ve, de xeito palmario, no fragmento 111 D-K, o cal está á súa vez presente no substrato de todo misticismo antigo. Respaldando, pois, a nosa pretensión de analizar a poesía de Empédocles en clave órfica e mistérica, analizouse o libro XXIV da *Iliada* atendendo ao seu especial simbolismo coma unha catábase de Príamo aos infernos, partindo da base de que Homero vulgariza e subvirte as promesas órficas de salvación despois da morte cunha nova versión dun heroe, vello e feble, que asume con resignación que da morte non se ha voltar nunca e que os mortos non han volver á vida.

Á luz do Papiro de Derveni tentamos esclarecer como a poesía empedoclea non debe ser lida en termos de coherencia estritamente filosófica, senón mediante a interpretación de toda unha rede de símbolos que alude, maxistral e veladamente, a un entramado complexo, no que filosofía, poesía e relixión conflúen, idea sobre a que se foi facendo especial fincapé ao longo do traballo e resumida coma a interacción das súas grandes correntes da Hermenéutica antiga, anteriormente mencionadas, Física e Escatoloxía.

Todo isto ten a súa pertinencia entendendo a poesía empedoclea xa non só cunha finalidade didáctica inherente, senón tamén coma unha negación expresa a identificar beleza estética e verdade. Recalcamos, atendendo a este punto, que a poesía de Empédocles alberga unha voz que fala dende o marxinal e colonial, que conxuga características locais propias en directa relación cos Misterios de Sicilia, cuxos aspectos pouco teñen que ver cos métodos de coñecemento que promulga a relixión oficial panhelénica.

Lidas todas estas peculiaridades en conxunto, entendendo até que punto o xenuíno da súa personalidade está en total interdependenza coa súa obra, a borraqueira que cobre de mestas néboas a realidade empedoclea comeza a esvaeerse. Empédocles foi, ante todo, un poeta que cantou ao Amor, que escolleu a Afrodita coma artesá do seu mundo e dos seres que nel habitan, seres que só cando Amor está no cume son quen de ensamblaren, á fin, tódalas súas partes e naturezas. Até tan lonxe leva Empédocles a súa rebeldía que Afrodita xa non é só a demiurga do cosmos, senón que é o principio rector, a voz única e lexítima que nin Zeus nin Poseidón poden contradicir. Non en balde a cultura siciliana caracteriza as figuras femininas cunha especial e insólita conxunción de elementos eróticos e técnicos, nas cales o coñecemento se revela a través da experiencia amorosa, aspecto que, indubidabelmente, plasma Empédocles no seu poema. Quéirase crer ou non que a xente acodía a el en moreas na procura da palabra sandadora ou que era ou non quen de traer de volta do Hades a alma dun home morto, pero que non se dubide de que nos seus versos Empédocles chegou a ser inmortal, de mortal que era.

VIII. Bibliografía

- ALBINUS, Lars, *The Greek δαίμων between Mythos and Logos*, en: *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt* (pp. 395–415), eds. A. Lange - H. Lichtenberger - K. F. D. Römheld, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p.425-446.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- BETEGH, Gábor, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BIERL, Anton, *Riddles over Riddles, Mysterious and Symbolic (Inter)textual Strategies, The Problem of Language in the Derveni Papyrus*, in: *Poetry as initiation - The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, ed. I. Papadopoulou - L. Muellner, Cambridge (Ma) - London: Harvard University Press, 2014, p.187-210.
- BOLLACK, Jean, *Le Proème du Περὶ φύσεως d'Empédocle*, in: *Revue des études grecques* 72, 1959, p.15-6.
- _____ *Empédocle*, I-III, Paris, Éditions de Minuit 1965-9 (Vol.I: *Introduction à l'ancienne physique*, 1965; Vol. II: *Les Origines, édition et traduction des fragments et des témoignages*, 1969; vol. III, *Les Origines, commentaire I*, Paris 1969; vol. III, *Les Origines, commentaire 2*, 1969).
- BOYANCÉ, Pierre, *Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine*, en: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 61, 1935, p.189-202.
- _____ *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1.937.
- BURKERT, Walter, *Zur griechischen Schamanismus*, en: *Rheinisches Museum* 105, 1962, p.36-56.
- _____ *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, München, 2004.
- CERRI, Giovanni, *L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai Presocratici*, en: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 20, 1998, p.5-58.
- _____ *Poemi greci arcaici sulla natura e rituali misterici: Senofane, Parmenide, Empedocle*, in: *Mediterraneo Antico* 3/2, 2000, p.603-19.
- DE SELA, Evaristo, *Iliada* (versión galega), Consello de Cultura Galega, 1990.
- _____ *Odisea* (versión galega), Consello de Cultura Galega, 1990.
- DIELS, Hermann - KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, vierte Auflage, Abdruck der dritten mit Nachträgen, II vol., Berlin, 1992.
- DIETERICH, Albert, *De Hymnis Orphicis capitula quinque, Marpurgui Cattorum*, 1891 (=kleine

- Schriften*), Leipzig-Berlin, 1911, p.69-110.
- DODDS, Erik, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- GAGNÉ, Renaud, *L'esthétique de la peur chez Empédocle*, in: *Revue de philosophie ancienne*, XXIV(1), 2006, p.83-110.
- GALLAVOTTI, Carlo, *Empedocle: Poema fisico e lustrale*, Milano, 1991.
- _____ *Nuovi appunti sul testo di Empedocle*, in: *Bollettino dei classici* 6, 1985, p. 3-27.
- GARCÍA LÓPEZ, Yolanda, *Horacio y los poetas que vulgarizan lo misterico (carm. 3. 2).*, *Ianua Classicorum*. Temas y formas del mundo clásico. vol. II, Madrid, 2014, p.431-438.
- _____ *El paso de Anna Perenna por la Magna Grecia*. Domínguez. M. et alii (eds.), Homenaje a M.C. Díaz y Díaz. S. de Compostela, 2008, p.210-223.
- _____ *The subordination of epic to mystic poetics: the example of Polyphemus in love*, 2011, artículo albergado en www.academia.edu.
- _____ *El Yambo II de Calímaco y El Crátilo de Platón o por qué los trágicos tienen voz de pez*. Homenaje a J. José Moralejo, S. de Compostela, 2011.
- GEMELLI MARCIANO, María Laura, *Le metamorfosi della tradizione: mutamenti di significato e neologismi nel Peri physeos di Empedocle*, Bari: Levante editori, 1990.
- _____ *L'atomismo e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazioni nel mondo antico*, en: *Elenchos* 12, 1991, p.5-37.
- _____ *Empedocles' Zoogony and Embryology*, en: *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity*. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, 2003.
- _____ *Le "demonologie" Empedoclee*, en: *Aevum antiquum*, N.S. 1, 2001, p. 205-35.
- GUTHRIE, Walter, *Orpheus and Greek religion: a study of the orphic movement*, Princeton (N.J) : Princeton University Press, 1993.
- HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel, *Salvation for the Wanderer: Odysseus, the Gold Leaves, and Empedocles*, in: *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, ed. V. Adluri, Berlin - Boston, 2013.
- _____ *Traces of Epic Journey to Hades in Illiad 24*. TAPh 24, 2011, p.37-68.
- HORKY, Philip, *Empedocles Democraticus*, Durham University, 2013, artículo albergado en www.academia.edu.
- KAHN, Charles, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 1960, p. 3-35.
- _____ *Empedocles*, en: *MacMillan's Encyclopedia of Philosophy*, Vol.II. London 1969, p.496-9.
- KARSTEN, Simon, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, de vita ejus et studiis disseruit*,

fragmenta explicuit, philosophiam illustravit, Amstelodami: J. Müller, 1838.

- KINGSLEY, Peter, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (citado pola tradución española de 2008).
- _____ *Empedocles for the new millennium*, en: *Ancient Philosophy* 22, 2002, p.333-413.
- KIRK, Geoffrey - RAVEN, John, *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- LAKS, André, *Reading the readings: On the first person plurals in the Strasburg Empedocles*, en: *Presocratic Philosophy, Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. by V. Caston - D. W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, p.127-37.
- MAKRIS e SKARSOULI, Penélope, *La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle*, en: *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/3, p.357-377.
- MARTIN, A. - PRIMAVESI, O., *L'Empédocle de Strasbourg: (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666) Introduction, édition et commentaire, with an English summary*, Strasbourg - Berlin - New York: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg - W. de Gruyter 1999.
- MOST, Glenn, *The poetics of early Greek Philosophy*, en: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. by A. A. Long, Cambridge University Press 1999, p.332-62.
- NÜNLIST, René, *Poetological Imagery in Empedocles*, en: *The Empedoclean kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense*, 2005, p.73-92.
- OBBINK, Dirk, *The Addressees of Empedocles*, in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 31, 1993, p.51-98.
- PANAGIOTOU, S., *Empedocles on his own Divinity*, en: *Mnemosyne* 36, 1983, p.276-85.
- PICOT, Jean-Claude, *Sur un emprunt d'Empédocle au "Bouclier" hésiodique*, en: *Revue des études grecques*, 111, 1998(1), p.42-60.
- _____ *Empedocles, fragment 115.3: Can one of the Blessed pollute his limbs with blood?*, en: *Reading ancient texts. Volume I: Presocratics and Plato - Essays in honour of Denis O'Brien*, edited by Suzanne Stern-Gillet and Kevin Corrigan, Leiden / Boston: Brill, 2007, p.41-56.
- _____ *Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse*, en: *Organon*, 41, 2009, pp. 59-84.
- _____ *Lions and promoi: final phase of exile for Empedocles' daimones*, en: *Phronesis* 60(4), 2015, p. 380-409.
- PRIMAVESI, Oliver, *Empedocles: physical and mythical divinity*, en: *The Oxford Handbook to Presocratic Philosophy*, ed. P. Curd - D. W. Graham, Oxford: Oxford University Press 2008. p.250-283.

- RASHED, Marwan, *The structure of the eye and its cosmological function in Empedocles: Reconstruction of fragment 84 D.-K.*, en: Reading ancient texts. Volume I: Presocratics and Plato - Essays in honour of Denis O'Brien, Leiden / Boston: Brill, 2007, p.21-39.
- _____ *De qui la clepsydre est-elle le nom ? Une interprétation du fragment 100 d'Empédocle*, en: *Revue des études grecques*, tome 121, 2008(2), p.443-468.
- ROSENFELD-LÖFFLER, Annette, *La poésie d'Empédocle. Cosmologie et métaphore*, Bern, 2006.
- SASSI, M.M. *La costruzione del discorso filosofico nell' età dei presocratici*, Pisa, 2006.
- SEAFORD, Richard, *Immortality, Salvation, and the Elements*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 90, 1986, p.1-26.
- SEDLEY, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.
- _____ *Empedocles' Life Cycles*, en: The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, 2003, p.331-37.
- STEIN, Heinrich, *Empedoclis Agrigentini Fragmenta disposuit recensuit adnotavit*, Bonn, 1852.
- STRUCK, Peter, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton University Press, 2004.
- TRÉPANIÉ, Simon, *Empedocles: An Interpretation*, London-New York, 2004.
- VAN DER BEN, Nicolaus, *The Proem of Empedocles' Peri physios: towards a new edition of all the fragments*, Amsterdam, 1975.
- WEST, Martin Litchfield, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford: 1971, p.233-5.
- WILLI, Andreas, *Sikelismos: Sprache, Literatur und Gesellschaft im griechischen Sizilien (8.-5. Jh. v. Chr.)*, Basel, 2008.
- WRIGHT, Maureen Rosemary, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven-London: Yale University Press 1995.