

PETER KINGSLEY

REALIDAD

ATALANTA



MEMORIA MUNDI

ATALANTA

145



PETER KINGSLEY

REALIDAD

**TRADUCCIÓN
PAULA KUFFER**



ATALANTA

2021

En cubierta: Vía Láctea, Pixabay
En guardas: santuario de Apolo en Delfos,
fotografía de U.D.F.-La Photothèque

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,
www.cedro.org) si necesita fotocopiar
o escanear algún fragmento
de esta obra.

Todos los derechos reservados

Título original: *Reality*

© 2004, 2020 by Peter Kingsley

© De la traducción: Paula Kuffer

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaur 17483. Girona. España

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

atalantaweb.com

ISBN: 978-84-122130-8-9

Depósito Legal: GI 832-2021

Índice

I

El viaje final

11

II

Sembradores de eternidad

327

Notas

585

Índice onomástico

631

1

2

3

4

5

Realidad

12

13

14

15

16

17

18

19

I

El viaje final

1000

Uno

**Abriré un camino en lo desconocido
y haré brotar ríos en la tierra seca.**

ISAÍAS

Es mejor que me ponga a escribir estas cosas antes de que permanezcan perdidas otros dos mil años.

Por favor, no me malinterpretes. Estoy aquí para contarte algo que se puede encontrar por todas partes: en el aire que respiramos, en una hoja que cae, en cualquier objeto que vemos. Pero hacerlo consciente, romper el hechizo de cuento de hadas bajo el que vivimos, eso ya es otra cuestión.

Esto acabará siendo una historia extraña: extraña porque es la historia que hay detrás de la historia de nuestras vidas. Si se tratara de cualquier otra cosa, o simplemente de algo que sucedió hace mucho tiempo, seríamos libres de seguir olvidándola. Pero no es así, y no va a desaparecer ni a dejarte en paz.

A menudo intentamos convencernos de que llevamos una vida plena y grata. Pero siempre hay algo que nos punza el corazón: la ambición o el desasosiego son sólo sus sombras. Y seguirá desgarrándonos el corazón mientras no seamos capaces de reconocer qué es lo que falta.

Quizá ésta sea una historia que estarás tentado de creer. Permíteme que amablemente te advierta que, si es así, te encontrarás abandonando tus otras creencias. Las picas están en alto.

A lo mejor te inclinas a pensar que existe un punto intermedio que te permitiría ver las cosas desde ambas perspectivas. Pero créeme, por experiencia propia sé que no lo hay. Si quieres seguir aferrado a lo que crees que ya sabes, ignora lo que digo.

En cualquier caso, a mí me da igual. Mi trabajo es contar la historia, eso es todo. Además, ciertas cosas, una vez dichas, ya no se pueden borrar.

Están escritas en piedra.

Y lo escrito en la piedra habla de ti. Y tú eres la piedra.

A finales del siglo VI antes de Cristo nació alguien llamado Parménides.

Su hogar, Velia, una pequeña ciudad en el sur de Italia. Pero si queremos entender el contexto de Parménides, centrarse simplemente en el sur de Italia no es suficiente, ni de cerca.

La ciudad de Velia se creó y se construyó unos pocos años antes de que naciera Parménides. Sus fundadores eran griegos y se los conocía como los focéos, porque provenían de Focea, una ciudad a cientos de kilómetros al este de Velia, en la costa de lo que hoy es Turquía occidental. Fue hacia el 540 antes de Cristo cuando se vieron forzados por los persas a abandonar su hogar y a errar por el mar Mediterráneo, de aquí para allá, en busca de un nuevo lugar donde asentarse y vivir.

La historia de su errancia —de héroes tras las huellas de héroes perdidos, de hombres y mujeres junto con sus hijos arriesgando sus vidas sin saber si encontrarían o no la respuesta a un enigma del oráculo de Apolo— es tan novelesca

que los historiadores a veces han preferido rechazarla como una obra de ficción. Pero en los últimos años todo tipo de descubrimientos dispersos han demostrado cuánta verdad hay en ella.

Otra cosa: si hablamos de los focéos, necesitamos que nuestras mentes se vayan abriendo poco a poco. Para gente como ellos, la ficción era un hecho, y aquello que nosotros nos complacemos en llamar hechos era una ficción que aún no se había inventado.

De todo el drama que los acaba conduciendo hasta su destino final en Velia, justo en esos pocos años antes de que naciera Parménides, debemos destacar una cuestión en particular.

Y es que los focéos eran gente muy conservadora. Después de mudarse a la costa oeste, mantuvieron intactas durante siglos, casi mil años, sus antiguas costumbres anatólicas. Incluso en su terrible situación, con el ejército persa esperándolos a las puertas de la ciudad y sin un momento que perder, su prioridad fue rescatar cuantos objetos pudieran ayudarlos a mantener sus tradiciones religiosas intactas en cualquier lugar al que tuvieran que ir.

Puede parecer una nimiedad a la que no vale la pena prestar demasiada atención. Y, aun así, para nuestra historia es decisiva.

Los focéos quizá den la sensación de ser un pueblo pequeño, incluso digno de olvido. Pero a veces las apariencias engañan.

Te estarás preguntando por qué me detengo, y hago que te detengas, en estos detalles.

Todo tiene que ver con Parménides.

Parménides tuvo un papel extraordinario, casi inconcebible, en Occidente al dar forma al mundo y a la cultura en la que vivimos.

Existen muchas posibilidades de que nunca hayas oído hablar de él, y esto tiene una razón de ser. La gente siempre ha tenido una extraña tendencia a relegarlo a un segundo plano, incluso al escribir sobre él. Hay algo en Parménides que escapa a los marcos de nuestra comprensión habitual.

Durante mucho tiempo, los especialistas y los historiadores lo han considerado el fundador de la lógica, el padre del racionalismo. Como deja entrever esta última expresión, no sólo se trata de su especial importancia para los estudiosos del pasado. Ni siquiera de su relevancia a la hora de establecer los fundamentos de la filosofía y la ciencia, de todo el proceso de aprendizaje y educación. Aquí lo que está en juego es algo mucho más básico.

Se trata de los orígenes de nuestra cultura occidental, de cómo pensamos y razonamos. Y esto nos afecta a todos en lo más íntimo.

Es bastante fácil hablar de razón y lógica. Pero la cosa cambia cuando se trata de entender lo que son, de vislumbrar lo que se esconde detrás de ellas. Porque, en realidad, lo que hemos acabado denominando lógica y razón no son más que fraudes, algo que se hace pasar por lo que no es.

Como ocurre con el sentido común, todo el mundo cree saber qué significa la razón. Ya de pequeños nos dicen que seamos razonables, lo que en esencia significa que hagamos lo que otros quieren que hagamos. Se supone que tenemos una idea clara de qué es la razón. Pero en realidad nadie lo sabe.

A medida que nos acercamos a la razón, ésta se vuelve cada vez más difusa. La gente que proclama ser muy racional, al observarla, resulta ser la más irracional. Vivimos en un mundo de sombras sin ni siquiera darnos cuenta de ello o entender qué ha sucedido.

En cuanto a la lógica, tampoco resulta ser lo que parece, o lo que fue alguna vez. En su origen, no tenía nada que ver con fórmulas complicadas o cálculos sofisticados. Su objetivo era despertar: tocar y transformar todos los aspectos del ser humano.

Lo que hoy llamamos lógica es como una niña pequeña que se pasea altiva con los zapatos de su madre. Hemos pasado los últimos dos mil años sumidos en infinitos debates sobre religión y razón, lógica y ciencia, pero hemos perdido toda noción de la realidad y hemos estado comportándonos como niños. Ya es hora de que empecemos a madurar.

La gente de la que voy a hablar en este libro no es imaginaria. Tampoco procede de Centroamérica, de la India ni de un mundo oriental exótico y lejano, sino de las raíces de nuestra civilización occidental, del origen de nuestra

cultura. Ellos son las raíces de nuestra civilización, de ellos parte esta cultura nuestra. Gradualmente, poco a poco, se los ha malinterpretado. Y, al ser partícipes de este proceso, nos hemos ido malinterpretando a nosotros mismos.

Todos somos partícipes de esta historia: un libro cuyas páginas somos nosotros.

Las implicaciones de esta malinterpretación no son nada desdeñables ni triviales. Son tan enormes, tan vastas, que ni siquiera podemos percibirlas. Quizá la manera más fácil de describir esta situación sea diciendo que, hace dos mil quinientos años, en Occidente, nos hicieron un regalo y nosotros, con un gesto infantil, tiramos las reglas del juego. Creíamos saber a qué estábamos jugando. Pero, como consecuencia de ello, puede que pronto la civilización occidental sólo sea un experimento fallido.

Los escritos de Parménides y de otra gente como él han sobrevivido en fragmentos. Los académicos han jugado todo tipo de juegos con ellos. Durante siglos han experimentado distorsionándolos y torturándolos hasta hacerlos decir exactamente lo opuesto a su significado original. Luego se han dedicado a destacar su relevancia y a exhibirlos como piezas de museo.

Pero nadie entiende la importancia que tienen. Aunque sólo hayan perdurado en fragmentos, son mucho menos fragmentarios que nosotros. Y son mucho más que palabras muertas. Son como el tesoro mitológico: un objeto de valor inestimable, perdido y en desuso que debe ser redescubierto a toda costa.

Pero esto no es mitología ni ficción. Es la realidad. Una ficción sería como estar sentado en una mina de oro y soñar con oro; es todo lo que sucede cuando te olvidas de ello.

No hay nada de místico en lo que digo. Es muy sencillo, absolutamente sensato y práctico. Tendemos a imaginar que,

cuando lidiamos con hechos, tenemos los pies en la tierra. Pero en sí mismos los hechos no tienen ninguna importancia: es tan sencillo perderse entre los hechos como entre las ficciones.

Tienen su valor, y debemos usarlos; pero debemos usarlos para ir más allá de ellos. Los hechos en sí mismos equivalen a estar sentado en lo alto de una mina de oro y remover la tierra alrededor de nuestros pies con un pequeño palo.

Todos nuestros hechos, como todo nuestro razonamiento, son meras fachadas. Este libro trata sobre lo que han estado escondiendo, sobre la realidad que se oculta detrás de ellos. Trata sobre ese tesoro enterrado que es nuestro patrimonio, nuestra herencia. Y sobre aquello para lo que debemos estar preparados si queremos recuperarlo.

A medida que retrocedemos hacia Parménides, todo se va volviendo más extraño.

El problema es que hace mucho que perdimos la capacidad de aprender de la extrañeza. Nos asusta, cuestiona nuestras creencias; y cuanto más hondamente nos afecta, más amenazados nos sentimos. Es mucho más fácil crear otro mundo, un mundo seguro en el que ver lo que queremos ver e ignorar todo lo demás.

La mayoría de las traducciones modernas de Parménides guardan muy poca relación con el sentido del original griego. Cada año se publican páginas y páginas sobre él que lo interpretan a la luz de temas e intereses contemporáneos, perdiéndose en bagatelas. Pero ignoran por completo lo más esencial.

Hay algunas cuestiones fundamentales que deben enfrentarse, algunos puntos esenciales ante los que no hay escapatoria. No tenemos elección. Podemos creer que progresamos en cuanto cultura y civilización. Pero, a pesar de nuestro amor por los juguetes creativos y destructivos, no estamos yendo a ninguna parte.

Es como si se nos hubiera atado al tirador de una puerta. La única manera de seguir adelante es empezar volviendo atrás, es decir, desmarcándonos de los malentendidos sobre nuestro pasado y sobre lo que somos.

Parménides debe su reputación como inventor de la lógica a un poema que escribió. Aquí ya hay algo extraño. No tenía ninguna necesidad de escribir poesía. En su lugar, bien podría haber optado por una árida prosa.

Es cierto que durante mucho tiempo se lo ha despreciado por ser un mal poeta. Pero esta opinión se basa en el puro prejuicio. Se remonta a una vieja creencia, formulada por primera vez con cierta claridad por Aristóteles, según la cual la lógica y la poesía no tienen nada en común... y si a alguien comprometido a encontrar la verdad se le pasa por la cabeza convertirse en poeta, el resultado será un desastre.

El hecho es que el poema de Parménides no es ningún desastre. Unos pocos académicos contemporáneos han intentado acercarse a sus escritos con una mirada nueva y han comprendido que contienen algunos de los versos más hermosos y sutiles jamás escritos en cualquier lengua, incluida la griega. Es más, el desprecio que ha merecido Parménides como poeta se basa en el supuesto de que la mayor aspiración de la poesía es entretener. Como iremos viendo, el poema de Parménides servía a un propósito muy distinto.

Al margen del modo que escogió para expresarse, está la cuestión de qué es lo que dijo.

No cabe duda de que escribió sobre lógica, pero sólo en la sección central de su poema, en la segunda de las tres partes. Por algún motivo, lo más común es pasar por encima la primera y olvidar al instante la última. Te habrás dado cuenta de que uno de los aspectos fundamentales de aprender a razonar tiene que ver con la capacidad para centrar la atención en una parte del todo e ignorar el resto.

Parménides explica en detalle cómo llegó a saber lo que sabía. Nos ofrece pequeñas pistas sobre cómo debemos prepararnos si pretendemos entender lo que dice. Abiertamente nos advierte sobre las trampas y problemas que nos deparará el camino.

Sin embargo, hoy en día nadie tiene la humildad o la paciencia suficientes para tomarse en serio estos avisos e indicaciones. La gente va directa a lo que Parménides dice sobre lógica, y está tan convencida de sus capacidades que prescinde de las instrucciones, sin ni siquiera ser consciente de su propia confusión.

La nuestra se ha convertido en una cultura de la conveniencia. Pero aprender sobre nosotros mismos es más bien inconveniente, porque pone patas arriba el mundo en que vivimos.

Con alguien como Parménides no hay atajos. Simplemente tenemos que empezar por el principio.

Y para Parménides no es pensando o elucubrando como empieza todo, sino así:

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

Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, bien sujetas en su sitio entre el dintel superior y un umbral de piedra; se elevan hasta los cielos, cerradas con hojas gigantes-cas. Y las llaves —que ahora abren, ahora cierran— las custodia la Justicia, la que siempre exige el pago exacto. Y con dulces

palabras seductoras, las jóvenes astutamente la convencieron para que retirara inmediatamente, para ellos, el cerrojo que cierra las puertas. Y cuando las hojas se abrieron —ahora una, luego la otra—, haciendo girar en sus goznes huecos como flautas los ejes de bronce con sus remaches y clavos, formaron una enorme abertura. Las jóvenes siguieron adelante por el camino con el carro y las yeguas.

Y la diosa me dio la bienvenida amablemente, me tomó la mano derecha en la suya y me dijo estas palabras:

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

Ya en el primer verso encontramos la clave del poema.

El factor crucial de este extraño asunto que, según Parménides, influye en todo y determina hasta dónde puede llegar él mismo en este viaje es el anhelo.

La palabra griega que usa es *thumós*, y *thumós* hace referencia a la energía de la vida en sí. Es la pura presencia en nosotros que percibe y siente: el poder concentrado de nuestro ser emocional. Ante todo, es la energía de la pasión, el apetito, el ansia, el anhelo.

Desde los tiempos de Parménides hemos aprendido muy bien a ponerle un cerco, a dominarlo, castigarlo y controlarlo. Pero, según él, se trata de lo que está en primer lugar, justo al comienzo. Y esto es muy significativo, porque nos

dice que, por sí mismo, el anhelo es lo que nos permite recorrer el camino hacia donde realmente debemos ir.

No se puede razonar ni con la pasión ni con el anhelo, aunque nos guste engañarnos suponiendo que sí es posible. Todo cuanto hacemos es razonar con nosotros mismos acerca de la forma que tendrá nuestro anhelo. Razonamos que si encontramos un trabajo mejor estaremos satisfechos, pero nunca lo estamos. Razonamos que si vamos a algún lugar especial seremos felices, pero cuando llegamos empezamos a querer ir a algún otro sitio. Razonamos que nos sentiríamos plenos si durmiéramos con el amante de nuestros sueños, pero si esto sucediera seguiría sin ser suficiente.

Para nosotros, lo que denominamos naturaleza humana consiste en ir husmeando en mil direcciones distintas para acabar por no ir a ningún sitio a toda prisa.

Pero, aunque no podamos razonar con la pasión, ésta posee en sí misma una inteligencia formidable. El único problema es que seguimos interfiriendo en ella; seguimos desmenuzándola en pequeños fragmentos, esparciéndola por todas partes. Nuestra mente siempre nos hace trampas concentrándose en pequeñas cosas que creemos desear, en vez de hacerlo en la propia energía del deseo.

Cuando somos capaces de enfrentarnos a nuestro anhelo en vez de buscar infinitas maneras de satisfacerlo e intentar escapar a él, empieza a mostrársenos un atisbo de lo que se esconde entre bastidores. Se abre una perspectiva devastadora en la que todo se revela su contrario: un logro se convierte en una limitación, un éxito se vuelve una trampa. Y lo hace con una intensidad que espolea nuestras ideas y nos arrastra directamente al presente.

El poema de Parménides no es para académicos. Aquí no hay nada intelectual. Literalmente, la palabra inglesa para «académico», *scholar*, se refiere a un hombre o a una

mujer ociosos. Los académicos son gente con tiempo; incluso cuando están ocupados, tienen tiempo que malgastar, tiempo que matar. Pero comprender a Parménides es un asunto serio. Exige la misma intensidad y urgencia de la que él habla: la urgencia de nuestro propio ser.

Y para ello no hay tiempo que perder.

A primera vista, parece que no hay nada a lo que podamos aferrarnos en este extraño mundo de mitos y seres mitológicos que Parménides evoca.

Está describiendo un viaje al final de todos los viajes, por un camino más allá de cualquier experiencia humana común, «tan alejado del transitado sendero de los hombres». Es natural, pues, intentar reducir algo tan insólito a términos más conocidos y manejables.

Y básicamente lo que ha ocurrido es que se ha dedicado una gran cantidad de energía a deshacerse de este viaje.

Se ha ignorado como si no fuera más que un artificio retórico, una alegoría, un vago intento poético de describir al filósofo que deja atrás la confusión en aras de la claridad, la oscuridad en aras de la ilustración.

Por supuesto, somos libres de usar cualquier tipo de artificio para sacarnos de encima el viaje de Parménides. Pero antes de hacerlo, quizá sea una buena idea fijarnos en lo que dice.

El hecho es que realmente no hay nada vago en lo que dice. Incluso cuando parece vago es porque la vaguedad

sirve a un propósito específico. Cada una de las imágenes representa un papel en un todo coherente. Y cada uno de los detalles ocupa su propio lugar.

En este viaje, Parménides cuenta con la guía de dos doncellas, las hijas del Sol. Proceden de las moradas de la Noche, que eran muy conocidas en el mito griego como las profundidades de la oscuridad en los límites más remotos de la existencia, más allá del gran abismo llamado Tártaro, donde tienen sus raíces la tierra y el cielo. Es el lugar donde el mundo superior se encuentra con el mundo inferior, donde se reúnen todas las contradicciones que sentimos y experimentamos.

Y es allí donde el Sol va a descansar junto a su familia cada noche, al ponerse.

En cuanto a las puertas que cruza Parménides en los caminos de la Noche y el Día, son las puertas que abren el inframundo: separan nuestro mundo conocido del vasto abismo que se encuentra justo detrás.

Y la Justicia, que custodia las puertas, también nos resulta una figura familiar. Es la diosa que vigila el inframundo: la fuente implacable del orden, el origen de las leyes.

En cuanto a la diosa sin nombre que recibe a Parménides, todavía no ha llegado el momento de hablar de ella.

En resumen, las hijas del Sol han venido a buscar a Parménides al mundo de los vivos para llevárselo de regreso al lugar del que proceden. Éste no es un viaje de la confusión a la claridad, de la oscuridad a la luz. Por el contrario, el viaje de Parménides describe precisamente lo opuesto. Está viajando a la noche absoluta, a la que ningún ser humano podría sobrevivir sin protección divina. Están conduciéndolo al corazón del inframundo, al mundo de los muertos.

Pero ahora debemos responder a una pregunta, a una pregunta básica.

¿Qué significaba para un hombre de carne y hueso de la Antigua Grecia –y no para una figura mitológica o legendaria– hacer un viaje consciente, premeditada y deliberadamente, a otro mundo?

Y más en concreto: ¿cómo es posible que alguien, estando vivo, haya descendido al mundo de los muertos, o pretenda haberlo hecho, y haya entrado en contacto con los poderes que allí habitan, aprendido de ellos y vuelto al mundo de los vivos?

La respuesta es muy simple.

Hubo una técnica específica de la que disponían varios grupos de personas para hacer este viaje al mundo de los muertos, para morir antes de morir.

Consistía en aislarse en un lugar oscuro, tumbarse en completa quietud y permanecer inmóvil durante horas o días. Primero se apaciguaba el cuerpo y luego la mente. Y esta quietud es lo que daba acceso a otro mundo, a un mundo de total paradoja, a un estado de consciencia absolutamente distinto. A veces, este estado se describía como un sueño. Otras veces se decía que era como un sueño pero sin serlo, como un tercer tipo de consciencia bastante diferente de estar despierto o dormido.

Este procedimiento solía asociarse a todo un lenguaje técnico, además de a toda una geografía mítica. Y primero los griegos y después los romanos dieron un nombre a esta técnica.

La llamaron incubación.

Las cosas empiezan a encajar en cuanto llegas a esta conexión fundamental entre el viaje de Parménides y la práctica de la incubación.

Por ejemplo, cuando Parménides se encuentra con la diosa, que le enseñará todo aquello que luego él formulará con sumo cuidado en el resto de su poema, ella se dirige a él directamente como *kouros*, una palabra que significa «joven», «muchacho».

Los académicos a menudo se han preguntado por qué, y han llegado a las más insólitas conclusiones. Pero la respuesta es muy sencilla y, a la vez, de una sutileza extrema.

De hecho, sabemos desde hace mucho que el término griego *kouros* no sólo se refería a la edad física. Señalaba un vasto entramado de complejas tradiciones y rituales asociados con la valentía, la madurez, la iniciación, y, en concreto, con el viaje iniciático a otro mundo.

Ese otro mundo es el de los dioses, donde el *kouros* encuentra una fuente de alimento y orientación que jamás podría hallar en el mundo corriente de los humanos. Es un

mundo donde, si tiene suerte y cuenta con la protección divina, puede encontrarse con la divinidad que se convertirá en su eterno padre, maestro y guía.

Hay otro griego que merece ser mencionado aquí junto a Parménides.

Se llamaba Epiménides y era de Creta, una isla del Mediterráneo oriental no muy alejada de las costas de Turquía. También él escribía poesía y contó lo que había aprendido en el inframundo. Y a menudo se ha destacado que —como Parménides— se esforzó en describir sus encuentros directos en el otro mundo con las figuras míticas de la Justicia y la Verdad.

Las historias sobre él dicen que después de estos encuentros se hizo famoso por su papel como legislador: era conocido como un ejecutor de la justicia de acuerdo con su propio derecho. No es una coincidencia que Parménides, según las mejores fuentes, también llegara a ser un famoso legislador para su propia ciudad. Al contrario, en breve veremos que se trata de un detalle de gran importancia.

Y la gente de la isla de Creta, cuando se refería a Epiménides en su dialecto, lo llamaba *kouros*. Esto va más allá de una coincidencia. Sabemos que en Creta las antiguas tradiciones del *kouros* guardaban una íntima relación con las tradiciones del *kouros* de otro lugar muy concreto.

Se trataba de Focea, el hogar de los ancestros de Parménides antes de partir a Velia navegando hacia el oeste.

Pero todo esto va mucho más allá de la justicia, los legisladores o el título de *kouros*.

Epiménides también gozaba de una gran reputación como sanador y profeta. Se cuenta que incluso recitaba sus poemas para sanar. Las leyes que ayudó a crear llegaron a él mediante profecías: mediante su habilidad para ver cómo se desarrolla la justicia en otro mundo. Y el objeto de esas leyes era sanar a las ciudades y a las gentes.

Los griegos tenían una palabra para describir a alguien como Epiménides. Era un *iatromantis*, un nombre que simplemente significa «sanador-profeta».

La tradición describe la transformación de Epiménides en un *iatromantis* después de haber dormido en una cueva durante años y haber sido conducido, mientras permanecía allí inmóvil, al extraño mundo de la Justicia y la Verdad.

En otras palabras, aprendió cuanto sabía mediante la práctica de la incubación.

Entre los antiguos griegos, los *iatromantis* eran una estirpe aparte.

Eran especialistas en invocar otros estados de conciencia, en ellos mismos y en otras personas.

Y al margen de ser famosos por su poesía, eran muy conocidos por una técnica en particular, la del conjuro por medio de la repetición de las mismas palabras una y otra vez.

Este punto tiene una gran importancia. Habrás notado que, al principio de su poema, Parménides repite las mismas palabras una y otra vez.

Uno de los ejemplos más obvios aparece justo al comienzo, donde repite la palabra que corresponde a «llevar» en no menos de cuatro ocasiones en un breve lapso. Esta repetición es tan impactante, tanto en el original griego como en su traducción, que resulta difícil de creer que nadie se haya fijado en ella.

De todos los académicos que se han dedicado a estudiar a Parménides, sólo dos se tomaron la molestia de decir algo

al respecto. Y en la misma línea de aquellos que lo consideraban un poeta incompetente, descartaron por completo el fenómeno al considerarlo «naíf» y «propio de aficionados», «una repetición torpe e inútil de la misma palabra», un clásico ejemplo de «descuido» y «fracaso expresivo».

Pero están equivocados. Un poeta descuidado puede llegar a repetir una palabra sin querer. Pero la repetición de la misma palabra cuatro veces justo al comienzo de un poema no es un descuido ni una casualidad: es algo deliberado. Y si nos fijamos en la repetición sistemática de palabras en la poesía griega, desde los primeros himnos hasta los últimos textos mágicos que se escribieron siglos después de Parménides, nos daremos cuenta de que se utilizaba con un objetivo muy concreto: tanto como técnica de curación mágica como para invocar otro tipo de estado de consciencia.

Tampoco es casualidad que los chamanes sean famosos por recitar poemas en los que repiten las palabras para «viaje» y ser «conducido». Y no sólo lo hacen para describir los viajes extáticos a otro mundo, sino también para invocarlos: para provocarlos.

Esto tampoco es una coincidencia. Los *iatromantis* sanadores de Grecia y los chamanes de Siberia o Asia Central son parte del mismo fenómeno. Los historiadores modernos han empleado sus fuerzas en crear entre ellos todo tipo de distinciones, referidas a la lengua y la cultura, el tiempo y el espacio. Pero las únicas barreras que existen son las de nuestro entendimiento.

La figura del *iatromantis* siempre tiene su origen, de un modo u otro, en los lejanos márgenes del mundo griego oriental. Los más antiguos de ellos dejaron testimonio de sus viajes a Asia Central, y algunos incluso procedían de allí. Fueron éstos quienes introdujeron a los griegos en las tradiciones y leyendas de la gente que vivía no sólo en la región

de Asia Central, sino también en Mongolia, la India y el Tibet.

Para los griegos, Apolo era el dios del lejano norte y el distante nordeste. Y resulta que Apolo era el dios, el modelo divino, de los *iatromantis*: sanadores viajeros y profetas conocidos por recorrer largas distancias a pie, pero también por viajar a otros mundos mientras sus cuerpos permanecían absolutamente inmóviles.

«Poseído por Apolo» era una de las expresiones más sencillas que usaban los griegos para referirse al estado de esos poetas y viajeros que se adentraban en mundos que aterrían a cualquiera con sólo pensar en ellos, por donde nadie se atrevería a ir. Y en particular en Anatolia, donde el mundo griego se encuentra con el Este, Apolo era conocido por inspirar a sus profetas extrañas palabras hipnóticas que parecían poesía, pero que eran muy distintas de la poesía habitual... y que nadie terminaba de entender del todo.

En su poema, el acento que Parménides pone en el hecho de ser conducido es sólo el primero de toda una serie de artilugios particulares y repeticiones deliberadas. Su poesía parece imperfecta y titubeante, hasta que uno se da cuenta de que ha elegido este efecto rítmico porque refleja el sentido de lo que está diciendo. No estamos ante una falta de habilidad, sino ante todo lo contrario. Cada vez que interrumpe cualquier sensación de continuidad conocida y crea un espacio de absoluta quietud y sencillez, el oyente, más que sumergirse en los detalles de la narración, se aleja de ellos.

Y la repetición de las repeticiones que emplea no tarda en mostrar que no se está limitando a describir un viaje a otro mundo. En realidad, está reproduciendo los efectos de la transición.

Todo comienza dando vueltas, moviéndose en círculo. El movimiento de las ruedas del carro refleja el movimiento de

las puertas, y viceversa. Y cada vez que ve la imagen de una flauta, oye su sonido.

En este caso tampoco se trata de una casualidad.

Los textos griegos habituales que comentan la práctica de la incubación describen de manera sistemática lo que ocurre cuando empiezas a entrar en otro estado de consciencia. Todo comienza a dar vueltas a tu alrededor, a moverse en círculo, y oyes una flauta siseando como una serpiente.

La gente familiarizada con el proceso de alcanzar otro estado de consciencia reconocía en este sonido particular la primera señal de la presencia de Asclepio, el hijo divino de Apolo que, como Apolo en persona, fue uno de los grandes dioses de la incubación.

Aunque también tenía otro significado mucho más profundo. Esta flauta o este siseo se identificaban con el sonido del silencio, el sonido más allá de la creación. Pero, sobre todo, era el sonido que hacía el Sol en su movimiento a través del cielo.

Y este sonido era sagrado para un dios más que para ningún otro. Y este dios era Apolo.

Todo esto se tendría que haber visto y tomado en serio hace mucho tiempo.

Pero no ha sido así por la insistencia moderna en considerar a Parménides un racionalista, un hombre de razón: el primer lógico. Es muy fácil no ver lo que no queremos ver.

Así que ésta era la situación hasta que —hace tan sólo unos pocos años, aunque ya del siglo pasado— se hicieron algunos descubrimientos. Y no sé qué es más extraordinario: si la relevancia de estos descubrimientos en sí mismos o la manta de silencio que los cubre, como si nunca hubieran tenido lugar.

Corría la década de 1950 y Pellegrino Claudio Sestieri era el director de unas excavaciones en Velia, la ciudad de Parménides, en el sur de Italia.

Allí, a finales de 1958, encontró unas inscripciones en mármol junto a los restos de unas pocas estatuas, entre las ruinas de un gran edificio antiguo de lo que algún día había sido el puerto. En 1960, y luego en 1962, se descubrieron más inscripciones.

Cada una de ellas tan sólo contenía unas pocas palabras. Pero juntas decían mucho.

En una de las inscripciones, cuyo propósito era claramente el de una ofrenda pública, se podían adivinar los trazos de tres palabras. La segunda de ellas es *iatromantis*. La tercera es Apolo.

El hecho de encontrar estas dos palabras mencionadas juntas no tiene nada de sorprendente en sí mismo. La conexión directa entre el título de *iatromantis* y el dios Apolo se conoce desde hace largo tiempo. En realidad, se trata de un título que tradicionalmente se aplicaba tanto a Apolo como a alguno de los considerados como sus «oficiantes», sus «hijos».

Pero aquí lo importante de las palabras de este pequeño resto de mármol es que dan cuenta de la presencia de la figura del *iatromantis* no sólo en los márgenes orientales de Grecia, sino mucho más cerca, en el sur de Italia: en la ciudad de Parménides. En Velia había gente que obraba a través del éxtasis, a través de la inducción de otros estados de percepción, entrando en otros mundos donde podía recibir directamente revelaciones y orientación divina, gente que en concreto obraba a través de la incubación.

Queda la primera de las tres palabras de la inscripción.

Se trata de *ouliadês*. Es el nombre que se daba a determinada gente en la Antigua Grecia, y proviene de la palabra *oulios*, que era uno de los títulos más formales reservados al dios Apolo. Apolo Oulios significaba «Apolo el destructor», pero —con una ambigüedad típica del propio dios— también podía entenderse como «Apolo el sanador», «Apolo el que completa».

En cuanto al nombre *ouliadês*, se refería literalmente a alguien que es el hijo de Apolo Oulios: hijo de Apolo el sanador, del dios que destruye pero también el que completa.

Y esta palabra, *ouliadês*, no sólo tenía un sentido muy particular. También tenía un origen muy particular.

Procedía, como las prácticas y tradiciones asociadas con el propio Apolo Oulios, de Anatolia: de las regiones más occidentales de la costa de lo que hoy es Turquía. Para ser más precisos, su hogar se encontraba en una zona un poco al sur de Focea, con la que los focéos tuvieron mucha relación antes de ser forzados a abandonar Anatolia, rumbo al oeste. La zona se llamaba Caria.

Ésta no fue la única inscripción descubierta en Velia que menciona el título de *ouliadês*.

Unos años antes habían descubierto otra junto a una estatua del hijo de Apolo, Asclepio, que lo mostraba con una serpiente siseante trepando por uno de los costados de su túnica.

Pero en esta segunda ocasión, las palabras en mármol invocaban a alguien muy familiar, a Parménides.

No cabe ninguna duda de que el Parménides mencionado en la inscripción y el Parménides filósofo, el fundador de la lógica, son la misma persona. Pero lo que esto significa merece un poco de atención. Significa que aquí, grabada en las ruinas de Velia, encontramos la más antigua confirmación de esos mismos detalles de un viaje a otro mundo implícitos en su narración.

Se nos muestra a Parménides como hijo de Apolo, acompañado de las misteriosas figuras de los *iatromantis*, maestros en el uso del encantamiento y del viaje a otros mundos.

No hace falta decir mucho más sobre las otras inscripciones.

Poco a poco fueron revelando la existencia de toda una tradición de sacerdotes dedicados al servicio de Apolo Oulios. Cada evidencia encajaba en una imagen de la genealogía de estos sacerdotes sanadores, a lo largo de quinientos años, hasta llegar a su fundador, Parménides.

Hay un detalle en concreto de esta imagen que es de lo más interesante, además de altamente simbólico.

Huelga decir que en Occidente, en la literatura habitual sobre Parménides, apenas se nombra que mantuviera relación con tradiciones de sanadores. Todos los esfuerzos se centran en hacer de él un árido pensador abstracto.

Pero resulta que la literatura árabe y persa logró preservar una prueba que lo muestra de una manera bastante diferente: Parménides como fundador legendario de una tradición médica cuyos oficiantes eran sanadores. Incluso se afirma que las técnicas sanadoras que utilizaban sus oficiantes incluían encantamientos mágicos. En el Este, a di-

ferencia del Oeste, sí hubo espacio para recordar este tipo de cosas.

Vale la pena mencionar otro detalle sobre el linaje de sanadores conservado en esos fragmentos de mármol de Velia.

Cada sacerdote recibe un título ritual tan extraordinario que parece desafiar cualquier explicación. La palabra griega es *phôlarchos*, que se refiere a «alguien que está a cargo de la guarida», «el señor de la guarida». No podría sonar más misterioso. Aun así, podemos saber con exactitud a qué alude este título.

Sólo tenemos que mirar al este, a Anatolia y, sobre todo, a esa región tan importante por su culto a Apolo Oulios como fue Caria.

Allí Apolo era conocido, precisamente, como el dios de la guarida, el protector divino de aquellos que yacían bajo tierra en las guaridas. La razón es simple. En esas regiones era bastante común establecer un paralelismo obvio entre los lugares de incubación y las guaridas de los animales. Si alguien estaba enfermo o necesitaba una guía, iba allí y no tenía más que tumbarse en una quietud absoluta —siendo *hêsychia* la palabra griega más común para denominar esta quietud—, sin moverse, apenas sin respirar, durante horas o días, como los animales que hibernan en sus guaridas.

En cuanto a los sacerdotes de esos lugares, tenían el mando absoluto: eran los señores de la guarida. Era su responsabilidad decidir a quién le estaba permitida la entrada y a quién no. Se ocupaban de que la gente estuviera tranquila y a salvo. Y después su trabajo consistía en enseñarles a descifrar los sueños y visiones que hubieran tenido inmersos en la oscuridad y el silencio, en guiarlos y, si era necesario, introducirlos en los misterios del dios al que servían.

Y aquellos que llegaban precisaban de protección porque, de lo contrario, más pronto que tarde abandonarían

toda esperanza. Ya lo habían intentado todo y, en algún lugar de sí mismos, se habían encontrado con su indefensión, con que no había absolutamente nada que pudieran hacer.

Sólo puedes mantener la esperanza cuando reposas en absoluta quietud y en total oscuridad. Al final, la esperanza de recibir ayuda, incluso la esperanza que te motivó en un primer momento, te es arrebatada. Todo deseo, también el de que algo suceda, empieza a desaparecer. La incubación no está hecha para los frutos sin madurar que se mecen en la brisa de aquí para allá.

Está hecha para la fruta que ha caído al suelo y ya no tiene ni idea de si la van a recoger o la van a dejar allí para acabar siendo pisoteada.

En cuanto al dios Apolo: como a Parménides, se lo ha convertido en lo que no era. Se ha hecho de él el dios de la razón, la inteligencia y la honestidad, la claridad y la luz. Por supuesto, en la mitología griega estaba muy ligado al Sol y al carro del Sol, en especial a las hijas del Sol, que tan importantes eran para Parménides.

Y podemos entender por qué.

Porque el hogar de Apolo, como el lugar al que las hijas del Sol denominan su hogar, se encuentra en los márgenes más remotos de la existencia: en el norte más lejano, donde el este y el oeste son uno, cerca de donde los cielos se funden con el inframundo y el Sol se sumerge en las profundidades de la noche.

Particularmente en Anatolia, pero también en el sur de Italia, era muy conocido por sus vínculos con la incubación y la oscuridad, con la medianoche, el inframundo y las cuevas que conducen hasta allí. Tenía el más íntimo y misterioso de los lazos con la diosa del inframundo y reina de los muertos, cuyo hogar está custodiado por la Justicia allí donde éste se erige, más allá de las puertas de los caminos de

la Noche y el Día, junto al abismo del Tártaro y las moradas de la Noche; hablamos de Perséfone.

Es la diosa que recibe a los iniciados cuando logran descender el camino hasta ella, extendiéndoles la mano derecha con gentileza; que los acepta, les da la bienvenida a su hogar, con una amabilidad que desafía toda lógica humana; a la que a menudo se han referido con una deliberada vaguedad como «la diosa», alguien a quien es preferible no nombrar.

El propio Apolo era el dios de una claridad que sólo se puede encontrar bien escondida en acertijos, oráculos ambiguos y enigmas imposibles: una claridad tan elusiva pero tan preciada que la gente debía estar dispuesta a arriesgar su vida por ella.

Mucho antes de que las inscripciones de Velia empezaran a salir a la luz, ya se sabía algo del maestro de Parménides.

No era mucho: sobre él sólo se conocían unas pocas palabras que aparecían en un antiguo libro griego. Y, por lo que cuentan, tampoco él era gran cosa: pobre, oscuro, sin ninguna influencia aparente. Pero a menudo los mejores son así.

A los historiadores que se han tomado la molestia de prestar atención a estas palabras siempre les ha impresionado el indiscutible aire de autenticidad que aportan los detalles. A su vez, se encuentran con un detalle principal del que deben mantenerse a distancia, o modificar su significado de algún modo. Porque, según se nos dice, lo único que el maestro y guía de Parménides le transmitió a éste fue la quietud: *hêsychia*.

A veces está bien parar un momento y observar las cosas con cierta distancia.

Sería fácil de entender si nos dijeran que al padre del racionalismo occidental, al fundador de la lógica, su maestro le enseñó métodos extraordinarios de razonamiento. Tam-

bién sonaría bastante creíble que le hubiera transmitido grandes verdades metafísicas. Pero si nos aseguraran que la única enseñanza de su verdadero maestro fue la quietud, seríamos presa del asombro.

El asombro es a menudo saludable. Ayuda a señalar el abismo entre cómo son las cosas y cómo suponemos que deberían ser. Si así lo queremos, podemos seguir vagando en el limbo tedioso y gris de nuestras suposiciones. O podemos tomar el otro camino.

En este caso en concreto, la palabra *hêsychia*, o «quietud», está esperando a que descubramos su verdadero alcance.

En realidad, los detalles que nos ofrece esa breve descripción sobre el maestro de Parménides nos proporcionan todo el trasfondo que necesitamos para comprender lo que ésta implicaba. Sitúan el término en un contexto fácilmente identificable de gente que practicaba la incubación por las experiencias y visiones a las que daba acceso, un contexto en el que, como un agudo académico ya apuntó en la década de 1920, la mención de la quietud formaba parte de un vocabulario técnico preciso que se empleaba para describir el estado alcanzado «durante la meditación profunda, el éxtasis o los sueños».

Así pues, los señores de la guarida de Velia, los sacerdotes, los cuales estaban relacionados con Parménides por medio de una afiliación particular e incluso formaban parte de la misma línea sucesoria, pertenecían a una tradición caracterizada por un rasgo fundamental: la práctica de la incubación en *hêsychia* o quietud. Y la característica principal de esta quietud en la que Parménides fue iniciado por su maestro también era la práctica de la incubación.

El marco debería quedar claro. Parménides está rodeado de quietud por todas partes.

A partir de este momento, es cuestión de coraje, de si estamos dispuestos a llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias.

Sería más bien ilógico admitir que el predecesor de Parménides y sus sucesores estaban relacionados de algún modo con la práctica de la incubación y, a la vez, querer excluir al propio Parménides de tal vínculo. Es más, el testimonio sobre su maestro deja claro que la enseñanza de la quietud es la esencia de cuanto le transmitió a Parménides.

Pero esto no es todo, por supuesto, porque precisamente el principio del poema de Parménides se ubica en un contexto incubatorio, en el que se narra un extraño viaje a otro mundo.

Hay gente a la que le encanta discutir. Como si fueran expertos abogados, invierten el tiempo en refutar con destreza lo obvio y demostrar lo absurdo. Y seguro que hay gente dispuesta a afirmar que la práctica de la quietud debió de ser motivo de interés para el predecesor de Parménides, y para sus sucesores de Velia, incluso para el propio Parménides, pero que esto no guarda ninguna relación con el fragmento principal de su poema ni con su inmensa influencia en la enseñanza de la lógica.

Un argumento así no sería sólo inadmisibile. En términos realistas, sería imposible de sostener. Porque la característica fundamental de la realidad que Parménides se propone demostrar una y otra vez en el fragmento central de su poema es la quietud absoluta: la ausencia total de cambio o de movimiento.

De hecho, a Platón y a otros filósofos griegos que se afanaron en dar sentido a las enseñanzas de Parménides les gustaba emplear una palabra concreta para resumir su concepción de la realidad.

Esta palabra era *hêsychia*, quietud.

Esto no es ninguna coincidencia. Hemos superado con creces la coincidencia, y la consecuencia de esta evidencia es bastante clara. Para Parménides, llegamos a la quietud a través de la quietud. Comprendemos la quietud a través de la quietud. Accedemos a una experiencia de la realidad que existe más allá del mundo de los sentidos a través de la práctica de la quietud.

Y en cuanto aceptas que éste podría ser el caso, ya estás atrapado.

Toda evidencia apunta a estas conclusiones. Sin embargo, aceptarlas implicaría para el razonamiento su propia destrucción, porque razonar se basa en pensar, y la quietud es el final del pensamiento.

En el fragmento central de su poema, Parménides habla de la naturaleza de la realidad y de la naturaleza del pensamiento.

Hace más de dos mil años que la gente no deja de pensar en lo que Parménides dice sobre el pensar; se han escrito los libros más persuasivos y eruditos, y todos ellos se contradicen entre sí. Pero intentar pensar sobre el pensar es absolutamente fútil. Sólo hay una manera de entender y descubrir la naturaleza del pensar: llegando al punto de quietud que se encuentra más allá del pensamiento.

Es fascinante observar al pensamiento en su lucha por comprenderse a sí mismo, arrastrado a lo que está más allá como una polilla hacia la luz. Pero en estos dos mil años la

discusión no ha llevado a nadie a ninguna parte. En cuanto consigue aclarar algo, vuelve a ofuscarlo. Y si los académicos siguieran discutiendo sobre lo que dice Parménides durante otros mil años, tampoco llegarían a ningún sitio. Los argumentos no sirven, salvo cuando alguien que ya ha alcanzado la quietud los usa para mostrar el camino a otros.

La quietud que rodea a Parménides por todas partes es como un nudo en torno al cuello de cada una de las teorías que intentan explicar su enseñanza. Porque su enseñanza no tiene nada que ver con la teoría. Es cuestión de experiencia: la experiencia de la realidad.

Pero, de algún modo, gracias a nuestra estúpida inteligencia, hemos logrado engañarnos a nosotros mismos sobre esta realidad. La deseamos sin tener la más mínima idea de lo que estamos descartando. Y aunque la miremos con simpatía, hacemos de ella alimento para el pensamiento.

La enseñanza de Parménides se ha convertido en algo completamente árido, más bien muerto. Pero se trata de la vida, de la vida misma. No es algo por lo que podamos interesarnos o dejar de interesarnos. Es algo que debemos entender si queremos entender cualquier otra cosa.

Todo aprendizaje es una auténtica pérdida de tiempo si no incluye este aprendizaje. Se nos presentan oportunidades que podemos aprovechar o echar a perder, porque todo nuestro pensamiento no es sino anhelo de esto.

Dos

Una vez que
lo has tocado
no hay
división; nada desgarra
tu corazón.
Pues no conoce
separación alguna.

ORÁCULO DE APOLO EN ANATOLIA

Con Parménides no hay vuelta atrás. A lo largo de la senda que obliga a seguir no hay paradas a medio camino.

Su poema carece de pausas. En realidad, no tiene partes: es un todo sin costuras. Y todos estamos dentro: nuestro presente, nuestro futuro y nuestro pasado.

Al comienzo evoca su viaje con las hijas del Sol al inframundo y al hogar de la diosa sin nombre; luego menciona la cálida acogida que ésta le dispensa y hace un resumen introductorio de las enseñanzas que ella se dispone a transmitirle.

Y después viene la enseñanza en sí misma.

Aquí, como antes, todos los detalles son relevantes. Cuando nos sentimos tentados de seguir adelante hacia algún punto del horizonte, hacia lo que nos imaginamos que será muy importante, es cuando más necesitamos bajar el ritmo: debemos mirar a nuestros pies. Y cuando todo el mundo se queda atrapado en argumentos sin sentido es cuando nosotros debemos seguir adelante.

Después de la bienvenida y las formalidades introductorias, la diosa va directa al asunto. La primera afirmación,

que hace en cuanto se lanza a la parte central de su enseñanza, suele traducirse, sin prestar demasiada atención a los detalles, así: «Yo te hablaré, y tú retén mis palabras en el corazón una vez que las hayas oído...», o «Yo te hablaré, y tú presta atención a lo que diga una vez que lo hayas oído...».

Sin embargo, en el original griego no se dice nada sobre prestar atención ni sobre retener algo en el corazón. Sí se sugiere de pasada que Parménides debe ocuparse de las palabras de la diosa, cuidarlas, aunque por ellas mismas, no por él. En griego, el significado esencial va más allá, y el sentido principal de sus instrucciones está muy claro y no deja ninguna duda.

Le está diciendo a Parménides que se lleve con él su enseñanza.

Yo hablaré, y de ti depende llevarte mis palabras una vez que las hayas oído.

Sin duda, se plantea el interrogante de adónde debe llevarse Parménides las palabras de la diosa. Pero la pregunta halla respuesta en cuanto recordamos el lugar en el que él ya se encuentra.

Su viaje lo ha conducido al inframundo, y allí es donde todavía se encuentra. La diosa sólo le está diciendo que se lleve su enseñanza con él, del mundo de los muertos al mundo de los vivos.

En otras palabras, Parménides es simplemente su mensajero.

Como un mensajero, así es como Parménides se presenta a sí mismo, pero como nadie quiere verlo. Es cuestión de tomar sus palabras al pie de la letra.

Parménides ve que se está transformando en un tipo muy concreto de mensajero: un profeta. El verdadero significado de esta palabra no guarda relación alguna con la capacidad de descifrar el futuro. En su origen sólo se refería a aquel cuyo trabajo consistía en hablar en nombre de un poder superior, de alguien o de algo.

En el pasado, el rol del mensajero procedente del inframundo cumplía una función muy específica. En la Antigua Grecia, así como en las regiones vecinas situadas al este, se consideraba una distinción característica de alguien que poseía el conocimiento de un chamán: alguien capaz de viajar al mundo de los muertos y regresar, no por un beneficio personal, sino por el bien de los vivos y de los muertos.

Aquí aparecen otros temas, tan importantes como reparar en el lugar del que procede el mensaje de Parménides o adónde debe llevarlo.

Las implicaciones de ser un mensajero de este tipo son muy concretas. Una de las partes es la encargada de hablar: la diosa. La otra, de escuchar y transmitir el mensaje: Parménides. La tarea del mensajero no consiste en interferir en modo alguno en el mensaje, en modificarlo o intentar mejorarlo, en añadirle el más mínimo detalle o dejar algo fuera: simplemente debe informar.

Y en este punto, una vez más, vuelve a cobrar relevancia que Parménides no sólo fuera muy conocido como filósofo o poeta, sino también como legislador.

Sin duda, ya es un paso en la buena dirección reconocer lo mucho que compartía con Epiménides, el sanador y profeta que se hizo famoso por su capacidad para dictar leyes después de los encuentros que mantuvo con la Justicia durmiendo en una cueva durante varios años.

Pero también había otra gente, en particular en el sur de Italia, que se hizo famosa por haber dictado leyes después de que un dios o una diosa se las hubiera confiado por medio de una visión o un sueño. Todos ellos compartían una característica: la firme certeza de que las leyes que estaban presentando no eran una creación propia; de que las transmitían tal y como las habían recibido, sin cambiar ni tergiversar el más mínimo detalle.

Está claro que hoy en día resulta de lo más absurdo. Hemos olvidado estas cosas: tenemos cientos de buenas razones para rechazarlas como sinsentidos, como fraudes. Sólo somos capaces de ver al mensajero, no el lugar del que viene el mensaje. Y hemos aprendido a asumir sin asomo de duda que el mensajero es sencillamente el inventor. Es muy natural proyectar nuestro propio egoísmo en la poca gente que carece de él.

Aquí se nos presenta algo maravilloso a lo que sólo damos cabida en los cuentos infantiles. Nos parece inconce-

bible que las cosas fueran así para la gente que sembró la semilla de nuestra cultura occidental, la que la fundó y le dio forma. Pero nosotros mismos, al final, acabamos haciendo algo todavía más absurdo. Aprendemos a leer a gente como Parménides, en el caso de que nos llegue a interesar, sin leerlo realmente. Estamos tan acostumbrados a subestimar o a modificar lo que dice que ni siquiera nos damos cuenta de lo que estamos haciendo.

La mayoría de nosotros creemos que el mayor logro posible es conseguir cualquier cosa por uno mismo, llegar a inventar y ser creativos, dejar nuestra impronta en el mundo. Pero luego están aquellos que consideran que el mayor logro es escuchar, cambiar este mundo aportando aquello que nadie más puede escuchar. En medio de la rutina y la cotidianidad, ofrecen algo extraordinario, mágico: no la magia ficticia que inventamos para intentar escapar del tedio de la existencia, sino una muy distinta, mucho más misteriosa e infinitamente más real.

Y en esta magia siempre hay una señal que permite reconocerla, de igual modo que una naranja que todavía conserva el tallo y las hojas es un amable recordatorio de cómo ha llegado a nosotros desde otro lugar.

Esta señal es su frescura, una extraña sensación de plenitud tan inquietante y fuera de lugar en este fragmentado y tergiversado mundo nuestro que sentimos la desesperada necesidad de completarlo. Sin embargo, pese a todo el esfuerzo que invirtamos en cambiarlo, interpretarlo o forzarlo a tener sentido, nunca podremos persuadirlo para que encaje aquí.

Esto se debe a que somos nosotros quienes necesitamos ser completados, no él. Y la única manera de entenderlo es que aprendamos a juzgar y a valorar bajo su luz, y no bajo nuestra luz imaginada.

Los mensajeros como Parménides son como aquellos pescadores que traen la presa del océano. Si estamos familiarizados con el mar, sabremos que el pescado es fresco porque huele a mar. Y aunque no estemos familiarizados con el mar, todos somos capaces de reconocer la extrañeza de su aroma.

Este libro trata sobre el aroma del mar. Pero por ahora sólo nos hemos acercado a la costa.

Ya es hora de que nos adentremos en el océano.

Yo hablaré, y de ti depende llevarte mis palabras una vez que las hayas oído.

Lo que te diré es cuáles son los caminos de indagación, los únicos que existen para el pensamiento.

Un camino, que *es y no es posible que no sea*, es la vía de la Persuasión, pues la Persuasión está al servicio de la Verdad. Del otro camino, que *no es y es necesario que no sea*, puedo decirte que es una vía de la que no se tienen noticias de vuelta. Pues no hay forma de que reconozcas lo que no es —no hay tránsito por esa vía— ni de que digas algo sobre ello.

Si una persona sensata leyera estas líneas y le dijeran que es un texto fundacional de la ciencia de la lógica de Occidente, tendría buenos motivos para prorrumpir en carcajadas. Todo es absurdo.

Es absurdo lo que dice, es absurda su vaguedad y oscuridad; su tono cuidado y mesurado da la ilusoria impresión de una razonabilidad que hace que todo en él sea aún más delirantemente oscuro.

Suena como un sinsentido. Y es algo sin sentido, porque no tiene nada que ver con nuestro mundo sensible tal y como lo conocemos. Parménides nos está diciendo algo que viene de otro mundo.

Los especialistas y expertos de los campos de la lógica y la filosofía han sacado la maquinaria pesada para encarar la tarea de explicar estas palabras. Se enfrentan a un problema de gran envergadura y se aplican con esmero. Usan misteriosos símbolos lógicos —extraños caracteres tomados de lenguas extranjeras, letras comunes del alfabeto puestas del revés— en un intento por clarificar el sentido de Parménides. Pero, por supuesto, no hacen más que sumirlo todo en una oscuridad aún mayor. Discuten hasta el infinito el uso de la palabra «es», si debería explicarse con valor copulativo o existencial, y emplean todo tipo de términos complicados. Las discusiones se extienden al sujeto de este verbo «ser»: ¿está hablando del ser, de la realidad, del conocimiento, de las vías, del universo o de alguna otra cosa?

Esta línea todavía sigue su curso, como lo ha hecho durante cientos de años. Y tras esta labor incesante se esconde una suposición fundamental: que Parménides, como filósofo y como lógico, trataba de expresarse de la manera más clara y directa posible.

Es la vieja historia de siempre. Sólo vemos lo que queremos ver y sólo buscamos aquello que desde el principio hemos supuesto que encontraríamos.

Pero si, por un momento, pudiéramos dejar de estar tan ocupados y miráramos lo que tenemos justo delante de nosotros, al instante entenderíamos una cosa. Y es que Parménides no está siendo nada claro ni hace el menor esfuerzo por serlo.

Estas líneas son puro misterio, absoluta oscuridad. Por su forma de expresión, su lenguaje, por lo que tratan de

transmitir sin decir nada en concreto, son un ejemplo clásico de acertijo.

Y el mayor misterio es que alguien haya podido llegar a imaginar que Parménides podría haber hablado de otro modo.

Entre los historiadores está muy extendida la curiosa idea de que la filosofía surgió en Grecia por el deseo de aclarar las cosas. Pero el hecho es que otros filósofos antiguos, contemporáneos de Parménides o próximos a su época, también incorporaron en sus escritos misteriosos acertijos tan confusos en aquel entonces como ahora.

En cuanto al legendario Epiménides, una figura muy vinculada a Parménides, no sólo era famoso por sus poderes sanadores o su papel como legislador, sino porque se expresaba por medio de acertijos.

Y, por supuesto, en Parménides encontramos otras filia-
ciones más inmediatas.

El descubrimiento de las inscripciones de Velia ha abierto una nueva perspectiva que lo vincula, en su propia ciudad, a la figura del *iatromantis*, cuya forma de expresión era el lenguaje de los acertijos, y al dios Apolo, célebre entre los griegos por sus enigmáticos oráculos. Los acertijos que planteaba eran una bendición, porque contenían, escondidos en su interior, los destinos de mujeres y hombres. Pero a su vez eran una maldición, porque si los interpretabas errónea o superficialmente, tu vida dejaba de merecer la pena.

Y hay algo más: un pequeño asunto que debe mencionarse.

Desde el comienzo de su poema, Parménides se presenta como un iniciado. Se refiere a sí mismo usando una expresión iniciática común, «el hombre que sabe». Su descenso al inframundo es un viaje que sólo se atrevería a emprender, o

sería capaz de ello, un iniciado. Todas las señales, que únicamente un necio se permitiría ignorar, apuntan a que éste es un texto para iniciados.

Pero entre los antiguos griegos el lenguaje de la iniciación era, sobre todo, un lenguaje de acertijos. La iniciación, los misterios y los acertijos iban de la mano. El proceso formal de iniciación a menudo se estructuraba alrededor de acertijos que se usaban de manera deliberada para poner a prueba a la gente, para descartar a aquellos a los que les cuesta poco desanimarse y confundir a los que les gusta estar confundidos.

A partir del momento en que la diosa comienza a hablar a Parménides en forma de acertijo, debería quedar clara una cosa. Este poema no es sólo para iniciados, no es un texto que sólo hable a aquellos que ya saben.

Es, en sí mismo, una iniciación: el punto de partida para adentrarse en otro mundo.

De todo cuanto Parménides dice al presentar las dos vías de conocimiento, hay un detalle que destaca porque resulta aún más extraño que el resto. Es el modo en que describe el segundo camino, como «una vía de la que no se tienen noticias de vuelta».

A partir de esto, podemos empezar a entender algunas cuestiones básicas sobre su capacidad de comunicar más allá de lo que en apariencia dice a primera vista.

Para la gente de su tiempo, así como para los siglos que estaban por venir, algunos poemas antiguos tenían casi el estatus de biblias; algo especialmente cierto para los que, según se dice, escribió Homero. Los personajes principales de estos poemas eran tan conocidos que se convirtieron en modelos de comportamiento. Las palabras y la imaginería de esta poesía quedaron grabadas en la memoria de la gente, eran una manera habitual de expresar los sentimientos y, para escritores como Parménides, un punto de referencia constante en sus propios poemas.

En la práctica, esto quería decir algo muy simple y a la vez muy importante.

Parménides, con sólo tomar una frase inusual con ecos de una expresión parecida ya usada por uno de los grandes poetas, podía evocar de manera automática todo el contexto de la frase en el poema original y todas sus sutiles, y no tan sutiles, asociaciones. Era capaz de dar a entender significados más allá de cualquier significado obvio, desencadenar secuencias enteras de ideas, despertar el recuerdo de vívidas escenas con una o dos palabras bien elegidas.

Aquí no estamos ante un final abierto. El método es tanto una ciencia exacta como un arte. Como a menudo han apuntado los académicos, incluso sin entender todas sus implicaciones, Parménides destacaba en esta técnica.

En cuanto a la mención de «una vía de la que no se tienen noticias de vuelta», cualquier griego inteligente habría entendido algo muy concreto. En esa época, cuando se tenían noticias de alguien, se consideraba una prueba de que esa persona seguía viva. El silencio significaba muerte; y en la poesía de Homero, si no se tenían «noticias de vuelta» de alguien, simplemente se lo estaba dando por muerto.

Así pues, de acuerdo con las convenciones del antiguo lenguaje poético, la vía de Parménides del «no es», de la que no se tienen noticias de vuelta, es la que conduce al silencio de la no-existencia y la muerte. Debemos añadir que, para los griegos, del mismo modo que para nosotros, «no-ser» era una manera velada pero evidente de referirse a la muerte, y con esto el cuadro está casi acabado.

No hay que esforzarse demasiado para entender la importancia de esto. Para llegar hasta la diosa, Parménides ha recorrido el famoso camino hacia el inframundo: el camino de la muerte. Está justo a su lado, en el mundo de los muertos. Es el último lugar donde uno esperaría recibir una cálida acogida, y precisamente eso es lo que recibe.

Allí todo es una paradoja, un acertijo.

Desde ese lugar del que no se sabe nada, Parménides está a punto de traer de vuelta el saber fundamental contenido en su famoso poema. Él, el mensajero, vuelve al mundo de los vivos con vida, con noticias del lugar del que se supone que jamás llegarían noticias.

Pero hay algo más.

El hecho de que Parménides se enfrente en el inframundo a la elección entre dos caminos distintos no es, ni mucho menos, una casualidad. Conocemos algunos detalles de la iniciación entre los antiguos griegos, en particular los griegos del sur de Italia. Y quizá el detalle más célebre es que los iniciados, «aquellos que saben», después de viajar al inframundo, se enfrentaban a una elección entre dos caminos. Para ser más precisos, llegaban al famoso cruce donde los esperaba la decisión más importante: qué camino se les permitiría transitar.

Uno de estos caminos sólo puede recorrerlo un iniciado: es el camino que conduce a la vida, a la vida verdadera.

El otro es el camino del olvido y la muerte, de la inmersión en el silencio, de la no-existencia absoluta.

Tradicionalmente, el conocimiento de estos caminos se consideraba un misterio. Los detalles se escondían en los acertijos iniciáticos. Ahora ya podemos entender que Parménides está sugiriendo que nada es lo que parece. Está insinuando una realidad muy distinta a la que damos por sentada, lo cual no es una gran sorpresa, teniendo en cuenta el poco respeto que siente por los valores y las distinciones razonables que con mucho gusto, con el corazón en la mano, aparta de sí en un viaje directo a un lugar que cualquier persona en su sano juicio evitaría a toda costa.

Y ahora también podemos empezar a comprender que, si el poema de Parménides ha dado origen a la lógica, la

filosofía y la investigación occidentales, está claro que algo ha salido muy mal en el camino.

La elección a la que se enfrenta se ha explicado e interpretado como cierto tipo de juego intelectual. Pero, literalmente, es cuestión de vida o muerte.

No es una coincidencia que sea el propio Parménides quien se vea involucrado en este viaje a las profundidades de la oscuridad y las moradas de la Noche. Los escritores griegos solían comparar los acertijos iniciáticos «con la oscuridad y la noche».

El secreto de estos acertijos es que nadie conseguirá jamás resolverlos por la fuerza o por el entendimiento. Pero si tenemos la paciencia suficiente, empiezan a resolverse por sí solos. El truco está en no emplear nuestras potentes luces y herramientas, en dejarlas atrás y acostumbrarnos a la oscuridad.

Los acertijos iniciáticos, como los acertijos oraculares, son un asunto complicado. Hay un abismo entre interpretarlos correctamente o malinterpretarlos. Pero siguen unas reglas.

La primera es que si algo se te presenta inmediatamente como la solución correcta, entonces es la equivocada. Son muy engañosos; no porque nos engañen, sino porque crean la oportunidad para que nos engañemos a nosotros mis-

mos. Juegan con nuestras debilidades, seducen nuestro deseo de encontrar respuestas rápidas, sacan lo mejor y lo peor de uno.

Como los espejos, nos ofrecen una imagen de nosotros. Si nos disponemos a ver en ellos nada más que lo que queremos ver, se nos mostrará exactamente eso. Pero si estamos preparados para indagar en nuestro interior como jamás lo hemos hecho, entonces empezaremos a percibir aquello que siempre nos ha estado esperando a la sombra, deseando ser descubierto.

En las frases de la diosa sobre las dos vías de indagación no hay la más mínima explicación sobre a qué se está refiriendo cuando dice «no es» o «es». El sujeto de los verbos ha quedado en la oscuridad. Y, sin embargo, hay una muy buena razón para ello.

Esta falta de claridad conforma la esencia de la lógica de Parménides. Su lógica no trata sobre símbolos y fórmulas, sino sobre nosotros. Es una lógica iniciática que, si se lo permitimos, nos conducirá hasta las sombras de nosotros mismos: hasta los confines de nuestra experiencia, más allá de los límites de todo cuanto soñábamos ser.

Si pretendemos entender su funcionamiento, lo único que debemos hacer es aprender a observar en la quietud, como el poeta expone paso a paso. Y si somos capaces de mantener la mirada sin saber qué estamos mirando, en su momento se nos mostrará lo que la diosa quiere que veamos.

No hay prisa por encontrar las respuestas, porque nosotros somos la respuesta; no hay prisa por ir a ninguna parte, porque no hay adónde ir.

A veces las cosas empeoran antes de mejorar. El acertijo sobre las dos vías que «existen para el pensamiento» es sólo el primero de los enigmas de Parménides.

La misteriosa elección que nos plantea entre dos vías aún más misteriosas ya es bastante oscura, entre el camino que «es y no es posible que no sea» y el otro, el que la diosa descarta por considerar que no se trata en absoluto de un camino real, porque no puede haber pensamiento sobre lo que no es, ni es posible reconocerlo ni hablar de ello.

Pero esto no es nada en comparación con el enigma que se avecina.

En el caso de cualquier otro escritor, la cantidad de malinterpretaciones que esta breve afirmación ha llegado a suscitar sería sorprendente. Pero con Parménides nada es imposible. Algunos de los filósofos más importantes del mundo antiguo entendieron, sin dudarlo ni un instante, que Parménides estaba identificando el pensamiento con la existencia, y esta identificación incluso se consideró un rasgo distintivo de su enseñanza. Por su parte, la mayoría de los académicos

modernos se contentan con interpretarlo y traducirlo del mismo modo: «Pues pensar y ser son una y la misma cosa».

Las dificultades que asedian a esta traducción son abrumadoras. No es la menor de ellas el hecho de que Parménides, algo después, niegue claramente que pensar y ser sean lo mismo. Para dejarlo claro, explica en detalle la relación que guardan, pero en cualquier caso no son idénticos.

El problema es que esta traducción de las palabras de Parménides es bastante natural. De hecho, es la más sencilla y la más obvia a la hora de interpretar su afirmación, motivo por el cual tanta gente ha asumido que es correcta.

Y han caído directamente en la trampa.

Se nos vuelve a presentar una cuestión bastante cierta cuando lidiamos con el lenguaje iniciático y los acertijos. La primera respuesta te hará ir por el mal camino. El sentido más sencillo y obvio, el que parece correcto sin ninguna duda, es el incorrecto: una pista falsa, un callejón sin salida. Para aquellos que estén dispuestos a mirar, a observar cómo todo está concordado, a resistirse a la solución más rápida, siempre habrá otro sentido a la espera de ser descubierto. Y, en este caso, Parménides nos ha dejado todas las pistas para descubrir cuál es.

Las primeras palabras son a menudo las más importantes, pero es fácil pasar por alto que, justo al comienzo de su anuncio sobre la existencia de dos vías distintas, la diosa las presenta como las únicas que «existen para el pensamiento». Esta expresión, «existen para el pensamiento», es muy llamativa en el original griego. Si traducimos literalmente las palabras elegidas por Parménides, podrían significar que esas son las dos únicas vías «para pensar». Las palabras entendidas como «existen para el pensamiento» eran perfectamente aceptables en el griego de su tiempo. Pero, aun así, respondían a una manera muy especial de expresarse.

Aquí se vuelve a presentar el mismo tipo de formulación, de igual modo que en otros momentos clave del poema. Sólo tenemos que seguir la pista de Parménides y darle en este segundo pasaje el mismo sentido, que sin duda es el que tiene en el primero. Entonces, todo encaja:

Pues lo que existe para el pensamiento y para el ser son una y la misma cosa.

Para el pensamiento, existe cualquier cosa que seas capaz de pensar. En otras palabras, Parménides está diciendo que cualquier cosa sobre la que puedas pensar tiene que existir para que puedas pensarla. Y gracias a la extraña lógica que sólo se encuentra en los reinos del absurdo, todo esto cobra sentido cuando se entiende junto a lo que la diosa ya ha dicho.

Afirmar que pensamiento y ser son lo mismo sería como decir algo de la existencia del pensador. Pero plantear la pregunta sobre qué es lo que existe para el pensamiento es muy diferente: es decir algo de la existencia de lo que se puede pensar, de lo que se puede ponderar, reconocer o considerar. Y, como ya sabemos, ésta es la principal preocupación de la diosa. Por eso, en cuanto presenta las dos vías de indagación, descarta la segunda al instante, porque

no hay forma de que reconozcas lo que no es —no hay tránsito por esa vía— ni de que digas algo sobre ello.

La no-existencia es irreconocible, impronunciable, impensable. Cualquier cosa que pensemos debe existir por el simple hecho de pensar en ella. Y, por supuesto, esto es absolutamente absurdo. Significaría que los unicornios existen sólo porque podemos pensar en ellos o imaginarlos. Pero si

queremos comprender a Parménides, lo peor que podemos hacer es descartar lo absurdo. Al contrario, debemos aferrarnos a éste cuanto podamos.

Llegados a este punto, debemos recordar otra vez dónde se encuentra Parménides cuando escucha estas palabras de la diosa.

Está muy «alejado del transitado sendero de los hombres», en el mundo de los dioses. Y, para los griegos, el mundo de los dioses poseía una característica muy particular. Y es que basta con pensar una cosa para que exista, para hacerla real.

Parménides, al volver del reino de las diosas y los seres divinos, trae un mensaje para la gente del mundo de los vivos, o al menos para el mundo de aquellos que imaginan estar vivos. Para ser más precisos, está regresando con una revelación sobre las leyes de la realidad divina y las leyes de la existencia humana. La ley humana consiste en que pasemos la mayor parte de nuestras vidas pensando desesperadamente maneras de hacer que existan las cosas que deseamos y que no existan las que tememos.

En cuanto a la ley divina, el mero hecho de pensar algo es la demostración de que ya existe.

Decir que todo lo que pensamos tiene que existir puede no ser la afirmación más práctica posible, por lo que necesitamos saber qué es lo que significa realmente.

Hemos construido un muro entre el pensamiento y la realidad.

A lo largo de nuestras vidas despiertas, medimos nuestros pensamientos en comparación con la supuesta realidad del mundo externo. Podemos considerarlos ineficaces, sin sentido, irreales; o apropiados, provechosos, constructivos, realizables.

Con Parménides, todas estas distinciones se desmoronan.

Para él, cualquier pensamiento es sobre algo que existe; es una parte de la realidad tan real y perfecta como cualquier otra. Su criterio de corrección no reside en un mundo exterior, sólido, concreto, objetivo, sino en el pensamiento mismo.

Cada pensamiento se valida a sí mismo. No necesita una confirmación externa. Cualquier cosa que seamos capaces de pensar es verdad.

Es fascinante observar la reacción que esto suscita en la gente. Los académicos corren a matizar lo que dice Parménides. Explican que cuando habla de pensar no se está refiriendo a cualquier tipo de pensamiento sino al correcto, al bueno, al verdadero: a los pensamientos que guardan una relación genuina con la realidad.

Pero él no está diciendo nada de eso en absoluto. No habla de ningún tipo concreto de pensamiento: se refiere a cada uno de nuestros pensamientos.

Absolutamente todo está incluido. Y esto explica que el mensaje de la diosa sea tan difícil de entender. Sería muy cómodo para nuestras mentes que fuera ella la que discerniera, la que distinguiera entre lo correcto y lo incorrecto, lo útil y lo inútil, lo bueno y lo malo. Pero no es así.

La propia diosa es implacable con su generosidad. Cualquier cosa que pienses, existe.

Es muy importante destacar lo mucho que dependemos de la distinción —cuánto la necesitamos a nivel emocional, intelectual, espiritual—, y también cómo la destruye Parménides. Aquí tenemos al fundador de la lógica, el hombre al que cualquiera se acercaría con la esperanza de encontrar distinciones claras: procesos formales de exclusión y rechazo.

Pero él no ofrece nada de esto. Rechaza cuanto no existe, y no hay nada que no exista.

Cada uno a su manera, todos buscamos una guía externa, instrucciones sobre cómo pensar y qué no pensar. Pero con Parménides nos enfrentamos a todo: a un rumbo que nos llevará más allá de cualquier rumbo. Somos empujados a recorrer un camino que conduce a todas partes. Y no hay respuestas ni explicaciones.

Ser realmente guiado por lo que él dice es descubrir que no hay nada que no sea, es seguir sus pasos hacia lo que para

nuestras mentes son océanos de confusión con olas apabullantes. Al principio crees que, con la sólida ayuda de sus palabras, podrás llegar a tierra firme. Pero cuanto más lo intentas, más se aleja ésta de ti. El desierto del razonamiento se convierte en un espejismo dentro del oasis del significado impensable.

Y aquí está el truco, la gran ironía que sólo se puede apreciar si realmente tomas al pie de la letra las palabras de la diosa.

El truco está en que cuando aceptas que cada pensamiento individual es igualmente verdadero y ves la verdad de esto, entonces todo pensamiento se pierde en la insignificancia. Pretender que Parménides se preocupa por el pensamiento correcto, bueno o preciso es una reacción propia del miedo, porque al menos nos da la posibilidad de seguir pensando tal y como lo hacemos. La ironía reside en que, al aceptar todo pensamiento, en realidad Parménides nos está conduciendo más allá del pensamiento: nos está mostrando que no es importante, nos está ayudando a dejarlo atrás.

Cuando la diosa nos dice que todo lo que pensamos es verdad y se niega a distinguir entre pensamiento y pensamiento, nos está mostrando que a ella los pensamientos no le interesan en absoluto.

Esto no se puede entender por medio de la reflexión o el cálculo. No se puede entender porque cualquier cosa que pensemos sobre ello será cierta. No hay pensamiento sobre el pensamiento, porque si no caerías de lleno en el mundo del pensamiento que estás intentando definir. No hay discusión, porque sólo estás discutiendo contigo mismo.

La única manera que tenemos de entender es retrocediendo a la quietud que yace bajo el pensamiento y ve las cosas como son de verdad. Es como si estuvieras viendo cientos de colores y cada uno de ellos intentara convencerte

de que es el más importante de todos; luego, al alejarte, ves que todos juntos forman un arcoíris. Los pensamientos en sí mismos siempre conducen a la división y la separación. Pero todos los pensamientos, juntos, son un todo.

Nosotros somos nuestro propio enemigo. Todo es uno. Y no hay motivo para luchar por algo porque cualquier cosa que pensemos ya existe: nada a lo que aspirar, nada que temer.

El pensamiento es el reino de cuanto sabemos o creemos saber. El punto final de la división es también el fin de la sabiduría, el fin de la filosofía, a la vez que su comienzo. Es donde todos nuestros esfuerzos se vuelven inútiles.

Y aquí es donde entra el profeta, trayendo consigo noticias imposibles de otro mundo.

No cabe duda de que la gente que se dedica a estudiar a Parménides quiere alejarlo de las puertas del abismo; hacer que su enseñanza sea razonable, pensable, aceptable; borrar su lenguaje iniciático como si se tratara de vacías figuras discursivas. Pero así es como era la lógica antes de que la corrompieran convirtiéndola en razón.

Si te estás preguntando por qué Parménides sólo se centra en el pensamiento, la respuesta es muy sencilla. No lo hace.

Desde el momento en que se cuestiona el tema del pensamiento —cuando presenta el acertijo sobre las dos vías que «existen para el pensamiento»—, lo hace usando una palabra griega muy concreta. Se trata de *noein*, que contiene una batería de sutilezas.

Es cierto que en la época de Parménides significaba pensar. Pero se refería a mucho más que eso. Esta palabra remitía tanto al acto de percibir como al acto de pensar: a las percepciones directas, intuitivas, así como a la percepción a través de nuestros sentidos. Y, además, describía con exactitud lo que hoy en día sería la consciencia o el estar despierto.

Tal vastedad de significados puede enfurecer a nuestras mentes modernas. Pero debemos recordar que esta diversidad de sentidos sólo se nos muestra como algo separado y distinto a nosotros, y sería un terrible error pensar que Par-

ménides, con esta palabra concreta, únicamente apuntaba a los pequeños pensamientos que se arremolinan en nuestras cabezas.

Empleaba esta palabra para cubrir todo el espectro de nuestra existencia como seres conscientes, sensibles e inteligentes. Y el camino que poco a poco se va abriendo ante nosotros, el que se espera que sigamos, es una línea absolutamente recta que hay que aceptar al cien por cien: sea lo que sea ser consciente, sea lo que sea percibir o sentir, sea lo que sea pensar.

Pero tan importante como este asentimiento, esta aceptación absoluta, es ver que Parménides está diciendo algo más cuando, de manera formal, identifica la existencia y aquello que existe para la percepción o el pensamiento.

Sólo existe lo que se puede pensar y percibir. Dicho de otro modo, el mundo no es lo que creemos que es; en realidad, es exactamente lo que pensamos que es, pero sólo porque así lo pensamos. Y todo aquello que pensamos que no es, también es parte de lo que es.

No somos una insignificante mota perdida en algún lugar al borde de un vasto universo impersonal, salvo que queramos pensar que lo somos. Básicamente, el mundo está allí donde nosotros estemos. El resto es sólo nuestra imaginación. Dondequiera que parezcas estar, en un pasillo lúgubre o contemplando unos árboles por la ventana, éste es el centro de la realidad y tus pensamientos son sus límites.

La situación es muy simple: demasiado simple para que nuestras mentes pensantes puedan entenderla. La existencia no se encuentra en ningún otro lugar, no es algo separado de nosotros. Pero entender esto de verdad significa asumir una inmensa responsabilidad ante lo que somos.

Y en el momento en que vislumbramos esto, se disuelve toda sensación de distinción ante cualquier cosa. Cuando

entendemos que el único criterio de la realidad es el pensamiento y la percepción, que no hay nada que no sea, entonces todo se entrelaza de pronto, creando un continuo perfecto.

Sólo hay plenitud, una plenitud absoluta. La existencia entera es un todo pleno e indestructible.

Podría parecer que nos hemos alejado mucho de la experiencia humana cotidiana, pero es sólo una apariencia. En realidad, es la experiencia cotidiana la que se aleja mucho de esto.

La diosa, como siempre, se centra en lo esencial con delicada precisión:

Mira cómo las cosas distantes están firmemente presentes para tu mente. Pues, por más que quieras, no tienes forma de impedir que lo que es se aferre a ser.

Sus palabras son tan directas que, como siempre, despiertan una confusión increíble. Pero de todo lo que está describiendo, lo único que le preocupa es la desaparición de la división.

Si piensas en algo fuera del alcance de tu vista, a cientos o incluso miles de kilómetros, en ese instante tu mente no conoce ninguna distancia: aquello en lo que piensas está directamente presente en tu consciencia. Y si observas unas

montañas o unos edificios en el lejano horizonte, su visión está absolutamente presente en tu mente.

No existe distancia alguna entre tú y lo que estás imaginando o viendo. Sólo albergamos una sensación de separación porque nuestra consciencia está totalmente al margen de cualquier separación. La apariencia de discontinuidad es imposible sin una continuidad perfecta; la ilusión de la ausencia se funda en lo que está siempre presente.

Miremos a donde miremos, el mero acto de mirar supone que la separación no existe. Y esta ausencia de separación no es un asunto intelectual o un ideal místico, algo reservado a los espíritus o a los ángeles. Es la realidad del mundo cotidiano en el que vivimos.

Mientras no nos damos cuenta de ello, vagamos sin fin de un lugar a otro. Una vez que lo entendemos, dejamos de tener adónde ir. Nuestra consciencia ya no es algo que está perdido, en algún sitio, dentro de un mundo que la acorrala por todas partes, sino todo lo contrario.

No importa adónde parece que vayas, o de dónde vengas, todo sucede en tu consciencia. Y la consciencia no se mueve, es siempre idéntica.

Pero, aun así, hay cientos de miles de maneras para perdernos dentro de ella, para quedar atrapados por nuestra propia magia. Y una de las más fáciles es imaginar que lo que pensamos tiene alguna importancia.

Si todo lo que pensamos existe, parecería sensato que bastara con elegir nuestros pensamientos: pensar sólo cosas buenas. Pero esto significa caer de nuevo en la distinción. El hecho de elegir los pensamientos buenos supone descartar los malos, y descartar algo es tenerlo en consideración, es decir, hacer que exista. El momento de la elección crea el momento de la negación, que sólo nos trae más y más problemas a medida que avanzamos por este camino.

Tenemos una posibilidad real de elegir. Y es ver que, tal y como somos, no podemos elegir nada porque nuestros pensamientos no son nuestros; nunca lo han sido. Simplemente son la realidad pensándose a sí misma. Cuando intentamos pensar en cosas buenas estamos creando una ilusión bondadosa, la más seductora de las ilusiones, porque nos sume en un sueño aún más profundo.

Y ésta es la historia de nuestras vidas. Nuestro pensamiento siempre nos separa de nosotros mismos, salta al futuro o al pasado. Incluso aquello que pensamos del pasado y el futuro se encuentra en el presente, pero estamos demasiado ocupados para verlo, porque seguimos corriendo tras cosas insignificantes, arrancando pedazos de realidad, porque somos demasiado avariciosos para conformarnos con el todo.

El pensamiento no deja nunca de elegir y separar las cosas para luego intentar reunir los fragmentos de la existencia y acumularlos como una ardilla. Pero si, en vez de salir corriendo tras lo que queremos y alejarnos de lo que tememos, permanecemos en el presente, entonces incluso el dolor deja de ser motivo de miedo. A veces el dolor es lo único que tenemos: es lo que nos hace reales y nos da existencia, es la tierra y el humus de nuestro ser, es lo que nos convierte en humanos y nos proporciona la dignidad eterna de ser un ser humano.

La mayor parte del dolor que experimentamos sólo es resultado de huir del dolor. El dolor, en sí mismo, es una sensación intensa, y una sensación no es nada más que la realidad percibiéndose a sí misma.

Lo más extraño es que si por un momento somos capaces de dejar que el dolor sea, éste empieza a encontrar su propia solución como parte del presente, como parte del todo. Cuanto más lo aislamos, más problemático se vuelve,

y sólo somos débiles cuando intentamos huir del dolor. Si nos enfrentamos a las cosas en el momento, como un todo, somos invencibles.

Esto no guarda ninguna relación con la teoría. Al contrario, a nivel teórico no tiene ningún sentido. Únicamente tiene sentido cuando empezamos a experimentarlo. A lo que Parménides está apuntando —a la unidad, a la plenitud, a la ausencia de separación— es a una realidad que estamos viendo sin darnos cuenta. Y la idea de acercarse a su poema como si no fuera más que una especulación inteligente es un absoluto abuso de lo que está diciendo.

El viaje a otra realidad que está describiendo no es una cuestión propia de la teoría. La evidencia que nos lo muestra como sacerdote de Apolo tiene todo que ver con la práctica y nada que ver con la teoría. Lo mismo puede decirse de algo sobre Parménides que aparece en la literatura griega antigua y que a todos los escritores modernos, que reducen su enseñanza a una cuestión de teoría y argumentación, les resulta incomprensible: la existencia, miles de años atrás, de un «modo de vida parmenídeo».

Y lo mismo puede decirse del relato sobre la muerte de Zenón, discípulo y sucesor de Parménides.

Se cuenta que lo descubrieron ayudando a la gente que vivía entre Italia y Sicilia a protegerse de los invasores, y que lo torturaron. Pero a pesar del dolor, permaneció en silencio; se mantuvo firme y rehusó traicionar a sus amigos. Y se dice que a través del sufrimiento «puso a prueba las enseñanzas de Parménides en el fuego, como se hace con el oro que es puro y verdadero».

Parménides ya lo tiene todo preparado: ha montado el lienzo, le ha dado una capa de imprimación y ha esbozado el dibujo. Ahora está a punto de describir con todo detalle algo que nos resulta más familiar que cualquier otra cosa, aunque sea lo último que deseemos ver.

Comienza insistiendo otra vez en que es inútil intentar seguir la segunda vía, la vía de lo que no es.

Lo que existe para la palabra y para el pensamiento debe ser. Pues si existe, es; pero nada hay que no exista. ¡Valora esto!

De este primer camino de indagación te aparto. Pero también te aparto de aquel otro que los mortales fabrican, cabezas gemelas que nada saben. Pues la indefensión en su pecho es lo que guía sus erráticas mentes, como si fueran sordos y ciegos, como si estuvieran aturdidos: indistinguibles, indistintas multitudes que creen que ser y no-ser son lo mismo pero no lo mismo. Para todos ellos, la ruta que siguen es una vía que retrocede sobre sí misma.

Para empezar, usa exactamente el mismo lenguaje que antes. Aparece formulada de manera idéntica esa frase tan peculiar y característica: «lo que existe para el pensamiento». Nos encontramos ante el mismo acertijo desafiante sobre la no-existencia de lo que no es, ante la misma falta de respeto por todos nuestros gestos cotidianos y razonables que apuntan a la distinción. Todo lo que podemos pensar o decir debe ser.

En esta ocasión, sin embargo, añade un poco de sal a la herida diciendo: «¡Valora esto!».

Es interesante destacar que estas palabras son siempre malinterpretadas. La expresión se entiende de buenas a primeras como la más clara señal de que todos estamos siendo invitados a participar en una fiesta del intelecto mediante el uso de la facultad de la razón, de que estamos siendo alentados a unirnos y a ayudar a pensar las cosas.

No tiene nada de casual la dolorosa estadística de que aquellos que actualmente estudian a Parménides y se enfrentan a sus palabras no han conseguido entender, a pesar de todos sus razonamientos, mucho más que sus predecesores. Nuestra manera de ser no nos permite ayudar a nadie en nada. Algún día podremos ayudar a la diosa, pero ese día todavía no ha llegado.

Y aquí, en este punto, la gente no ha logrado entender que la expresión «¡Valora esto!» no es muy común en el lenguaje del debate intelectual. En realidad, en el griego oral antiguo era una fórmula común entre quienes enunciaban los oráculos después de haber dicho algo particularmente oscuro: era su manera de remarcar que lo que acababan de decir, en apariencia inocente, era más bien un acertijo tan oscuro como la noche.

No es momento de que las gallinas anden sueltas. Es la hora de los lobos.

Parménides está diciendo algo a lo que no podemos aplicar el razonamiento, por la simple razón de que socava el fundamento de nuestro razonamiento. Aquí no hay nada que podamos discutir con educación y resolver en una o dos horas, ni siquiera en un año. Es mejor que te lo lleves a casa, a la cama. No te lo podrás quitar de encima hasta que un día o una noche te lo encuentres cara a cara, mirándote fijamente a los ojos.

Ahora llega la sorpresa. Justo cuando esperábamos encontrar una pista sobre el verdadero significado de Parménides, nos enfrentamos al único factor con el que nunca habríamos soñado encontrarnos: nosotros mismos.

Para empezar, sólo había dos caminos. De pronto hay tres. Daba la impresión de que la diosa presentaba una clara elección entre dos únicas alternativas. Por un lado, la vía de la existencia, en la que no hay nada que no exista; y por el otro, la de la no-existencia, en la que no hay rastro de existencia. En apariencia, eso era todo.

Pero ahora a Parménides le advierten que hay otro camino: un camino intermedio que combina la existencia y la no-existencia. Al principio fue un sí absoluto a todo, luego un no absoluto. Y ahora estamos ante la imagen de una gente que mezcla los dos caminos y crea un tercero fantástico, que se aventura en la existencia a la vez que se reserva una opción en la no-existencia, que se pasa la vida diciendo sí y no.

Y como siempre sucede cuando alguien intenta decir sí y no al mismo tiempo, el resultado es el caos.

Una tras otra, las generaciones de académicos se han preguntado quién debía de ser esta gente. Han escrito cientos de páginas sobre el tema, han buscado por arriba y por abajo, en los lugares más insólitos. Y, hace más o menos un siglo, uno de estos expertos tuvo una iluminación genial.

Afirmó que esta mención a los «mortales» ignorantes debía ser una manera generalizada de Parménides de referirse a otro filósofo griego llamado Heráclito, que, con gran sabiduría, sostuvo que todo lo que existe contiene su contrario y se dirige a éste: que no podía ser otra cosa que una crítica tajante a sus ideas.

La solución requirió manipular considerablemente el texto de Parménides, por no hablar del resto de las evidencias. Aun así, no tardó en asentarse. En realidad, se ha demostrado irresistible para alguien que busque en el pasado una historia bien construida y cerrada sobre los orígenes de la filosofía. Y una de sus consecuencias más destacadas es que uno de los capítulos cruciales de la historia de las ideas occidentales se ha escrito basándose exclusivamente en este presunto ataque de Parménides a Heráclito.

Pero hubo unos pocos investigadores que mostraron un poco más de respeto por lo que Parménides dijo en realidad. Se dieron cuenta de que esta supuesta solución era una locura y de que, sin ninguna duda, cuando la diosa menciona a los «mortales» está refiriéndose exactamente a eso: a la humanidad como un todo. Incluso fueron más allá y definieron a estos mortales, con la más aguda de las elocuencias, como «aquellos que desconocen lo divino», «aquellos que inconscientemente se enredan en contradicciones porque toman el mundo cambiante por la realidad verdadera», «aquellos que sólo pueden ver su entorno cotidiano, pero no a través de éste».

Y esto es lo más lejos que se han aventurado a llegar.

Todos los elementos de la ecuación están aquí. Sólo hace falta calcularla. Pero nadie ha querido saber el resultado: que Parménides no está describiendo una abstracción teórica, una muestra representativa de la humanidad, como tampoco está apuntando a una única figura del pasado.

Nos está describiendo a nosotros.

Y lo más extraño es que no somos capaces de reconocer nuestro propio reflejo en el espejo, aunque apunte a nosotros. Nada será posible hasta que no seamos capaces de hacerlo. Con suerte, una vez en la vida se nos presenta la oportunidad de mirar en nuestro interior, y la rechazamos pensando que se refiere a otra persona.

Pero incluso esto es sólo una parte del problema.

Lo más ridículo, y lo más triste, no es que hayamos sido incapaces de entender lo que dice Parménides por observarlo todo salvo a nosotros mismos, sino el modo en que casi predijo que no entenderíamos nada. Hablar de la humanidad como un todo puede sonar como algo terrible, pero su imagen de los mortales aturdidos, desorientados, sordos y ciegos anticipa de un modo perfecto cómo ha reaccionado la gente a lo que él dice.

Estamos ignorando lo evidente; no sabemos nada de nosotros mismos; estamos tan confundidos que ni siquiera reconocemos la descripción de nuestra confusión.

La erudición no ayuda en lo más mínimo. En realidad, no es más que un estorbo: las cosas empeoran cuanto más aprendemos. Pero nada más equivocado que pensar que éste es un problema reservado a los académicos o al mundo de los investigadores. Los académicos no son más que gente, y todos tenemos miedo de mirarnos a nosotros mismos. Todos tenemos un académico viviendo en nuestro interior, día y noche.

Fijarse en cómo se han interpretado en el pasado estas líneas concretas de Parménides es como espiar los pasillos de

la locura que conectan los centros de aprendizaje. Los historiadores han apartado la atención de sí mismos de manera automática, aduciendo que Parménides estaba criticando a otra persona, a cualquiera; en particular, a Heráclito. Pero la ironía reside en que fue el mismo Heráclito quien, con gran resignación, justo al comienzo de su escrito, dijo que era indiferente si la gente de su época le escuchaba o no. Estaban tan sordos, tan ausentes de sí mismos, que cada vez que lo oían entendían tan poco como en la ocasión anterior.

Nada ha cambiado. Hoy la situación es exactamente igual que entonces entre aquellos que estudian los fragmentos que él escribió.

En el caso de Parménides, la historia no es distinta, ni menos absurda o delirante. La gente oye y no escucha; lee, pero sigue negándose a entender. Hay algo inquietante en su capacidad para describir con tanto acierto cómo iban a ser las cosas dos mil quinientos años después, pero nadie lo ha notado.

Dado que ni siquiera somos capaces de reconocernos en lo que dice, sería una sorpresa si pudiéramos entender algo más de Parménides. Por eso nos las arreglamos con mitos.

Quizá el más curioso e impactante de todos estos mitos es que era un hombre muy serio. Severo y rígido, su lógica cuajaba como el hielo. Hemos encontrado la manera de olvidar la imagen de Parménides bailando en círculos a nuestro alrededor, enredándonos en su lúdica red sin que nos demos cuenta.

La visión que nos ofrece sobre nuestra condición humana es más afilada que un cuchillo, pero también era consciente de que no hay manera más amable de poner el dedo en la llaga que con ayuda del humor. Y la verdadera carcajada estalla con la descripción que hace de nuestro extravío.

Su gusto por las bromas ya salta a la vista en la imagen principal que usa para explicar cómo viven los mortales: «Pues la indefensión en su pecho es lo que guía sus erráticas mentes». Pero para hacer el humor todavía más evidente, nos puede resultar de ayuda decir que la palabra griega para

«guiar» significa básicamente guiar por el camino recto, siguiendo diestramente una trayectoria precisa y certera, sin desviarse ni a izquierda ni a derecha.

Guiar y errar son diametralmente opuestos. La imagen de guiar unas mentes erráticas es bastante ridícula, una divertida contradicción en sus términos.

Y ahora llegamos a la parte más delicada: nuestra indefensión.

La indefensión nos guía porque nos proporciona la ilusión de tenerlo todo bajo control, a pesar de que hace mucho que perdimos el sentido de la orientación. La señal más obvia de que la gente está terriblemente desorientada aparece cuando empieza a orientarse en medio de su propia desorientación. La gente está tan confundida que cree que todo está en orden, que todo va bien. Está tan perdida que olvida que está perdida, aunque alguien se lo recuerde. Y esto, dice Parménides con delicadeza, es lo que nos sucede.

Está claro que su elección de la imagería del viaje no es casual. La diosa nos ha presentado un dilema crucial entre dos caminos, y la decisión de decantarse por uno de ellos significa seguir la trayectoria que éste define a lo largo de su recorrido. Pero, como les ocurre a los borrachos, que tienen una idea muy particular de lo que significa caminar recto, es lo último que sabemos hacer. Todos seguimos caminos de autocorrección que no llevan a ninguna parte.

Aún queda mucho por decir de estas imágenes de caminos y viajes.

Las expresiones clave que Parménides emplea para evocar nuestro estado de indefensión pertenecen a un vocabulario muy específico. Y la esencia de este vocabulario puede resumirse en una sola palabra: *mêtis*.

Mêtis era el término griego para referirse a una ingeniosa y aguda inteligencia práctica, en especial para hacer trucos.

Tenía la capacidad de igualar a los humanos con los dioses al nivel más básico y terrenal. *Mêtis* puede sonar como cualquier otro concepto. Pero en realidad era todo lo contrario de lo que entendemos por un concepto. Hacía referencia a una cualidad muy particular, la de una intensa consciencia que siempre logra centrarse en el todo: en la búsqueda de pistas, por muy sutiles que sean, de cualquier tipo de guía; de señales sobre el camino que hay que seguir, por muy rápido que aparezcan o desaparezcan.

En el mundo de *mêtis* no hay un terreno neutral, no hay una segunda oportunidad. Cuanto más nos convertimos en parte de él, más descubrimos que absolutamente todo, incluso el propio tejido de la realidad, es truco e ilusión. O aprendes a estar alerta o te perderás por el mal camino. Entretanto, no hay ninguna pausa que permita descansar o dudar.

Parménides elige la palabra «indefensión» para evocar la condición humana. En griego, la palabra es *amêchania*, que literalmente significa «sin ardid». Se usaba para describir a la gente que había sido engañada, estafada, que no contaba con ningún recurso para enfrentarse a una situación de indefensión.

También era la única palabra que describía a la perfección el resultado de una ausencia absoluta de *mêtis*.

Aquí entra en juego la referencia de Parménides a «guiar». Como cualquier griego sabía, la única manera de guiar unos caballos o un carro —o un barco surcando el océano— era por medio de *mêtis*. Para poder guiar, había que conocer todos los trucos de la carretera o del mar, estar atento, inmerso en el instante. Uno no podía permitirse que la mente divagara.

Se trataba de tener ambos ojos fijos en el camino que se tenía por delante, prestando atención a cualquier adverten-

cia y, sobre todo, a cualquier cosa que pudiera proporcionar una evidencia o una señal. Pero también se trataba de saber escuchar, de estar con todos los sentidos alerta. Un solo instante de sordera o ceguera, y uno ya estaba perdido.

Existe una razón por la cual la imáginería del viaje es tan importante en el lenguaje de *mêtis*. Tiene que ver con la velocidad que implica. Es absolutamente necesario mantener la concentración mientras en el camino todo va cambiando constantemente, o eso parece. *Mêtis* no tiene nada que ver con pensar o argumentar en detalle, porque ni siquiera hay tiempo para pensar. No hay momentos de descanso, porque todo sucede demasiado rápido.

La exigencia de atención es enorme. Y que Parménides, más que ningún otro, use el lenguaje de *mêtis* para definir la condición humana puede entenderse como una promesa o como una amenaza.

Tenemos la posibilidad de entenderlo como la promesa del redescubrimiento de algo que hemos perdido o como la señal de una amenaza en el horizonte, como queramos.

La enseñanza de Parménides se centra, con todos sus giros y desarrollos, en la realidad de la quietud absoluta, la unidad y la ausencia de separación. Pero la gente siempre ha preferido seguir sus propios caminos.

Desde hace miles de años, desde que los pensadores atenienses pusieron las manos encima de su enseñanza, se ha supuesto que Parménides daba la espalda al mundo de los sentidos, con todos sus cambios y movimientos: que simplemente lo negaba y escapaba a un mundo de pensamiento puro.

Es una suposición tentadora. Y parece bastante razonable, siempre y cuando no se tenga en cuenta lo que dice Parménides.

Como hemos visto, cuando la diosa hace referencia al tema de la unidad, empieza a buscar una demostración de ésta precisamente en el mundo de los sentidos.

Es difícil de concebir que la diosa niegue los sentidos. Su camino, el único para ella, según sostiene, no niega absolutamente nada. Todo lo que percibimos y todo lo que pen-

samos existe. Más adelante, cuando describe la condición humana, comienza definiéndola como la ausencia de *mêtis*: una cualidad muy particular que pasa por una atención firme y profundamente arraigada en el siempre cambiante mundo de los sentidos.

Sin duda, Parménides recibió su saber por medio de la incubación, haciendo el viaje a otro mundo. Pero uno de los aspectos más sorprendentes de su viaje es la importancia que atribuye a la descripción de lo que ve y de lo que oye a lo largo del camino, en especial a ese extraño sonido siseante que era tan significativo en la práctica de la incubación por encontrarse detrás de todos los sonidos de la existencia.

En cuanto al lugar al que Parménides llegó, no se trata de un cielo remoto e inaccesible. Al contrario, encontró las raíces, la fuente de todo lo que existe. Allí descubrió una enseñanza que lo abraza todo, en la que nada queda excluido. Y en lo relativo a la enseñanza misma que debe llevarse de vuelta, no estamos ante ningún juego de salón intelectual.

Como en el caso de Epiménides, que se trajo del inframundo el conocimiento para hacer leyes, también en esta ocasión estamos ante un conocimiento eminentemente práctico.

Mêtis se gobierna por su propia lógica interna, acaba con cualquier expectativa, rompe los moldes habituales. Todo lo que *mêtis* toca queda agraciado con una precisión que rara vez parece pulcra y ordenada. No es su estilo seguir el camino de la razón y la sensatez, esquivar los riesgos del engaño.

Busca certezas en el reino de la incertidumbre y en ningún otro lugar; va siempre de cabeza al corazón del peligro.

Y la realidad que la diosa nos está señalando no es un cielo a salvo de los sentidos. Nos muestra cómo seguir nuestro camino a través del océano de la existencia, cómo

navegar en un mundo lleno de engaños e ilusiones: cómo hallar quietud entre el movimiento, la prueba de la unidad en medio de la separación aparente, la evidencia de algo más allá de nuestros sentidos mediante la atención y la escucha.

En cuanto a Parménides, nos transmite la guía y las advertencias que ella le ofrece. Pero son sólo señales; la única manera de comprobar su validez es viajando. No será por culpa de él o de la diosa si nos negamos a mantener nuestros ojos y oídos alerta y a seguir las señales.

Es porque preferimos permanecer como nos describieron hace dos mil años: muy sordos y ciegos por completo.

Las ideas elevadas nos adormecen. Por eso *mêtis* se detiene todo el tiempo para recoger los detalles que se esparcen a nuestros pies.

Uno de los detalles más valiosos de lo que dice la diosa aparece cuando describe a la gente como «indistinguibles, indistintas multitudes».

En el griego de Parménides, se trata únicamente de dos palabras: *akrita phula*. El significado principal de *akrita* es «sin distinción», «incapaz de distinguir». Aquí, el sentido es perfectamente, y sin duda deliberadamente, ambiguo.

Por supuesto, significa que las multitudes son tan grandes que no hay manera de diferenciar a los individuos. Y el hecho es que vivimos vidas tan gregarias e inconscientes que entre todos damos forma a una única masa indiferenciada: seguimos el mismo camino delirante que cualquiera, hacemos los mismos gestos básicos, tenemos los mismos hábitos y creencias incuestionables. Incluso el deseo de individualidad es un movimiento en masa de la totalidad. No hay nada más anónimo que buscar la realización y la autoexpresión.

Pero para la diosa esta ausencia absoluta de diferenciación, distinción y discriminación tiene un significado aún más fundamental.

Todo el poema de Parménides está construido en torno a la necesidad de distinguir con claridad entre los dos caminos que ella ha indicado, a la necesidad de elegir o tomar una decisión consciente. Y la incapacidad de distinguir con claridad, de elegir, de decidir es uno de los significados fundamentales de la palabra *akrita*.

Desde el punto de vista de la diosa, nuestro problema se reduce a que somos incapaces de decidir. Pero, a la vez, la cuestión es mucho más profunda, porque nadie es ni siquiera consciente de ninguna decisión a la espera de ser tomada.

El hecho de que Parménides exponga con claridad las alternativas no supone ninguna diferencia. Hay algo en lo que dice que siempre despertará fascinación e intriga, pero nadie imagina que Parménides esté hablando en serio cuando se nos plantea la elección entre un camino de existencia plena ridículamente irracional y un camino absolutamente inconcebible de absoluta no-existencia.

En lugar de eso, nos mantenemos con prudencia en un punto intermedio, avanzando y retrocediendo entre un camino y otro, vagando a ciegas y a la deriva en la tierra de nadie que se abre entre ambos.

Y Parménides se las arregla para resumir todo esto —nuestra propia incapacidad para diferenciar, la imposibilidad de distinguir entre nosotros mientras nos dejemos arrastrar por una masa esquivia— con sólo una palabra. Pero, como siempre, está diciendo mucho más de lo que parece a simple vista.

Cualquier griego inteligente que oyera estas dos palabras pensaría de inmediato en una expresión bastante llamativa

que ya había empleado Homero: *akritophullon*, que significa «con incontables hojas». De hecho, *akrita phula*, «multitudes indistinguibles», suena casi como *akrita phulla*, «hojas indistinguibles». Aquí volvemos a encontrar un baile de significados y la habilidad para evocar los poemas de Homero: un sutil juego que hace que parezca que Parménides estaba usando un instrumento musical en vez de una o dos palabras.

No hay nada azaroso o fuera de lugar. No hay nada arbitrario en la ingeniosa imagen con la que evoca una humanidad de multitudes, pero también de hojas. Para los griegos era normal, si no un tópico, comparar a los mortales con hojas. Como Homero afirmó en repetidas ocasiones, mucho antes de la época de Parménides, la raza humana tiene una vida tan corta como las hojas que ahora crecen en un árbol pero que, de un momento a otro, el viento arremolinará.

Ésta es la perspectiva eterna, la sabiduría divina que supieron tocar y expresar los mejores poetas griegos: en realidad, todas nuestras grandes experiencias y terribles calvarios son lo mismo que nada.

Desde el punto de vista divino, cualquiera de nuestras decisiones inteligentes no son nada salvo indecisión. Cada elección que hacemos es el resultado de la incapacidad absoluta para diferenciar. Para nosotros, la diferenciación tiene un sentido completamente opuesto al que tenía para Parménides; es lo que hace que estemos aturridos dando vueltas. Y lo que Parménides entiende por diferenciación, para nosotros es una auténtica locura.

La divergencia de perspectivas no podría ser más profunda, o más paradójica. Aun así, es muy fácil de comprender. Las decisiones que tomamos, el único tipo de decisión con el que estamos familiarizados, siempre oscilan entre

una cosa y otra. Pero la decisión a la que nos está enfrentando la diosa es entre todo y nada. Y esto es un asunto bien distinto.

Para nuestro pensamiento inquieto, o para lo que Parménides llama nuestras «erráticas mentes», esto no tiene ningún sentido. Pero una cosa debe quedar clara: esta decisión, esta elección entre dos caminos, está en las antípodas de lo racional.

La racionalidad es la primera cosa que desaparece, porque la elección que nos están animando a hacer implica decir sí a absolutamente todo lo que vemos, pensamos u oímos. Exige un estado de atención absoluta, una aceptación completa. No hay tiempo para distinguir, no hay espacio para ser razonable.

Y no existe ninguna razón para que respondamos a esta elección que la diosa nos urge a hacer. Nunca le ha bastado con tener la lógica divina de su lado para convencer a nadie, porque hay un solo factor que nos puede persuadir.

Éste es la consciencia silenciosa, alimentada en la quietud, de que hasta nuestras decisiones más prudentes no son sino una manera de eludir la decisión crucial que los dioses esperan vernos tomar desde hace miles de años.

Hay un detalle que he dejado para el final. Puede antojarse un detalle sin importancia, pero precisamente por eso es tan significativo.

La descripción de Parménides en la que presenta a los mortales como «cabezas gemelas» casi parecería tener sentido, aunque no del todo. Se puede pasar por encima lo más rápido posible o permitir que dé lugar al habitual torrente de confusiones conocidas: la predecible comedia de los errores. Pero, de hecho, disponemos de todas las claves necesarias para entender qué significa.

Y, como siempre, la respuesta es muy sencilla.

Todo lo que debemos hacer es consultar la palabra en el mejor diccionario de griego antiguo que ha llegado hasta nosotros, elaborado en Grecia hace más de mil quinientos años. Y esto es lo que dice: «“Cabezas gemelas”: bifurcación de un camino. La expresión se entiende como la descripción de un camino que tiene un único punto de partida pero que luego se divide en dos».

Sin duda, en relación con lo que Parménides está diciendo, nada podría ser más pertinente que esta configu-

ración concreta de bifurcaciones en un camino. Encaja a la perfección con todo su imaginario de rutas y viajes. Y, aún más, él se encuentra precisamente ante una bifurcación del camino. En su viaje al inframundo, hacia la diosa, está en un punto del camino que se separa en dos: una bifurcación conduce al ser, la otra desaparece en la absoluta no-existencia.

Pero esto sigue planteando el interrogante de por qué querría llamar «cabezas gemelas» a los seres humanos cuando en realidad esta denominación se refiere a los caminos más que a la gente que los transita.

Para encontrar una respuesta basta con que retomemos la expresión empleada por el escritor del diccionario, «bifurcación de un camino». En el original griego se trata de una sola palabra, *trihodos*, que literalmente significa «camino triple». Cuando aparece en el griego antiguo suele traducirse como «cruce», pero esto no es en absoluto correcto. Los cruces modernos tienen forma de X: la intersección de dos caminos. Pero los «caminos triples» de la Antigua Grecia se configuraban como una Y: un único camino que se dividía en dos.

Estas bifurcaciones del camino acostumbraban a tener características muy particulares. Eran misteriosamente mágicas, eran lugares de poder. En concreto, eran famosas porque allí se daban cita los espectros de los muertos. También eran lugares de reunión para determinados grupos de gente que todavía seguía viva: gente que recibía su nombre a partir de los lugares en los que había pasado la mayor parte de su tiempo.

«Caminantes triples» era el nombre genérico para referirse a mujeres de la calle, a fulleros, a estafadores y hechiceros de poca monta, gente a la que era mejor evitar por su vocabulario grosero y ofensivo, por ser lo más bajo entre lo bajo; es decir, la escoria de la humanidad.

Cuando Parménides describe a los seres humanos como «cabezas gemelas», no cabe duda de que está poniendo un toque de humor: la grotesca imagen de gente vagando con cabezas gemelas, con la consciencia dividida en dos. Pero con esta graciosa expresión dice mucho más. Está insinuando que la humanidad, en su conjunto, es como la gente que merodea alrededor de la bifurcación de un camino; que más allá de nuestras profesiones y ropas, no somos más que vagabundos y prostitutas y estafadores de poca monta que acabamos engañándonos a nosotros mismos más que a nadie.

Los griegos también asociaban a otro tipo de persona con las bifurcaciones de los caminos. «Estar ante un camino triple», «encontrarse ante un camino triple» eran expresiones comunes para describir a alguien que no sólo se enfrentaba a una decisión, sino que era incapaz de tomarla, alguien que estaba ante un dilema imposible y no lograba decantarse por una de las opciones. Las «cabezas gemelas» de Parménides también son esa gente que se encuentra en el cruce de tres caminos, esas multitudes que merodean alrededor del punto en el que se divide una ruta sin saber qué dirección seguir.

Ahora ya podemos entender con total precisión qué es esa tercera ruta que los seres humanos han fabricado para sí mismos. Y podemos entender algo que ha confundido y desconcertado a los comentaristas durante cientos de años: la razón por la que Parménides describe esta tercera ruta como «una vía que retrocede sobre sí misma».

Nuestra indecisión nos lleva de un camino a otro y luego de vuelta: avanzamos en una dirección, volvemos sobre nuestros pasos y tomamos el otro camino. En todo momento, todos los días, estamos clavados a la encrucijada del camino, yendo a ninguna parte. Y nuestro famoso camino,

nuestro trayecto a lo largo de la vida, se reduce a arrastrarnos arriba y abajo por el punto de intersección.

Con Parménides siempre hay un toque de atención desde algún lugar más allá de nuestra consciencia para recordarnos que las cosas nunca son lo que parecen. Nuestra supuesta determinación está hecha de fragmentariedad y olvido. Nuestro deseo de armonía es simplemente una profunda escisión. Nuestra aparente claridad y firmeza no son más que confusión e indecisión.

Y este toque de atención tiene un origen muy especial: no procede de un maestro exótico o de la mística oriental, sino del padre de la lógica, del hombre que quizá sea quien más ha contribuido a sentar los cimientos de nuestro mundo occidental.

Como siempre sucede con Parménides, esto no es todo. En este caso también hay algo más.

Ha descendido al inframundo y la diosa hace que se enfrente a la bifurcación de un camino. Debe elegir qué ruta seguir: el camino que conduce al ser o el que conduce a la aniquilación y a la no-existencia. A su audiencia, esta imagen de un camino que se bifurca en el inframundo, de un lugar en el que se encuentran dos caminos, debía de resultarle muy familiar. Porque tradicionalmente, y en especial para la gente del sur de Italia, el inframundo era conocido como el lugar donde nos enfrentamos a la gran encrucijada: a un *trihodos* o «camino triple» en el que la decisión entre la vida y la muerte, entre la existencia duradera o la absoluta no-existencia, está a la espera de ser tomada.

Luego, poco a poco, con gran habilidad, Parménides presenta una imagen de los humanos clavados al punto del camino en el que éste se bifurca, incapaces de decidir entre las dos direcciones, ni de entender qué implica la elección, sumidos en un titubeo constante en el espacio que se abre entre ambas opciones.

Debemos comprender con absoluta claridad lo que esto significa. Nosotros los humanos ya estamos en el inframundo. Ya estamos muertos.

Esto puede sorprendernos: que Parménides haya dejado atrás a sus semejantes los humanos para volver a encontrarse con ellos en cuanto llega al inframundo. Pero ésta es, básicamente, la naturaleza del viaje iniciático.

La iniciación nunca es lo que parece. Si lo fuera, no sería una iniciación. Los viajes iniciáticos nunca consisten en viajar de un lugar físico a otro. Al final se acaba entendiendo que el punto de llegada es el mismo que el punto de partida.

El viaje iniciático, un camino «tan alejado del transitado sendero de los hombres», conduce a lo que en ocasiones puede parecer una insoportable oscuridad y soledad. Pero el viaje, en última instancia, nos lleva de regreso al punto exacto del que partimos. No vamos a encontrar nada que no estuviera presente desde siempre. Y no es cuestión de dejar atrás un lugar físico: lo único que dejamos atrás son nuestros antiguos términos de referencia, todas las ideas que tenemos sobre nosotros.

También existió otra gente —en concreto en el sur de Italia y en los círculos más cercanos a Parménides— que decía que ya estaba muerta, que ya se encontraba en el inframundo. Los historiadores se enredan en todo tipo de embrollos al tratar de entenderlo. Argumentan que si esta gente ya hubiera estado muerta, entonces no habría tenido ningún motivo para hacer, ni siquiera para plantearse, un viaje al inframundo.

El razonamiento parece bastante lógico, intachable. Pero es absolutamente erróneo porque ignora un factor clave: la consciencia.

Este viaje al inframundo es necesario para darnos cuenta de que ya estamos muertos, para llegar a ser conscientes de

la verdad sobre nosotros mismos mientras existimos. Que alguien haga un chiste sutil sobre nuestra incapacidad para entender esa verdad, se ría a carcajadas ante su devastadora evidencia, la insinúe con gran discreción o hable abiertamente de ella, no supone ninguna diferencia sustancial, porque son algunas de las muchas maneras para hacernos reaccionar, para ayudarnos a vislumbrar la realidad de ello en nuestras propias vidas.

Todas las personas a las que vemos o conocemos son fantasmas. Todos nosotros estamos muertos. No hay nada que temer porque nuestros peores miedos ya se han hecho realidad.

Nuestra complicada e intrincada existencia no es más que un limbo infinito: un traspíe, un paso en falso, un movimiento en el que nos arrastramos adelante y atrás en el mundo de los muertos.

Que alguien diga que en general la gente no sabe nada, está sorda y ciega y vive toda su vida presa del aturdimiento ya es bastante malo. Pero que alguien diga que estamos todos muertos y que vivimos en una especie de purgatorio es aún peor.

Es difícil pensar en un escenario más desolador. Y más allá de esta desolación, si alguien dice tales cosas podría parecer de una arrogancia extraordinaria.

Pero quizá ésta sea una lectura totalmente incorrecta de la situación. Tal vez la única arrogancia real sea la nuestra: la arrogancia colectiva de insistir en que lo único que existe es la vida tal y como la vivimos, y de tachar de arrogante a cualquiera que conozca otra cosa.

Si observamos con mayor detenimiento la desolación que nos presenta la imagen de Parménides, nos daremos cuenta de que la absoluta futilidad con la que nos confronta sólo debemos aceptarla como parte de su amargo don. El don es amargo porque implica que reconozcamos algunas verdades desagradables sobre nosotros mismos. Y aun

así es un don por la misteriosa promesa que contiene: la promesa de mucho más de lo que jamás podríamos concebir o imaginar.

Al final llega un momento en que no queda más alternativa que poner todas las cartas sobre la mesa y ser honesto. Debemos afrontar la situación tal y como es, admitir su desesperanza, porque sólo entonces habrá alguna posibilidad de ir más allá.

Es una verdad manifiesta que no sabemos nada sobre nosotros mismos, que todo nuestro supuesto conocimiento sólo tiende a cegarnos todavía más. En cuanto a estar muertos, no se trata de una mera metáfora poética ni de la expresión de una opinión personal. Es la afirmación de una verdad que todos podemos descubrir por nosotros mismos de un momento a otro; no se trata de una conjetura o teoría, sino de conocimiento y experiencia.

Su melancolía es sólo aparente. Está claro que todos disfrutamos de momentos de belleza, sorpresa y alegría, pero no tiene nada de pesimista decir que estos momentos fugaces no son más que el reflejo fragmentado en un espejo deformante de una realidad mucho más vasta y rica. Todo nuestro deseo se centra en secreto en esa vastedad, está esperándola, anhelándola, aspirando a algo que ya está a nuestra disposición pero no llegamos a alcanzar porque en su lugar seguimos buscando otras cosas, conformándonos siempre con pequeñas cosas, con el segundo plato.

El mayor pesimismo posible es el que compartimos cuando cada uno cree a pie juntillas en este mundo ridículo que hemos construido por y para nosotros mismos, cuando imaginamos que pronto moriremos y que eso es todo.

Podemos esgrimir todos los argumentos racionales que queramos. Pero ninguno de nosotros cree de corazón que sólo vivamos treinta, cincuenta u ochenta años, porque todos sa-

bemos que hay más para nosotros, aunque no entendamos cómo lo sabemos. Éste es el conocimiento que Parménides intenta traer a la vida, en nuestras mentes y en nuestros corazones.

Sin este saber, toda la belleza y el asombro que somos capaces de experimentar son nada. Son sólo una película que se proyecta a los prisioneros que merodean entre la existencia y la no-existencia, mientras esperan a ser ejecutados en el corredor de la muerte.

La tercera vía, la que intenta aunar existencia y no-existencia, es la que da lugar a este extraño mundo en el que vivimos. Y también la que ha causado más problemas a los comentaristas.

Puede ser un divertimento exquisito observar a los hombres y mujeres más doctos mientras juegan al escondite, haciendo oscuros misterios de sí mismos, dando tumbos en la oscuridad.

Hay un grupo de académicos que está absolutamente convencido de que Parménides creía en tres caminos distintos. Pero hay otra escuela de expertos que sostiene que nunca mencionó una tercera vía. Argumentan, para empezar, que la diosa sólo introduce dos posibles caminos de indagación, no tres, de modo que no hay lugar para un tercero; después, hacen todo lo que está en su mano para borrar cualquier huella de una tercera vía del resto del poema de Parménides.

Y la disputa continúa. Pero nadie, ni un solo académico, se ha parado a pensar que esta disputa sobre si existe o no

una tercera vía es un reflejo perfecto de la ruta misma que Parménides retrata: contradictoria en sí misma, una vía en la que las cosas existen y no existen a la vez.

Del mismo modo que la contundente afirmación de la diosa de que los humanos son sordos y ciegos queda confirmada por la incapacidad de la gente para ver o entender que se está refiriendo a ellos, este forcejeo sobre la existencia o no de una tercera vía es la mejor confirmación posible de los términos con que Parménides la describe. No hay ninguna necesidad de validar o rebatir la precisión de lo que dice. Nosotros, sumidos en la inconsciencia, somos su viva demostración.

Sin duda, podemos decir algunas cosas básicas sobre esta tercera vía tan discutida.

Para empezar, Parménides se desvía de su camino para enfatizar la diferencia con los otros dos. En el original griego dice con bastante claridad —a pesar de que la mayoría de los académicos se las arreglan para traducir mal sus palabras— que la gente ha fabricado esta vía, la ha imaginado, la ha inventado. En otras palabras, ésta no es una verdadera vía en el mismo sentido que las otras dos. Y ahora ya podemos entender por qué.

La tercera vía sólo es una confusión desconcertante en la bifurcación del camino donde se encuentran las otras dos; unas idas y venidas ridículas entre el comienzo de una y el de la otra. Podemos pensar que esta vía es real si así lo deseamos, llamarla como queramos, incluso dar vueltas a su alrededor toda nuestra vida. Pero eso no cambia las cosas. Simplemente no existe una tercera vía genuina, en el sentido de un camino que conduce a algún lugar.

No debería ser un problema decir que realmente sólo existen dos vías, no tres. Y, sin embargo, esto tampoco es correcto.

Parménides deja claro que el segundo de sus caminos, la vía de la no-existencia, en ningún caso es un camino real. Cuando dice que no se puede recorrer, quiere decir que si intentas transitarlo nunca llegarás a ningún sitio. Podrías pensar en emprender esta ruta, pero no habría adónde ir.

No se puede recorrer por la sencilla razón de que se trata de la ruta de la no-existencia, y la no-existencia no existe. En cuanto camino, es como la mano dentro de un guante vacío. La vida es generosa; está tremendamente contenta de ofrecernos una alternativa a la no-existencia en cada momento de nuestra existencia, dondequiera que estemos. Pero también es amante de las paradojas. Puesto que todo existe, la ruta de la no-existencia es la única cosa que no existe.

Esto nos deja ante una única ruta: no hay una segunda ni una tercera. Y pareciera que por fin podemos decir que ésta, la primera de las rutas de la diosa, existe.

Pero ni siquiera esto es verdad.

La función de la ruta es llevarnos de un sitio a otro. Pero en realidad no existe tal distinción: no hay separación entre una cosa y otra. Según la propia diosa, tampoco existe el movimiento, así que no hay ninguna posibilidad de viajar ni ningún lugar al que ir. Todo es una unidad.

De modo que nos enfrentamos a tres alternativas aparentes. Hay un camino que retrocede sobre sí mismo y no va a ninguna parte. Hay un camino que no existe. Y hay un camino que termina donde empieza.

Podemos insistir en que la diosa tiene tres rutas, o dos, una o ninguna. En realidad, lo que nosotros digamos carece de la menor importancia.

Lo único relevante es entender que, al hablarnos de rutas, ella simplemente está empleando términos propios de nuestra experiencia cotidiana; nos está proporcionando algunas imágenes a las que aferrarnos mientras las necesite-

mos. Nuestras mentes siempre intentan obligarnos a pensar que hay algún lugar al que ir, algún otro lugar. Toda nuestra experiencia aparente se basa en el movimiento y el cambio. Pero en el corazón del mensaje de Parménides se encuentra la necesidad de romper con todo aquello con lo que estamos familiarizados; de descubrir, en general, otro tipo de experiencia.

La realidad no sigue un camino ni una dirección. Si verdaderamente lo quisiéramos, podríamos hablar de un camino que conduce a la realidad: ésta sería la ruta que condujo a Parménides, en cuanto iniciado, al inframundo para encontrarse cara a cara con la diosa. Pero el viaje iniciático es lo último que hacemos. Desenmascara la ilusión de la distancia, del movimiento. Y no se puede evitar, no hay un atajo, porque debemos hacerlo para darnos cuenta de que no hay ningún lugar al que ir.

Todos los caminos de la diosa son un engaño. El segundo es una ilusión; el tercero, una broma. Y en el momento en que pones un pie en el primero, te detiene en seco.

Ya has llegado al final, estás exactamente donde siempre has deseado estar.

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the
the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the
the twenty-first is the fact that the
the twenty-second is the fact that the
the twenty-third is the fact that the
the twenty-fourth is the fact that the
the twenty-fifth is the fact that the
the twenty-sixth is the fact that the
the twenty-seventh is the fact that the
the twenty-eighth is the fact that the
the twenty-ninth is the fact that the
the thirtieth is the fact that the
the thirty-first is the fact that the
the thirty-second is the fact that the
the thirty-third is the fact that the
the thirty-fourth is the fact that the
the thirty-fifth is the fact that the
the thirty-sixth is the fact that the
the thirty-seventh is the fact that the
the thirty-eighth is the fact that the
the thirty-ninth is the fact that the
the fortieth is the fact that the
the forty-first is the fact that the
the forty-second is the fact that the
the forty-third is the fact that the
the forty-fourth is the fact that the
the forty-fifth is the fact that the
the forty-sixth is the fact that the
the forty-seventh is the fact that the
the forty-eighth is the fact that the
the forty-ninth is the fact that the
the fiftieth is the fact that the
the fifty-first is the fact that the
the fifty-second is the fact that the
the fifty-third is the fact that the
the fifty-fourth is the fact that the
the fifty-fifth is the fact that the
the fifty-sixth is the fact that the
the fifty-seventh is the fact that the
the fifty-eighth is the fact that the
the fifty-ninth is the fact that the
the sixtieth is the fact that the
the sixty-first is the fact that the
the sixty-second is the fact that the
the sixty-third is the fact that the
the sixty-fourth is the fact that the
the sixty-fifth is the fact that the
the sixty-sixth is the fact that the
the sixty-seventh is the fact that the
the sixty-eighth is the fact that the
the sixty-ninth is the fact that the
the seventieth is the fact that the
the seventy-first is the fact that the
the seventy-second is the fact that the
the seventy-third is the fact that the
the seventy-fourth is the fact that the
the seventy-fifth is the fact that the
the seventy-sixth is the fact that the
the seventy-seventh is the fact that the
the seventy-eighth is the fact that the
the seventy-ninth is the fact that the
the eightieth is the fact that the
the eighty-first is the fact that the
the eighty-second is the fact that the
the eighty-third is the fact that the
the eighty-fourth is the fact that the
the eighty-fifth is the fact that the
the eighty-sixth is the fact that the
the eighty-seventh is the fact that the
the eighty-eighth is the fact that the
the eighty-ninth is the fact that the
the ninetieth is the fact that the
the ninety-first is the fact that the
the ninety-second is the fact that the
the ninety-third is the fact that the
the ninety-fourth is the fact that the
the ninety-fifth is the fact that the
the ninety-sixth is the fact that the
the ninety-seventh is the fact that the
the ninety-eighth is the fact that the
the ninety-ninth is the fact that the
the hundredth is the fact that the

Tres

No pienses en nada
salvo en el creador del pensamiento.

RUMI

Nuestras mentes son como la vejiga de un perro. Los perros orinan sobre las cosas que les llaman la atención para dejar una marca y poder reclamar lo que imaginan que, en cierto modo, es suyo. Cuando algo nos interesa, pensamos en ello y lo colmamos del aroma de nuestros pensamientos.

Cuando pensamos en cualquier problema, lo traemos a nuestro propio terreno, lo convertimos en parte de nuestro mundo, sin ni siquiera darnos cuenta de lo que estamos haciendo.

Es muy difícil descubrir el arte de conocer sin imponernos sobre las cosas que vemos, oímos o leemos. No somos conscientes de que existen maneras secretas de permitir que nos penetren y nos transformen, en vez de ser siempre nosotros quienes las cambiamos. No hay ninguna escuela o universidad que nos enseñe este arte esencial. Cultivarlo exige un largo y solitario aprendizaje, o simplemente unos pocos e intensos momentos de aguda honestidad y auténtico asco con uno mismo.

Podría revelarte sin más el tesoro que guarda lo que dice Parménides. Pero si así lo hiciera, pensarías en ello un instante, irías al baño y seguirías tu camino.

En vez de eso, te mostraré qué han hecho con el tesoro: toda la basura con la que lo han cubierto y cómo han tergiversado lo que dijo a lo largo de cientos y miles de años, alterándolo hasta hacerlo imposible de reconocer. Entonces te lamentarás tanto y sentirás tal arrepentimiento por lo que se ha hecho que serás capaz de verte a ti mismo actuando del mismo modo y te detendrás de inmediato.

No se puede aprender nada de Parménides pensando en lo que dice. Así sólo se consigue transformarlo. Pero existe un camino, si te aproximas con prudencia y guardando el mayor de los silencios, para permitir que te transforme a ti.

La diosa ya ha logrado un gran avance para quien sepa que no existe separación entre las cosas: ha llegado al punto de exponer la espantosa condición de la humanidad, aturdida y perdida en su absurdo camino ilusorio.

Pero nadie se siente especialmente conmovido o afectado al oír esto, lo que es un buen motivo de preocupación. De hecho, los académicos permanecen absolutamente impasibles y se ponen a traducir sin ningún problema lo que a continuación le dice la diosa a Parménides sobre este camino imaginario:

«No dejes que el muy experimentado hábito te fuerce a seguir este camino, de modo que ejercites ojos ciegos y oídos y lengua resonantes, sino juzga con la razón el sumamente polémico argumento que he planteado».

Los resultados de esta traducción básica —los traductores siempre tienden a cambiar una palabra aquí o allá, pero el sentido que le dan siempre es el mismo— son tan simples como asombrosos.

En su intensa búsqueda de la verdad, a Parménides se le dice que rechace cuanto experimenta y sólo confíe en el razonamiento: que siga el camino del análisis racional y no de la indagación empírica.

También se enfrenta a un descubrimiento crucial, el de la distinción formal entre la vía de la razón y el camino de los sentidos. El puro pensamiento puede conducirnos a la realidad, siempre y cuando nos apartemos de este mundo caótico de percepciones sensoriales, lo abandonemos y dejemos atrás todo lo que vemos, oímos, tocamos u olemos.

Así que la diosa está en contra de la experiencia, es una enemiga de los sentidos, los rechaza sin pensárselo dos veces. En cuanto a Parménides, se lo considera un asceta intelectual que privó al mundo de su color dejando únicamente tras de sí un yermo argumento: el insulso alimento de los filósofos, la trivial instrucción lógica de las escuelas.

Pero esto no tiene nada que ver con lo que dijo. No es éste el mensaje con el que regresó del inframundo.

Las palabras griegas que empleó se han distorsionado y retorcido, se les ha endosado un sentido que él jamás les dio ni podría haberles dado. El resultado, como cualquier académico sensato debería apreciar al instante, es un puro cuento, una invención imaginaria. Y lo que encontrarás aquí, en las versiones modernas de Parménides, no es el aroma de la realidad, el persistente perfume de otro mundo.

Es el olor de nuestro propio pis.

La diosa de Parménides toma las riendas de la situación con una firmeza y una claridad que son el resultado de siglos de práctica. Ya lo ha alejado del camino del que no se puede hablar, el que ni siquiera puede ser concebido: el que conduce a la aniquilación absoluta y al no-ser. Eso fue bastante sencillo.

Y ahora vuelve a hacerlo. Lo aleja del camino del caos inventado por los humanos: el que lo mezcla todo, el que confunde la existencia con la no-existencia, el que intenta dotar de existencia a las cosas y después dice que no existen.

Mantén la mente alejada de esta vía de indagación. Y no dejes que el muy experimentado hábito te fuerce a guiar tus ojos ciegos y tu oído y lengua resonantes a lo largo de este camino...

Es muy importante no jugar con estas palabras. Su significado es demasiado profundo, serio y verdadero. No es

cuestión de entender bien la gramática o de no añadir una coma allí donde no corresponde. Aquí están implicadas vidas enteras. Si alguien quiere hacerse pasar por listo, será mejor que se dedique a resolver crucigramas o a cambiar una rueda.

Según lo que la diosa está diciendo aquí, no hay una «vía de los sentidos», de igual modo que no hay una «vía de la mente». Las cosas son mucho más sutiles y complejas. Este tercer camino nos da la oportunidad de hacer un uso incorrecto de nuestra mente, nuestra consciencia, nuestra inteligencia por medio de un pensamiento complicado; pero también nos ofrece la oportunidad de ser arrastrados a un mundo de percepciones que no somos capaces de dotar de sentido.

Y lo único que ella nos pide es que observemos cómo hacemos ambas cosas.

Cada uno de nosotros es consciente de esos momentos en los que nos encontramos con la mirada fija en el vacío sin ver nada, oyendo sonidos vagos sin realmente oír nada. Pero la razón por la que seguimos cayendo en este estado no es que nuestros sentidos sean engañosos. Se debe a que vemos y oímos en un estado de aturdimiento, a que no sabemos mirar ni escuchar.

El problema no es que veamos u oigamos. Es que no lo hacemos.

No cabe duda de que mientras estemos pensando, escabulléndonos del momento presente para fantasear sobre el futuro y el pasado, no habrá manera de que nos demos cuenta de lo que tenemos delante ni de que descifremos los sonidos de nuestro alrededor. Nuestros ojos serán ciegos, en nuestros oídos resonará apáticamente una masa de ruido de fondo como el rugido de las olas cuando rompen en la orilla.

Y esto es justo lo que sucede.

La diosa ya ha dicho que no nos apartemos de los sentidos, sino que nos acerquemos a ellos: a un estado de atención. Estamos tan ciegos y sordos que ni siquiera nos damos cuenta. Está diciendo que es en el mundo de lo que vemos y oímos donde la unidad y la falta de separación tienen que ser encontradas. Pero hasta que no miremos conscientemente, hasta que no nos demos cuenta de que todo permanece unido en nuestra consciencia, no veremos nada y seguiremos ciegos.

Sería muy conveniente que Parménides nos estuviera diciendo que no usáramos nuestros sentidos, porque entonces no habría necesidad de encarar ni nuestra ceguera ni nuestra sordera. No haría falta que nos hiciéramos cargo del desafío de aprender a mirar y a escuchar y tocar, no sólo con los ojos y los oídos y los dedos, sino también con nuestro conocimiento consciente. Porque la consciencia es el objetivo, siempre presente, que la diosa nos está señalando. Y para reconocerlo tenemos que ser conscientes.

Pareciera que la diosa nos está vedando determinados caminos. Pero en realidad no nos está vedando nada. No hay nada que negar o abandonar, excepto lo que no existe. Es decir, nada.

Su aparente veto es el modo que tiene, divino y singular, de ser generosa. Es generosa incluso en su irónico sentido del humor, como cuando comenta en tono burlesco que «guiamos» nuestros ojos ciegos, de la misma manera que movía a risa su contradictoria imagen de la gente guiando sus erráticas mentes.

Simplemente está intentando despertarnos.

Pero nosotros seguimos viviendo a la deriva, tan aturdidos como siempre, apenas conscientes de la realidad que nos rodea. En nuestra prisa por ir a ninguna parte, sólo al-

canzamos a vislumbrarla a jirones, sin comprender nada de lo que vemos u oímos.

La diosa sólo está intentando mostrarnos las cosas tal y como son. Pero nosotros llevamos el agua al molino de nuestro inconsciente. Y malinterpretamos lo que dice con la regularidad de un reloj, siglo tras siglo: repetimos exactamente los mismos errores una y otra vez, como si los dictara una mano secreta acostumbrada a ello.

Los términos básicos de la advertencia de Parménides son muy claros. Nos está diciendo que el peligro de este tercer camino no es que un día, por casualidad, decidamos ir a dar un paseo por ahí. El peligro real es que ahora mismo nos vemos forzados a recorrerlo, impelidos por el «muy experimentado hábito».

La mención que hace aquí del «muy experimentado hábito» se ha considerado la prueba más clara de que nos está advirtiéndole que no demos ninguna credibilidad, que no atribuyamos ninguna importancia, a nuestra experiencia. Pero eso implica de nuevo entenderlo todo al revés, además de no captar el sentido del humor de Parménides.

En griego, incluso más que en otras lenguas, «muy experimentado» se refiere a todos los matices de la vasta y rica experiencia: a una inusual y amplia variedad de experiencias junto con el conocimiento y la sabiduría que conllevan. Y resulta casi increíble que nadie se haya dado cuenta de que esta mención al «muy experimentado hábito» es una insolente contradicción.

El hábito, con la estrechez que implica la repetición de las mismas acciones, es precisamente lo que nos aparta de una experiencia amplia y plena. Sucede que hay otros textos griegos aparte de este fragmento de Parménides que muestran con toda la elegancia que uno podría esperar lo buena que es esta broma del «muy experimentado hábito», tan contradictoria como lo es el tercer camino, o la idea de «guiar» nuestras erráticas mentes o conducir con presteza nuestros ojos ciegos.

Hablar de un muy experimentado hábito es como hablar de un avaro generoso. Parménides no plantea que la riqueza de nuestra experiencia nos distraiga de la verdad, sino que la magnitud de nuestras experiencias imaginadas no es más que una pomposa ilusión.

Parece inimaginable que alguien pueda haber entendido, a partir de las propias palabras de Parménides, que éste simplemente pretendía rechazar la experiencia. He aquí un hombre que, según su propio relato, tuvo la experiencia de una vida entera. Fue más allá de los límites de la experiencia humana: mientras estaba vivo viajó al mundo de los muertos y se vio cara a cara con la diosa. Y a la luz de su encuentro con la realidad, nuestras pequeñas experiencias humanas no son en absoluto reales.

Son sólo el resultado de realizar una y otra vez los mismos movimientos en nuestro pequeño sector de realidad mientras nos pasamos la vida titubeando de aquí para allá ante una única bifurcación del camino.

El «muy experimentado hábito» es una burla sutil de Parménides para referirse a la pobreza de nuestra existencia, tan sutil que si nos sentimos sinceramente orgullosos de nuestra pequeña porción de experiencia ni siquiera nos daremos cuenta de que se está burlando de nosotros.

Él no está en contra de la experiencia. Está absolutamente a favor de ella. El único problema es que la realidad

de la experiencia que nos está señalando empiece allí donde termina la nuestra: mucho más allá de cualquier cosa a la que estamos acostumbrados o para la que estamos capacitados, casi más allá del alcance de nuestra comprensión. La posibilidad de esa experiencia está a la espera. Pero permanecerá cerrada para nosotros hasta que empecemos a darnos cuenta de lo muy atados que estamos por el hábito.

Y aquí reside el problema.

El hábito al que Parménides hace referencia es la suma total de todos nuestros pequeños hábitos, pero mucho más. Está mucho más arraigado que nuestro comportamiento habitual, como desayunar siempre lo mismo o ir al trabajo por el mismo camino. Está hablando del hábito responsable de crear todo el mundo que percibimos y en el que nos movemos, alude a las rutinas en las que estamos atrapados y que nos convencen de que vale la pena vivir las vidas que vivimos.

Pero ni siquiera entender esto es lo más importante. Hay algo aún más relevante que la inmensidad de la costumbre que nos tiene atrapados: la gran dificultad de escapar. Los comentaristas han hecho todo cuanto estaba en su mano para interpretar estas líneas de Parménides como si nos plantearan una elección clara y racional entre el mundo de los sentidos y el mundo del puro pensamiento. Pero se les ha escapado un detalle de lo que dice: el hecho de vernos «forzados».

Nos vemos empujados y arrastrados a lo largo de este camino por la fuerza del hábito, subyugados por ésta. Aquí no hay ninguna decisión consciente que tomar, al menos en el sentido en el que solemos entender las decisiones. No se trata de una elección que podamos tomar sentados tranquilamente en el sofá. Antes de ser capaces de tomar cualquier decisión debemos ser conscientes de las fuerzas que operan

en el mundo para que sigamos siendo tal y como somos, que nos mantienen inconscientes, aturdidos, sordos y ciegos.

Las presiones a las que se enfrenta alguien que quiere despertar son inmensas. Y sólo hay un poder más vigoroso que esta fuerza, superior a la presión de la costumbre, capaz de superarla.

Pronto veremos de qué se trata.

Y de este modo llegamos a encontrarnos cara a cara con la afirmación más famosa enunciada supuestamente por Parménides. Arrojados por la diosa entre las ruinas de todo aquello que apreciábamos y valorábamos, de pronto nos enfrentamos a algo muy distinto: a algo de una familiaridad tranquilizadora, que de verdad nos apacigua. Al fin, y ya era hora, Parménides el iniciado empieza a hablarnos en un lenguaje que podemos entender: «Juzga con la razón».

No es fácil quitarse de encima la conmoción de que nadie haya sido realmente capaz de comprender nada de lo que dice Parménides salvo esta breve afirmación. Durante miles de años la gente le ha reprochado que no se expresara con más claridad, que no escribiera de manera inteligible; se ha estado discutiendo acerca de qué es lo que dijo.

Pero este único comentario compensa todo lo demás, es un respiro para cualquier mente.

No sólo se trata de la cita más famosa y destacada de Parménides. Se ha exhibido como la joya de la corona: el primer gran logro en la historia de Occidente. Todo el

mundo, desde los mayores expertos en filosofía griega antigua hasta los escritores de historia más populares, celebra al unísono la gran importancia de este formidable y único momento en el que Parménides anuncia por primera vez «la autonomía y superioridad de la razón humana como juez de la realidad».

Y no cabe duda de que una afirmación tan impactante habría sido de gran importancia si él hubiera llegado a decir algo parecido.

Uno pensaría, o al menos esperaría, que después de todo lo que ha dicho hasta ahora, una afirmación así resultara del todo absurda. Sería de lo más sorprendente que la diosa nos estuviera diciendo en serio que juzgáramos sus palabras a partir de la razón; a nosotros, humanos indefensos, que somos incapaces de juzgar o decidir, por no decir razonar.

También existe la posibilidad de que la diosa estuviera diciéndole a Parménides, por ser uno de los pocos «hombres que saben», que juzgara con la razón. Pero esto también sería absurdo. Hasta ahora, la diosa sólo lo ha confundido con extravagantes paradojas y acertijos que no hacen sino desconcertarlo cada vez más.

La lógica que ella usa es infinitamente elusiva y exquisitamente divina; deslumbrante para la mente humana. En este camino que va a ninguna parte, ella sigue avanzando a la velocidad del rayo e intenta ir siempre un paso por delante. Lo mejor que él puede hacer es escuchar y seguirla. Si alguien de verdad cree que le está diciendo que juzgue con la ayuda de la razón, será porque se ha quedado profundamente dormido y se ha perdido lo que ha estado pasando entre ellos desde el momento de la llegada de Parménides.

Es como decirle a un hombre que se está ahogando en alta mar que lo que debe hacer es llegar a tierra firme.

Pero tales consideraciones tienen poca fuerza para los escritores de historia. La ambigüedad de Parménides es el pequeño precio que hay que pagar por esta única y maravillosa transparencia. Estas simples palabras, «juzga con la razón», se han convertido en el gran pilar de nuestro pasado: la marca del kilómetro cero, donde se inventó la razón y comenzó la racionalidad. A partir de aquí, todo puede medirse con certeza.

Se han erigido en el fundamento de toda la estructura del pensamiento razonado sobre el que Platón y su gran sucesor Aristóteles, seguidos por los filósofos posteriores, basaron su construcción. Pero nadie se ha preguntado si la edificación se llevó a cabo en el lugar correcto, ni si los fundamentos son realmente sólidos aunque sigan en pie.

Las han convertido en un castillo, una última línea de defensa contra las olas de dudas que, a pesar de todo, siguen rompiendo de vez en cuando: dudas sobre si Parménides no sería al fin y al cabo un místico, un extático, un chamán. En cuanto alguien reúne el valor para sugerir que su famoso viaje a otro mundo apunta a que era algo más que un rígido lógico, la objeción choca al instante con el recuerdo de las palabras de la diosa, en absoluto místicas: juzga con la razón.

Pero a nadie se le ha ocurrido sospechar que esta línea de defensa es la última fantasía, una muestra de pensamiento ilusorio colectivo. Nadie ha tenido prisa por mirar entre bastidores y descubrir cuánta irracionalidad se necesita para seguir defendiendo el bastión de la racionalidad.

Hace ya años que los académicos de aquí y de allá han señalado tímidamente que la diosa nunca podría haber dicho «juzga con la razón», que es imposible que la palabra que usa Parménides significara «razón» en su época.

Pero estos problemas se han mantenido fuera de la vista, guardados bajo llave. Se han descartado las dificultades y se han ignorado las consecuencias.

Es como la historia del emperador desnudo. Todo el mundo es demasiado educado para decir lo que pasa. Nadie se ha atrevido a pensar las cosas hasta su propia conclusión lógica, admitiendo que esta idea de Parménides, según la cual deberíamos juzgar con la razón, es otra invención humana, nada más que otro cuento.

Las palabras griegas originales *krinai logôi* se han traducido por «juzga con la razón». Generaciones y generaciones de respetables académicos han trabajado duro para que el *logôi* que aparece en el poema de Parménides se tradujera por «con la razón». Incluso han intentado presentarlo como algo incuestionable; ni siquiera se han dado la oportunidad de pensarlo dos veces.

Y tuvieron éxito, por lo menos durante un tiempo.

Pero hay un problema. Resulta que la traducción es incorrecta. «Razón», en el sentido de la facultad que nos convierte en seres racionales, sólo llegó a ser uno de los significados de la palabra *logos* mucho tiempo después de la muerte de Parménides.

La primera vez que empieza a referirse a algo parecido al «razonamiento», o se acerca a nuestra idea moderna de «lógica», es con Platón. Y eso sucedió un siglo después de Parménides. Tan significativo como el salto temporal es el hecho de que, incluso entonces, cuando apareció, este significado no estaba del todo desarrollado. Al contrario,

podemos observar su evolución gradual a lo largo de los escritos de Platón, paso a paso, a partir de una extraña idea que tomó de su maestro Sócrates y luego empezó a desarrollar él mismo.

Esta idea —tan misteriosa que más de dos mil años después la gente todavía intenta justificarla— sostiene que la verdad se alcanza a través de la discusión minuciosa, el debate paciente y la conversación. El origen de todas nuestras nociones y creencias sobre la lógica reside en la palabra oral.

Y así llegamos al significado original de la palabra *logos*, tal y como se usaba a partir de los primeros escritores griegos. Ese significado no se refería al pensamiento, ni a la razón ni a nada tan abstracto. Era una conversación, una discusión: palabras que se dicen.

En cuanto a Parménides, en su poema usa la palabra en más de una ocasión. Y, como ya deberíamos haber podido adivinar, cada vez le otorga el mismo sentido: palabras pronunciadas o cosas que se dicen.

Justo al final de su enseñanza sobre la verdadera naturaleza de la realidad, la diosa se refiere a lo que le ha explicado a Parménides del *logos*. Y destaca de manera reveladora que su *logos* —el mensaje que le está transmitiendo en palabras— es «de confianza», «fiable».

El detalle es importante. Estamos tan intoxicados con lo que con gran optimismo pensamos que son los poderes de la lógica, confiamos tanto en nuestra habilidad para distinguir lo verdadero de lo falso y juzgar lo bueno y lo malo, que hemos tendido a olvidar un modesto hecho sobre los orígenes del *logos*.

No sólo hacía referencia a palabras habladas. También a palabras que se pronuncian con ánimo de engaño. En la época de Parménides todavía se creía que, si alguien proclamaba con gran seriedad estar diciendo la verdad sobre cómo

son las cosas realmente, había muchas posibilidades de que se tratara de un engaño.

En esos tiempos, la gente sentía mucho más respeto por el poder mágico de la palabra hablada: por su habilidad para encantar y hechizar. Eran mucho menos ingenuos que nosotros: eran más conscientes de que la gente más sabia y elocuente es la más propensa a engañar.

En un punto anterior del poema, Parménides también usa la palabra *logos*. Es cuando describe a las hijas del Sol, que «astutamente convencieron» a la Justicia con «dulces palabras seductoras» para que abriera —sólo para ellos— las puertas que dan acceso al hogar de la diosa a la que no se le otorga nombre.

Algunos académicos se han puesto muy nerviosos al intentar borrar del poema de Parménides todo lo que no fuera completamente racional y han tenido que hacer grandes esfuerzos por ignorar lo obvio. En el tono más serio, han declarado que las palabras con que hablan las hijas del Sol, esas *logôî*, fueron argumentos lógicos dirigidos a convencer a la Justicia para que los dejara entrar. Pero esto es mezclarlo todo y perder la perspectiva por completo.

Las palabras dulces, la persuasión astuta y seductora eran características de los humanos o las divinidades expertos en *mêtis*: de aquellos que saben perfectamente cómo sacar ventaja de una situación complicada, retorcer con su dedo pequeño a los más inflexibles, encontrar su punto débil, hechizarlos en todos los sentidos de la palabra.

Éstas son las armas irresistibles de aquellos que emplean la magia, de los que hacen uso de *mêtis* para lograr sus objetivos.

Casi nadie ha destacado que el método elegido para llevar a Parménides ante la diosa que le ofrecerá su enseñanza está basado en el engaño, la astucia, la trampa. Y los pocos

que se han dado cuenta de ello han quedado impactados, y con razón. Pero lo que tendría que impactarnos de verdad debería ser nuestra dichosa incomprensión de lo que Parménides está diciendo.

A partir del momento en que comenzamos a observar más de cerca su supuesto «razonamiento», nos encontramos con algo muy distinto: un mundo con una vida misteriosa y un ritmo propio, gobernado por *mêtis*, donde las cosas nunca son lo que parecen. Estamos bailando sobre un pequeño escenario ante una audiencia inexistente, incapaz de oír nada más allá del sonido de nuestros pasos.

Hay una manera muy sencilla de mostrar cómo ciertos escritores usan una palabra en concreto. Y es fijándose en cómo la usan. A menudo los métodos más efectivos son los más directos.

Parménides usa *logos* para referirse a las palabras con que hablan las hijas del Sol o la propia diosa. Cualquier otra persona de su época debía usar el término de la misma manera. Así que, llegados al punto en que la diosa le dice que juzgue lo que dice por el *logos*, debemos suponer que se refiere a que juzgue sus palabras por las palabras; lo hablado por lo que se dijo.

La única cuestión, en esta intrincada y compleja situación en que las palabras de él se superponen a las de ella, es saber a quién le está hablando Parménides. Y hay tres posibilidades: ni una más, ni una menos.

La primera es que tal vez la diosa quiere decir que debe juzgar lo que ella ha dicho hablando consigo mismo, esto es, pensando. Los griegos eran muy conscientes de que el pensamiento es sólo un diálogo interior; así que no es ex-

traño que la palabra *logos* aparezca a menudo en expresiones como «hablé conmigo mismo» o «lo estuve discutiendo conmigo mismo».

Pero no debemos perder de vista una cuestión fundamental, porque en cuanto dejemos de tenerla presente nos encontraremos flotando entre las nubes. Sólo podemos acceder al sentido real del lenguaje si permanecemos con los pies en la tierra, bien arraigados; si entendemos y respetamos las reglas básicas de la comunicación.

En griego, tal y como se hablaba en la época de Parménides, si querías usar la palabra *logos* para referirte al proceso de pensamiento, de una forma u otra tenías que dejarlo muy claro. Como en otras lenguas, el diálogo sólo se convierte en un diálogo interior cuando nos dicen que así es. Tal y como sucede hoy en día, no bastaba con decir «hablé» o «mantuve una discusión». En aras de la comunicación, que es el objetivo fundamental del lenguaje, debías añadir un detalle adicional como «conmigo mismo».

Pero aquí no aparece esta precisión. Si la diosa realmente le está diciendo a Parménides que hable, es evidente que no le está diciendo que hable consigo mismo.

Luego tenemos la segunda posibilidad: que, tras su regreso a su mundo, discuta con otros seres humanos las palabras que ella le ha dicho. Pero esta posibilidad tampoco parece posible en absoluto. Sería necesaria alguna indicación clara, o al menos alguna pista, que apuntara a que la diosa pretende que él hable con la gente. Y no la hay.

Aunque éste es el menor de los problemas.

Podemos tener la tentación de imaginar que lo que la diosa le está diciendo es que el camino para llegar a una decisión fundamentada sobre su enseñanza pasa por hablar de ello con la gente. Pero eso supondría olvidar un detalle muy fácil de olvidar: para la diosa, la humanidad está totalmente

perdida. Para ella, los hombres y mujeres son *akrita phula*, multitudes indistinguibles incapaces de juzgar o decidir correctamente. Que Parménides discutiera sus enseñanzas con la gente común sería una buena forma de descubrir lo preciso que es el retrato que hace la diosa de la condición humana, pero esto no es lo que ella está diciendo aquí.

Aun así, éste tampoco es el problema más grave.

En este punto en concreto, le dice a Parménides que juzgue, *krinai*. Sin embargo, unas pocas líneas después, de pronto le dice *kekritai d'oun*: «Pero ya se ha decidido», «ya se ha juzgado». Para la diosa, el asunto ya está resuelto. Sólo existe el ser, no hay tal cosa como el no-ser o algo intermedio. No cabe la posibilidad de que la diosa le esté diciendo que «juzgue mediante la discusión». No hay tiempo para hablar con nadie, simplemente no existe la posibilidad de consultar o iniciar un debate consistente.

A los ojos de la diosa, el juicio se ha emitido, la decisión ya se ha tomado. El reloj marca el tictac de fondo. El tiempo se agota.

Así que sólo nos queda una posibilidad, una sola. Y es que la diosa le esté diciendo que juzgue lo que le ha dicho analizando y discutiendo los detalles con ella.

Pero, de nuevo, no queda tiempo.

Un instante después, la diosa le recordará a Parménides que la decisión ya se ha tomado, que el juicio se ha emitido. Ya acabó todo. Le tienen sin cuidado los problemas u objeciones que él pueda oponer. Durante su enseñanza no hay pausas para una conversación erudita alrededor de una taza de té. No es una de esas diosas a las que les guste la cháchara.

En realidad, ella ha dejado las cosas muy claras desde el primer momento. Tal y como afirmó justo al comienzo, ella será la encargada de hablar y Parménides de trasladar lo que

ella dice. La diosa lo sorprende con brillantes acertijos, le dice lo que ha de hacer exactamente, le impide pensar esto o lo otro. No hay tiempo para hablar.

Durante siglos, los académicos han recurrido a todos los trucos posibles para otorgarle a Parménides un papel, según su parecer, más positivo. Han hecho cuanto estaba en su mano para hacerlo participar de la única manera que saben: discutiendo, pensando, razonando. Pero ya no hay tiempo para todo esto. Cualquier alternativa posible ha conducido a un punto muerto. La famosa afirmación *krinai logôi* no puede referirse a «juzgar con la razón» ni a cualquier otra cosa. Parménides nunca habría dicho una cosa así. El texto griego, tal y como nos ha llegado, es incorrecto.

Todas las palabras que usa para describir la decisión o su ausencia –*krinai*, *akrita*, *kekritai*– se encuentran en la base de nuestros modernos términos «crítico» y «crisis». Y cuando se acaban las opciones, llega el momento crítico: el de la crisis.

Cuando ya no hay tiempo para resolver las cosas, para hablar o pensar, llega el momento del pánico. Sin embargo, por mucho que tratemos de comprar más tiempo, al rebuscar en nuestros bolsillos ya no tenemos dinero. Nos engañamos al pensar que todavía podemos quedarnos sentados y discutir plácidamente el significado de lo que dice la diosa durante unos cuantos miles de años más.

Es un tiempo de pesadilla. Parménides cabalgando con las hijas del Sol lejos de nuestro mundo conocido hacia otra realidad: esto es sólo el comienzo de su viaje. El trayecto a lo largo del camino que indica la diosa es de una velocidad trepidante. Ella ya ha partido y no hay tiempo para esperar o pensar. O estás con ella o no lo estás.

O sigues las señales del camino o te quedarás atrás, otra vez en la encrucijada con los fantasmas.

Cuando las cosas no van bien y la situación parece desesperada, lo mejor es aceptarlo. Si no, podemos pasarnos la vida intentando adaptarnos a algo que va mal. Y luego, al cabo de un tiempo, ya nada va bien.

En este caso en particular, no faltaron las oportunidades para que las cosas salieran mal.

Casi todos los textos que nos han llegado de la Antigua Grecia han pasado por el filtro de una serie de monjes que ejercían de escribas y copiaban los viejos manuscritos de la mejor manera que sabían.

Pero mientras trabajaban les entraba hambre. Se aburrían. A veces tenían calor y otras frío; o estaban cansados y cometían errores. A menudo les leían el viejo manuscrito en voz alta para facilitar el trabajo de copiar. Pero a veces escuchaban mal lo que les dictaban mientras estaban perdidos en sus pensamientos, y acababan transcribiendo palabras que sonaban como las originales pero tenían un significado muy distinto. También es difícil no pensar que de vez en cuando, inconscientemente, cambiaran el texto que estaban

copiando sólo por incorporar algo de variedad: para poner un poco de diversión en sus vidas.

Sin embargo, en el caso de este pasaje de Parménides, donde se supone que habla de los sentidos y de juzgar con la razón, las cosas ya se habían ido al traste mucho antes de que esos monjes dieran comienzo a su reposada y monótona tarea a lo largo de la Edad Media.

Ya en el mundo antiguo había griegos y romanos expertos en reescribir el pasado. Se especializaban en tomar los textos de autores antiguos muy conocidos, como Parménides, y modificarlos para darles un significado claro y actual, más aceptable y digno de respeto.

Se sentían muy a gusto con esta práctica: incluso le dieron nombres altisonantes. Un grupo de filósofos conocidos como estoicos acuñó el término de «acomodación» para describir la práctica sistemática de adaptar el pasado al presente.

Hicieron lo que hicieron por la más noble de las causas, con la mejor de las intenciones. Aristóteles ya había establecido las reglas básicas de este juego particular al afirmar que todos los filósofos anteriores a él habían hecho intentos titubeantes e ineficaces por explicar lo que él podía decir de una manera mucho más inteligente y clara. Así pues, actualizar los textos antiguos, adaptarlos a una racionalidad más en boga, era hacerle un favor a todo el mundo.

Algunos, como los estoicos, tomaban afirmaciones de antiguos escritores y forzaban su sentido cuanto podían para que adquirieran el significado que ellos buscaban. Si no lograban adaptarlo a su gusto, entonces hacían otra cosa que también les salía muy bien.

Tan sólo cambiaban una palabra o parte de ella aquí o allá, alteraban el texto, ponían en boca de los antiguos autores lo que ellos sabían que habían pretendido decir.

Y, como habrás imaginado, nuestra única fuente de lo que Parménides dijo sobre los sentidos y el juicio es una obra escrita por un estoico. Todo lo que sabemos de este pasaje del poema de Parménides, todas sus citas, proceden de esta obra.

La persona que la escribió vivió poco antes de la época de Cristo: era culto y muy inteligente, y gozaba de una esmerada educación. Y su obra citaba filósofo tras filósofo, forzándolos con sutileza a decir lo que él creía que deberían haber dicho, envolviendo sus afirmaciones en una red de racionalidad como una araña antes de abalanzarse sobre su presa.

Éste fue uno de los muchos mataderos para aquella vida que los antiguos maestros griegos de sabiduría pusieron en palabras.

Incluso antes de empezar a citar esas líneas concretas de Parménides, explicó con detalle lo que dicen: que necesitamos rechazar los sentidos y juzgar con el *logos*, que en aquel entonces, por supuesto, ya se refería a la facultad de la razón.

No sorprende ninguno de los detalles que presenta en su explicación. El tema rector y objetivo fundamental de la obra que escribió —se llamaba Posidonio— era muy sencillo. Pretendía mostrar que todos los filósofos antiguos habían estado argumentando de manera sistemática, siglo tras siglo, que, como criterio principal para juzgar qué es real y decidir qué no lo es, debíamos usar el *logos* en lugar de nuestros sentidos o cualquier otra cosa.

Pero el problema es que esta misma afirmación sobre la necesidad de juzgar con la razón no surge de la nada en el útil comentario de Posidonio sobre el texto de Parménides.

Vuelve a surgir en el propio texto. Y, sin embargo, esas supuestas palabras usadas por Parménides son algo que

nunca pudo decir. Son simplemente lo que un buen filósofo que vivió cientos de años después de él habría querido que dijera.

Dicho de otro modo, en la época de Posidonio, Parménides ya había sido objeto de una profunda adaptación, su mensaje ya había sido transformado casi a la perfección. Pero como sucede siempre con este tipo de modificaciones casi perfectas, las marcas de las puntadas y los indicios de lo que fue todavía pueden verse, siempre y cuando uno se moleste en mirar.

Esto nos lleva a preguntarnos qué decía antes de su transformación. Y la respuesta no podría ser más simple. Se encuentra en el propio texto.

La diosa de Parménides ya ha hecho la presentación inicial de su caso: ha explicado de la manera más clara por qué, en su estado, la gente es incapaz de entender la naturaleza de la realidad. Y ahora, como le dice a Parménides, ha llegado el momento crucial. Él tiene que decidir sobre la exposición de la verdad que ella le ha ofrecido: sobre la demostración «tal como las pronuncio», *ex emethen rhêthenta*.

Sin rodeos, con gran firmeza, lo remite de nuevo a sus propias palabras, a lo que ella ha estado diciendo.

Pero en la época de Parménides *logos* significaba exactamente eso: palabras orales. Para ser más precisos, se trata de un término que él mismo usa más adelante en su poema, cuando se refiere a la enseñanza oral que la diosa le ha ofrecido. Y en cuanto a la palabra *logos*, que aparece justo aquí: tomarla de Parménides, que no tiene nada que decir ni tiempo que perder, y devolverla a la diosa sería coser y cantar.

Hay un pequeño error que era bastante común al copiar los textos griegos antiguos, en especial si uno estaba dispuesto a cometerlo. Consistía en cambiar la palabra *logon* por *logôi*. Ejemplos de esta pequeña modificación los hay por todas partes. Pero si volvemos a cambiar la palabra *logôi*, tanpreciada por Posidonio, por *logon*, el significado resultante no podría ser más perfecto, o al menos ya no es tan difícil encontrar paralelismos exactos en la literatura del período en que Parménides escribía.

Todo lo que la diosa está diciendo es que ha llegado el momento de emitir el juicio, en una dirección u otra, sobre «la demostración de la verdad contenida en estas palabras tal como las pronuncio».

Pero todavía falta la última pieza del puzle.

En la época de los estoicos, la palabra de Parménides para «juicio», *krinai*, había visto reducido su significado a eso: a valorar las cosas de manera imparcial, tomar una decisión objetiva, juzgar de un modo neutral y equilibrado. Siglos antes, en el momento en que Parménides está escribiendo, se podía entender en un sentido sutilmente distinto.

En los textos griegos más antiguos que han llegado hasta nosotros, todavía se refería a algo muy habitual: al sentido preeminente de elegir, optar, escoger una alternativa en vez de otra, ponerse del lado de alguien, estar a su favor.

Y en el momento en que a la palabra de Parménides le atribuimos este sentido, tan común en su época, por fin podemos saber qué dijo él, y no lo que otra gente pretendió que había dicho cientos o miles de años más tarde.

En vez de eso, lo tenemos a él hablando de manera muy clara, con su propia voz, la del lenguaje de la poesía de su época, sobre el callejón sin salida con el que a menudo se identifica a la condición humana y sobre la alternativa a éste.

Y no dejes que el muy experimentado hábito te fuerce a guiar tus ojos ciegos y tu oído y lengua resonantes a lo largo de este camino, pero juzga en favor de la sumamente polémica demostración de la verdad contenida en estas palabras tal como las pronuncio.

La diosa le dice a Parménides que emita un juicio, pero no va a esperar a que se decida. Para ella, la conclusión es inevitable. Y ahora empezamos a entender por qué.

Ella espera que él se persuada: simplemente está suponiendo que él le dará su confianza, que se pondrá de su lado.

Ella no sólo espera persuadirlo. Con confianza divina, da por sentado que él está de acuerdo. Y esto, por descontado, es persuasión en su forma más persuasiva.

Deberíamos haber sabido que iba a pasar, haberlo respirado en el ambiente. Ya nos habían advertido en más de una ocasión.

Incluso las hijas del Sol que guiaban a Parménides en su camino al inframundo tuvieron que emplear la persuasión para ir más allá de la Justicia y llevarlo hasta la diosa sin nombre. Y allí, desde el momento en que ella abre la boca para hablar, deja claro que su mayor propósito es introducirlo en «el corazón de la persuasiva Verdad». Luego, una vez más, cuando le presenta el primer camino —el que ella espera que elija—, lo describe de manera abierta como «la vía de la Persuasión».

Ahora vemos una pequeña diferencia respecto a lo anterior. Al decirle que acepte la verdad tal y como ella se la ha presentado y convenga en lo que le ha dicho, no sólo le está hablando de persuasión. La está ejerciendo.

Y así debe hacerlo necesariamente. La diosa no tiene elección.

Es imposible que apele a nuestra facultad del razonamiento sosegado y equilibrado, porque no disponemos de tal facultad. Nuestra serenidad objetiva es puro autoengaño. Somos incapaces de ver y oír con claridad, de pensar de manera inteligente o de emitir un juicio sobre cualquier cosa; estamos indefensos, nos arrastran fuerzas que no podemos controlar. Y vamos a necesitar algo muy poderoso para librarnos de la «fuerza» que nos mantiene atrapados y que nos engaña haciéndonos creer que ya somos libres.

Estamos cara a cara ante uno de los temas más fascinantes de la literatura antigua: el conflicto entre la persuasión y la fuerza.

Cuando la diosa de Parménides enfrenta sus poderes de persuasión a la fuerza del hábito que nos arrastra implacable por un camino que no lleva a ningún sitio, cuando nos conduce con sus palabras hacia otro camino, está expresando la antigua creencia en algo aún más poderoso que la violencia de la fuerza bruta.

Para los griegos, la Persuasión era en sí misma una diosa: el poder arquetípico de lo femenino en su expresión más erótica, atractiva y seductora, un ser mágico capaz de imponerse a toda la fuerza del mundo.

Es muy fácil olvidar que Parménides no estaba sentado en un corro conversando con hombres. Unas muchachas, sus «acompañantes», a las que está íntimamente ligado, con las que mantiene un vínculo misterioso e inquebrantable, lo han conducido a una realidad extraña. Es muy significativo

que la palabra que describe este vínculo siempre se traduzca mal, pero era de esperar. Y en lo que se refiere a la diosa que le va a enseñar los misterios de la realidad, no es un ser serio e imparcial como nos han hecho creer. Es sólo una caricatura inventada por gente que está aterrorizada ante su poder, aunque se encuentre lejos.

No es el tipo de diosa que deja en tus manos una decisión tan importante como la de permanecer en tu pequeño mundo de «esto y lo otro» o elegir la totalidad. Ella sabe muy bien que no puedes decidir por ti mismo. Si lo llegaras a intentar, sólo conseguirías complicar las cosas, convertir la decisión en una elección más entre «esto y lo otro», cuando en realidad ella quiere que lo tengas todo.

Y a la vez ella quiere todo lo que tú crees que ya tienes: tu inteligencia, tu imaginada habilidad para decidir y argumentar y elegir. Te quiere a ti.

Se obstina en que la sigas a dondequiera que vaya. No hay alternativa, no hay otro camino. Una fuerza mucho más poderosa que nosotros mismos nos sume en esta ilusión. Tendrá que sacarnos de allí algo aún más fuerte.

Y esto es la lógica.

Para empezar, sus palabras pueden parecer frágiles: fáciles de ignorar o contradecir, de aceptar o descartar. Es sólo una voz fantasmagórica e insondable que llega imperceptiblemente de otro mundo con un mensaje absurdo que implica la muerte de todo aquello en lo que creemos. Estamos tan profundamente influidos por la fuerza del hábito que la elección que nos presenta puede parecernos disparatada, imposible; inconcebible en los términos de nuestra experiencia cotidiana. Pero si conseguimos quedarnos con sus palabras, escuchar tranquilamente qué es lo que está diciendo, entonces, poco a poco, las cosas empiezan a cambiar. Aquello que parecía tan ridículo se convierte en la única es-

peranza. La elección que parecía imposible pasa a ser nuestra única posibilidad.

Es como sumergirse en una corriente distinta, en una corriente de seducción que al principio parece sutil y débil, pero que acaba siendo más fuerte que cualquier cosa que hayamos conocido. Antes nos veíamos empujados en una dirección, como todo el mundo. Ahora nos vemos arrasados en la otra dirección. Todas nuestras pequeñas necesidades se desvanecen en el horizonte y de pronto se nos presenta la única necesidad oculta tras toda necesidad: la verdad que se esconde detrás de la ilusión, la fuente de poder oculta detrás de cada fuerza.

Entre las bambalinas de este mundo que hemos fabricado para nosotros hay un poder que espera pacientemente. Es una voz femenina que habla, en silencio, a través de todas las mujeres que han vivido.

Y esto es lo que antes era la lógica. Un hilo muy fino que nos conectaba con otro mundo: un regalo de los dioses, una incitación mágica a la unicidad.

Pero eso fue antes de que se transformara en razón y se usara para confundirnos; antes de que la forzaran a operar, tergiversada y deformada, en el mundo que le había sido dado socavar; antes de que violaran a la diosa y se deshicieran de ella como de una antigualla.

Fue antes de que la gente aprendiera a usar el razonamiento como una máscara para esconder su propio terror ante la lógica.

En primer lugar, no es fácil aprender a ver en el inframundo. Pero a medida que los ojos se van acostumbrando a la oscuridad se nos ofrece una escena extraordinaria. La diosa de Parménides nos expone su caso como si estuviera ante un tribunal de justicia y a él lo estuvieran instruyendo para emitir un juicio.

Puede parecer una escena sacada de *Alicia en el país de las maravillas*: imágenes extravagantes que van y vienen. Los académicos, con sabiduría, deciden apartar la vista; porque realmente es muy extraño. Pero también reviste una lógica profunda.

Según la tradición antigua, el inframundo era un famoso lugar de juicio: allí es donde se deciden los destinos y se sellan los futuros. Y el lugar concreto del inframundo donde el camino de pronto se bifurca era el típico sitio donde se elegía o se era objeto de elección, donde se juzgaba y se era objeto de juicio.

El caso de Parménides no es una excepción. Pero las escenas del juicio que describe no pueden sino moverte a risa.

En vez de ser la diosa quien lo juzgue a él, parece ser ella quien le pide a él que la juzgue. Pero también debes apreciar que esto es lo que cabía esperar. Porque él ama frustrar las expectativas, invertir las percepciones cotidianas: es parte de su trabajo. Y éste es casi el único lugar donde se muestra su casi diabólico sentido del humor, como cuando se ocupa de las cuestiones de la ley.

Pero al mismo tiempo es de suma importancia que nos demos cuenta de lo que está sucediendo.

El inframundo, para determinados griegos, era el origen de la ley. Y estos griegos eran precisamente aquellos con los que Parménides mantenía el vínculo más estrecho.

En la Italia meridional había grupos de hombres y mujeres —que a veces eran considerados pitagóricos y a veces preferían presentarse a sí mismos como seguidores del profeta y hechicero Orfeo— que estaban muy unidos a Parménides. Como él, estaban familiarizados con la diosa Justicia, que hace guardia en el inframundo y vigila los reinos de la noche. Y decían que era posible encontrarse con ella, y con otros seres divinos del mundo de los muertos, por medio de la práctica de la incubación.

También explicaban que el padre de Justicia era un dios llamado Nomos, o «Ley», y que ella tenía una hermana que hacía guardia a su lado y cuya tarea no sólo era asegurarse de que se respetaran las leyes divinas, sino también crearlas, legislar para el universo, proveer de leyes a dioses y humanos.

Y luego tenemos algunas leyendas sobre Epiménides. Según éstas, todo su saber provenía de la incubación, como el de Parménides; fue llevado cara a cara con las diosas Justicia y Verdad, igual que Parménides; aprendió sobre leyes y jurisprudencia en el inframundo, y, porque vio cómo se administra allí la justicia, fue capaz de ayudar en el mante-

nimiento de la justicia y en la creación de leyes tras su vuelta al mundo de los vivos.

Pero esto no es todo.

Según cuenta una vieja tradición que perduró mucho tiempo, Parménides también era legislador. Los especialistas en historia de la filosofía se sienten muy libres para rechazar o aceptar esta tradición según escojan, convencidos de que no tiene ningún peso en nuestra comprensión de su poema. Sin embargo, como suele suceder, no alcanzan a ver lo obvio. Porque, cuando nos detenemos en el poema en sí, se nos muestra la imagen de un Parménides al que conducen a otro mundo ante la Justicia para posteriormente convertirlo en la pieza fundamental de un tribunal extraordinario. Y como veremos en breve, su poema, de hecho, tiene una dimensión legal evidente que nos lleva al corazón mismo de su mensaje.

Es preciso que entendamos que nada de esto, ni el más mínimo aspecto de la aventura de Parménides en el inframundo, es algo que sólo le competa a él. Deja claro que no lo condujeron hasta allí para su propio placer o diversión, ni siquiera para su información o instrucción.

«Derecho y Justicia» lo guiaron hasta allí, y el sentido de su viaje es observar, tomar nota y luego regresar al mundo de los vivos con el aprendizaje de su experiencia.

Es simplemente un mensajero, un profeta que vuelve junto a hombres y mujeres con las leyes que le han sido reveladas en otra realidad. E incluso el hecho de que él haya sido el elegido para el viaje es parte de la justicia divina.

Solemos imaginar a los griegos como racionalistas ordenados, ajenos por completo a las tradiciones reveladoras de Oriente Próximo. Pero esto es absurdo.

Todavía podemos rastrear en detalle el modo en que la transmisión de la enseñanza revelada y la sanación inspi-

rada, que entre los griegos se mantuvo viva gracias a Parménides y a otros como él, estaba directamente relacionada con las tradiciones de la profecía en el antiguo Oriente. Y estas conexiones perduraron.

En el mundo islámico, siglos después de Mahoma, había gente que explicaba que no se podía sobrevivir sin las enseñanzas reveladas a los profetas, porque ellos son el único hilo que nos conecta con la realidad. Podemos criticarlas, manipularlas para que se ajusten a nuestros propósitos, imaginar que sabemos más que los mensajeros que las trajeron; pero sin estas enseñanzas no somos nada. Y esta gente sabía lo que decía al trazar el hilo de la revelación remontándose hasta algunos de los primeros filósofos griegos, que para ellos no eran intelectuales o teóricos al margen de la práctica, sino profetas y legisladores, eslabones de una cadena iniciática, maestros de un saber esotérico ajustado a su propio tiempo.

Pero no cabe duda de que los portadores de una nueva ley, los creadores de una nueva religión, siempre serán malinterpretados. Su enseñanza está destinada a ser distorsionada irremediablemente. Esto también es una ley.

Hubo unos pocos que entendieron el significado real de la enseñanza de Parménides y durante un tiempo la mantuvieron con vida en Velia. Luego aceptaron que pasara a la clandestinidad mientras algunos de sus aspectos llegaban a Egipto y al mundo islámico. Y hubo quienes siguieron el inevitable camino de retener lo que ellos imaginaban que había en la enseñanza de Parménides, usándola para sus propios fines. Después la transformaron en lo que se convertiría en esa religión extremadamente exitosa: el culto de la razón.

Hoy en día nos gusta pensar que nuestra racionalidad es del todo ajena al misticismo, que la ciencia es algo separado

por completo del conocimiento de otra realidad. Pero es sólo una ilusión óptica.

En realidad, no puede haber más que un tipo de conocimiento. Y la racionalidad es sólo misticismo malinterpretado.

«Sumamente polémica» es una expresión de la diosa que se antoja bastante acertada para describir aquello a lo que se refiere como su demostración de la verdad. Es de lo más natural hablar de teorías, afirmaciones, ideas polémicas. Y si algo ha suscitado el poema de Parménides es una enorme polémica.

Pero hay polémicas y polémicas.

La palabra griega que él usa aquí significa mucho más de lo que solemos entender por polémica. Tiene el sentido fundamental de batalla, de discordia. Imaginar que su diosa es todo sonrisas y encantos sería tan erróneo como imaginarla con cara de póquer y carente de humor.

Ella significa guerra.

Ya ha dejado claro en qué consiste la guerra. No se trata de teorías e ideas intelectuales. Parménides no ha hecho todo el camino hasta el inframundo sólo para escuchar algunos argumentos interesantes. En este campo de batalla entre la fuerza bruta y la persuasión, la guerra se refiere a nuestras vidas, a los valores más básicos que nos rigen.

La diosa está derrumbando nuestra visión del mundo, socavando nuestros supuestos más profundos; acaba de decir que no sabemos nada y que estamos perdidos. Si intentamos fingir que está hablando de otro, podemos irnos y ganar alguna batalla imaginaria. Pero estaremos librando la guerra equivocada.

El asunto real no pasa por lo que decidamos pensar cuando leemos a Parménides. Pasa por lo que hagamos el resto del tiempo.

Todo está en peligro.

Y así llegamos al término que Parménides emplea para la «demostración de la verdad». En griego se reduce a una palabra, *elenchos*. Los académicos han propuesto una gran variedad de coloridas traducciones: «desafío», «argumento», «comprobación», «prueba», «refutación». Y, a su modo, cada una de estas traducciones tiene cierta validez. Pero la clave en una situación como ésta estriba en encontrar el significado esencial de la palabra, aquel del que derivan todos los demás. Esto necesita un pulso y una mente firmes.

Esta palabra en particular, *elenchos*, siempre se refiere a un proceso: el proceso de demostrar la verdad sobre un asunto, de exponer la verdad, de llegar a lo que es real a toda costa. Y, como en el caso de la palabra «exponer» en nuestra lengua, a veces se pone el foco en desvelar la verdad, pero a menudo alude a la revelación de un engaño o fraude. Para acceder a la verdad tienes que desvelar todo lo que es falso, apartar lo que se interpone en el camino.

Y en cuanto a la diosa de Parménides, ya se ha abierto camino hasta llegar a la verdad esencial sobre el ser y la ausencia de separación. Pero para hacerlo ha tenido que desenmascarar un engaño concreto: todo lo que entendemos por condición humana.

Éste es su *elenchos*, su lógica desconcertante pero perfecta, que es perfecta por la simple razón de que apunta directamente a la verdad. Y solamente podrás entregarte a este proceso, como bien entendió Parménides, si te dejas hechizar, seducir. De otro modo, como ya ha hecho mucha gente hasta ahora, sólo encontrarás caminos para escapar de lo que él dice y te enfrentarás a batallas ilusorias en algún otro lugar, dondequiera que sea.

En el mundo antiguo hay otro hombre que se hizo muy famoso por su uso de *elenchos*. Me estoy refiriendo a Sócrates.

Sócrates iba por Atenas hablando con la gente. Su conversación, su *logos*, es el ancestro inmediato de lo que hemos llegado a conocer y a describir tan bien como el proceso del razonamiento. Pero ya no tenemos la más mínima idea de lo que su conversación significaba.

Discutía con políticos poderosos o simples artesanos; los seducía haciéndoles hablar de sí mismos; los forzaba a contradecirse; les mostraba que, aunque pensaran que sabían algo, no sabían nada.

Y lo más difícil de entender es que, para él, este procedimiento no tenía nada de intelectual.

Su intención era exponer la realidad de la vida de la gente, no sólo sus ideas. Era bastante seductor con su *elenchos*, incluso cautivador, pero despiadado en su deseo de alcanzar la verdad a toda costa. Y al cabo de un tiempo, los atenienses se hartaron de que los mostrara como idiotas y lo mataron.

Ahora, por supuesto, idealizamos el asunto. En las escuelas y en las universidades los alumnos estudian la Edad Dorada de la Razón, y se considera a Sócrates y a Atenas el ejemplo perfecto. Pero nadie se atreve a ser más específico y a decir cuándo tuvo lugar esta edad dorada: si fue antes

de que los atenienses asesinaran a Sócrates o después de haberlo condenado a muerte, o quizá justo en el momento de su ejecución.

Lo único que podemos dar por hecho es que si Sócrates se apareciera en un aula contemporánea, no aguantaría mucho. Tolerarían sus preguntas un par de minutos y después lo echarían. En nuestras instituciones no hay más espacio para él que el que tuvo en la antigua Atenas, con la excepción de nuestras instituciones mentales.

Y ahora nos encontramos en la nada envidiable posición de creer que sabemos todo cuanto se puede saber sobre la razón, pero de algún modo habiendo olvidado lo que es; de sentirnos muy cómodos creyendo que somos seres racionales, pero a la vez sintiendo un miedo irracional por lo que esto significa realmente. El *elenchos* de Sócrates debería hacernos sentir orgullosos cuando miramos atrás y lo observamos desde la seguridad que nos proporciona la distancia de unos pocos miles de años.

Pero, sin ninguna duda, aquí no sería bienvenido.

Es muy significativo que tanto Parménides como Sócrates concedieran tanta importancia al proceso del *elenchos*, sobre todo porque se los suele considerar los dos grandes padres de la filosofía. Puede sorprender que nunca se haya prestado atención a esta similitud entre ambos. Pero si la examinamos con detenimiento entenderemos por qué ha habido tan poca gente dispuesta a ello.

La práctica del *elenchos* no respondía a una elección o satisfacción personal de Sócrates. Los documentos concuerdan en que hacía lo que hacía por orden divina: los dioses le ordenaban hacerlo. Según Parménides, un ser divino le reveló el proceso del *elenchos*. Él tampoco tuvo otra alternativa. Recibió una orden divina que lo obligó a traer al mundo de los vivos lo que se le había mostrado en el mundo de los muertos, y eso es precisamente lo que hizo. Ambos, los dos padres fundadores de la supuesta filosofía «racional», cumplieron una misión en nombre de los dioses.

Sócrates recibió toda su vida la guía divina que lo había introducido en la práctica del *elenchos*. Llegó a ella por me-

dio de los oráculos, pero en especial por medio de los sueños. En cuanto a Parménides, las evidencias lo vinculan con un linaje de sacerdotes expertos en la incubación y en la invocación de la guía divina en sueños. El poema que expone su enseñanza del *elenchos* es el resultado directo de una experiencia de incubación que lo llevó a encontrarse cara a cara con la diosa. Siglos más tarde vemos que este proceso básico se repite en los denominados escritores herméticos de Egipto, cuyos textos recogen el conocimiento divino que se les concedió durante la incubación y la habilidad para transmitirlo de manera accesible a otros seres humanos.

Para ir a lo esencial: la base del proceso del *elenchos*, tal y como la diosa le muestra a Parménides, es que los hombres y las mujeres «no saben nada». El corazón del mensaje de Sócrates, el firme objetivo de su *elenchos*, es mostrarle a la gente que «no sabe nada». Para ambos, no había ninguna esperanza de alcanzar un conocimiento verdadero si antes no se aceptaba y entendía esto.

El *elenchos* de Sócrates tenía la capacidad de hacer que la gente con la que hablaba se contradijera: de revelarles que, a pesar de su supuesto saber, estaban completamente perdidos. Cuando Parménides define la condición humana, dice que se caracteriza por rebatirse a sí misma —somos contradicciones andantes, vivientes— y que nuestra inteligencia y nuestras mejores intenciones sólo sirven para complicar todavía más las cosas.

Para ambos, llegar a reconocer que no sabemos nada implicaba enfrentarse a una indefensión enorme. Significaba poner patas arriba el propio ser, hasta el punto de no saber si estás del derecho o del revés. Sócrates solía hablar de *aporía*, o «ausencia de camino», cuando observaba desvanecerse todo sentido conocido de la orientación. Pero la filosofía posterior consiguió, gradualmente y con gran inteligencia,

apartar la palabra *aporía* de cualquier sentido de vulnerabilidad o indefensión personal, de modo que acabó convirtiéndose en un término técnico para la práctica formal de proponer soluciones específicas a problemas particulares.

Lo único que estaba en juego era demostrar lo inteligente que uno era. La inteligencia en sí ya no despertaba ninguna duda. El propio ser ya no estaba en cuestión.

Es irónico que las únicas señales del proceso del *elenchos* que siguen vivas en toda su intensidad y terrible realidad no provengan de Grecia sino de Egipto, de las comunidades herméticas que vivían allí. Los dos padres fundadores de la filosofía ofrecieron algo de valor incalculable: la oportunidad de la autotransformación. Pero en Occidente la gente se limitó a echar esta oportunidad a los perros.

Parménides se encaminó al mundo de los muertos de buen grado y por voluntad propia. Su poema explica que nunca alcanzaremos este conocimiento si no estamos preparados para morir antes de morir. Sócrates también se hizo famoso por recibir la muerte con alegría. Y se nos dice que definió la filosofía, con gran precisión, como la práctica para aprender a morir antes de morir.

El viaje de Parménides, «tan alejado del transitado sendero de los hombres», es posible gracias al anhelo y su aprendizaje es el resultado de un proceso de seducción divina. La enseñanza de Sócrates se basaba en el amor y la seducción. Era capaz de suscitar en la gente con la que se cruzaba las emociones más extrañas, el anhelo más abrumador, y describía la filosofía como una relación amorosa en la que los amantes sólo tienen que dejarse llevar bien lejos de sus ataduras cotidianas hasta dondequiera que los conduzca.

Parménides usa el vocabulario de los embrujos para describir cómo fue guiado hasta la realidad por medio de un

proceso misteriosamente mágico. En cuanto al *elenchos* socrático, no logró el efecto esperado, que era conseguir que la gente pensara con más claridad. En lugar de eso, la anestesiaba, paralizaba sus pensamientos, hacía que se sintiera embrujada, y a Sócrates le gustaba definirse como un mago, un hechicero, un experto en encantamientos.

Ahora, naturalmente, todo esto se descarta como si fuera una mera ironía de Sócrates, del mismo modo que se ignora el lenguaje mágico de Parménides. Pero sólo nosotros salimos perdiendo.

La quietud constituye la esencia de todo lo que Parménides aprendió de su maestro. Alcanzó su conocimiento por medio de una quietud absoluta, experimentada durante horas o incluso días de incubación. Y resultó ser un sacerdote de Apolo, un dios famoso por inducir extraordinarios estados de quietud. Sócrates dijo que el dios al que se sentía más unido era Apolo, y se lo conocía por sus impresionantes estados de quietud: por permanecer inmóvil, plantado en un mismo lugar, durante horas o un día entero. Hoy los académicos creen que se limitaba a resolver problemas. Y sin duda son libres de pensar lo que quieran.

Pero el hecho es que una mente ocupada hace que el cuerpo esté ocupado. Cuando la mente está inquieta y comienza a dar vueltas, el cuerpo también se pone a dar vueltas. La gente que no puede dejar de pensar no puede estar quieta.

Parece que nos basta con decir que Parménides y Sócrates eran filósofos. Así salvamos el pellejo y todo queda a buen recaudo. Todo se entiende.

Y, sin embargo, no es ningún secreto que en su origen la palabra «filosofía» significaba amor a la sabiduría. Pero ahora se refiere al amor por hablar y discutir sin parar sobre el amor a la sabiduría, lo cual es una absoluta pérdida de

tiempo. La filosofía es hoy una parodia de lo que fue, ya no es un camino a la sabiduría sino una defensa contra ésta.

Sólo hay un camino a la sabiduría: el de enfrentarnos al hecho de que no sabemos nada y destruir nuestro razonamiento. Así pues, la realidad es lo que queda.

Sólo queda por contar la historia de un camino...

Tal vez no te hayas dado cuenta. Pero el momento de la elección ha llegado... y ha desaparecido. Ya no hay ninguna alternativa.

El camino de la no-existencia nunca pudo aspirar a ser una historia, ni buena ni mala, fuera la que fuese. Y la historia sobre el dilema humano fue un buen chiste, durante cierto tiempo. Pero luego llegó la hora de seguir adelante.

No cabe ninguna duda de adónde nos lleva la diosa. Eso ya lo sabemos. El único interrogante es si somos capaces de seguirla. Estamos, pues, ante la gran elección.

Cuando ella habla de que sólo queda por contar la «historia de un camino», la palabra que usa para «historia» es *muthos*, el origen lejano de nuestro «mito». Y éste no es el único momento en que usa esta palabra para referirse a su enseñanza. El detalle es más que elocuente.

Los historiadores se han inventado todo un calendario para ayudarnos a entender el esplendoroso progreso de los

antiguos griegos y darle sentido a nuestra cultura occidental como un todo: un imponente y ordenado proceso de transición del *muthos* al *logos*, del mito a la razón. Pero la diosa de Parménides no tiene consciencia alguna de tal secuencia. Ella tanto usa *muthos* como *logos* para describir lo que tiene que decir. Y, aunque te pueda parecer insignificante, no es difícil entender por qué.

Distinguimos entre mito y razón basándonos en lo mismo que nos lleva a distinguir entre ficción y realidad: algunas cosas son reales y otras no. Para la diosa todo, incluyendo su enseñanza, es lo que nosotros llamaríamos un mito. Ella es un mito. Todo el mundo es un mito. Tú eres un mito. Y ésta es la verdad.

Puede resultar sorprendente ver lo seria que se pone la gente al insistir en que la enseñanza de Parménides sobre la realidad más allá del engaño debería encajar en el esquema de su propio engaño. Están absolutamente seguros de que para Parménides nosotros somos reales y los unicornios no. A pesar de todas las evidencias en sentido contrario, confían en que para él existen ciertas cosas y otras no; luego, basándose en esto, juzgan qué es lo que él podría o no haber dicho.

Pero no se ponen de su lado en ningún caso. Regresan a la bifurcación del camino, que tampoco es un mal sitio en el que estar. Hay muchos otros fantasmas para hacerle compañía a uno. Todo va y viene, los vivos y los muertos. Podemos sentirnos muy solos, pero las preocupaciones hacen que nos olvidemos de nuestra soledad. Y, por supuesto, allí la ciencia obra grandes milagros. Ha colocado cabinas de teléfono en la bifurcación del camino y sigue inventando nuevas formas de comunicación. Pero si eres feliz allí, en ese mítico lugar del inframundo, no podrás seguir a Parménides a donde él va.

Sus palabras, según las cuales sólo queda un camino del que hablar, marcan el comienzo de lo que, de lejos, es el pasaje más discutido y estudiado de su poema: el pasaje en el que nos presenta la realidad. Se conoce como el «Fragmento octavo» y es ahí donde la gente espera encontrar los aspectos prácticos de su enseñanza. Es el punto al que dedican todos sus esfuerzos, sobre el que debaten más profusamente.

Pero no se dan cuenta de que, sin la preparación necesaria, jamás podrán entender el Fragmento octavo, ni siquiera acercarse a él. No tiene ningún sentido estudiarlo si antes no nos hemos centrado en la parte anterior del poema de Parménides y hemos asimilado lo que dice. Los fragmentos de su poema no se enlazan en una pizarra, o en un libro, sino en nuestro interior.

Se han escrito más páginas sobre el Fragmento octavo que sobre cualquier otra cosa que Parménides haya mencionado. La ironía reside en que ésta es precisamente la sección del poema sobre la que menos se puede decir.

Son las secciones anteriores las que merecen que se hable de ellas, porque necesitamos entender, con la mayor exactitud posible, lo que está en juego. Pero una vez llegados al punto en el que sólo queda un camino, en realidad poco se puede decir en forma de explicación, pues no es un camino que se pueda recorrer en compañía.

Sólo tienes que seguir las señales.

Así pues, yo me limitaré a destacar un par de cosas aquí y allá: eso es todo. Te daré unas pocas claves para orientarte, porque las señales están oxidadas y ocultas después de tanto tiempo sin usarlas. Pero tendrás que hacer el viaje tú solo.

Y ahí reside su belleza. Sólo existe para ti.

Sólo queda por contar la historia de un camino: que *es*. Y a lo largo de este camino hay muchas muchas señales de que, así como eso es sin haber nacido, es inmortal y pleno y singular e inmóvil... y no es incompleto.

Así comienza el famoso Fragmento octavo. La diosa ya está manos a la obra, tejiendo su red de lógica. Pero, aunque veamos con bastante claridad cómo comienza, sólo podemos adivinar cómo acabará.

Es muy fácil definir la lógica. Es la expresión de una realidad tremendamente impersonal, gobernada por una necesidad absoluta que no tiene nada que ver con nuestras ideas o creencias. Y nos da mucho más de lo que podríamos esperar, pero también mucho menos.

Estas pocas líneas proporcionan la base, los cimientos, de lo que la diosa va a decir a continuación. La estructura que empezará a levantar sobre éstas es extraordinariamente minuciosa e intrincada, porque a su vez explica, justifica y construye a partir de cada uno de estos puntos. Pero, a pe-

sar de la elegante precisión de su tarea, hay un factor que hace que toda esta exactitud resulte irritante y absurda.

No tenemos ni la más remota idea de lo que está hablando. Al contrario, nos enfrentamos a las señales en mitad de la oscuridad y a los acertijos en el corazón de la claridad; qué más podríamos esperar de una diosa cuya morada es el inframundo.

Y en cuanto a qué se refiere cuando dice que «es», la cuestión sigue siendo un misterio a pesar de todas las teorías eruditas y posibles soluciones que los filósofos han sugerido en los últimos dos mil años. Es ella quien va dando uno por uno, entretejidos con esmero, los argumentos para la ausencia de vida y muerte, la unidad, la plenitud. Pero nadie entiende a qué aluden estos argumentos en concreto. No nos da ni la más mínima pista sobre la identidad de «eso» que es todas esas cosas; todavía no.

Es como si alguien se pusiera a construir una casa al otro lado de tu calle. O, más bien, sólo imaginas que será una casa; no tienes ni idea del aspecto que tendrá una vez acabada. Tampoco tienes manera de saber quién va a vivir allí. Y sería raro si, al final, descubrieras que la casa se está construyendo para ti.

La tarea de la diosa es mostrarnos que vivimos engañados. Pero la única manera de hacerlo es penetrando en el engaño y creando una estructura falsa que nos ayude a darnos cuenta de que estamos rodeados de engaño. Si escuchamos lo que la diosa dice, si la seguimos en lo que hace, poco a poco empezaremos a encontrarnos a nosotros mismos dentro de la estructura que ella ha construido, y miraremos afuera, al mundo en el que antes vivíamos desde la perspectiva de esta estructura en vez de observar lo que ella está creando e intentar entenderlo desesperadamente desde nuestro antiguo punto de vista.

Pero ella no nos puede decir qué es el edificio porque debemos descubrirlo por nosotros mismos. Ella sólo puede construirlo e invitarnos a entrar. Y para poder aceptar su invitación debemos prestar atención a sus señales.

Era de esperar que el único camino señalado y aprobado por la diosa tuviera «muchas muchas señales». Las señales son necesarias para guiarnos. Son de un valor incalculable para encontrar un camino cuando se parte de la desorientación y la indefensión, para descubrir un rumbo; son fundamentales si alguien va a hacer uso de la ayuda de *mêtis*, de la lucidez astuta y vigilante, para escapar de una situación imposible.

Pero, para los griegos, las señales no sólo estaban asociadas a las habilidades de *mêtis* para encontrar un camino.

También estaban íntimamente ligadas a los dioses, al tipo de guía revelada por ellos, que sólo puede calificarse de divina. Cada una de las señales de los dioses es como un rayo lanzado a nuestro mundo, con su devastadora capacidad para destruir toda nuestra percepción de la existencia.

Hay señales que apuntan a la unicidad, la quietud, la plenitud. Y si te atreves a mirar, verás que iluminan todo el paisaje nocturno para que ya no tengas que confiar más en la luz de una pequeña linterna. Todo parece prácticamente lo mismo, casi cotidiano y familiar.

Pero si logras seguir avanzando, te encontrarás caminando en otro mundo.

Cuando, una tras otra, comienzan a llegar las primeras señales, todas apuntan hacia algo carente de nacimiento y muerte. Y surgen muy rápido; tan rápido que, salvo que estés muy atento, empiezan a difuminarse y a parecer sólo palabras.

Nunca fue y nunca será porque es ahora, todo a la vez, uno y continuo. Pues ¿qué posible nacimiento le buscarás? ¿De qué modo podría haber crecido? ¿Y desde qué? Decir o pensar «desde lo que no es» es algo que no te permitiré, porque no hay ni decir ni pensamiento que *no sea*. Además, si hubiera surgido de la nada, ¿qué podría haberlo hecho llegar a ser más tarde que pronto? Por eso tiene que ser, completamente, o no ser. Nunca la fuerza de la evidencia persuasiva permitirá que algo vaya a ser a partir del no-ser junto a ese algo. Por eso la Justicia no ha permitido la libertad de creación o destrucción relajando la presión de sus límites. Al contrario, aprieta más. Y en estos asuntos la conclusión viene a ser: *es o no es*. Pero ya se ha decidido: ya se ha juzgado necesario que el segundo de

estos caminos debe descartarse como impensable e innombrable porque no es un verdadero camino, mientras que al otro se le permite ser, y realmente es. ¿Y cómo podría ser que ser pudiera ser algún tiempo más tarde? ¿Cómo pudiera llegar a ser? Pues lo que llega a ser, no es; y si en algún momento intenta ser, de nuevo no es. Así, la creación ha sido extinguida, y sobre la destrucción no hay ni una palabra que oír.

Para entender lo que la diosa está diciendo, debes mantener la calma y no dejar que tu mente divague. Y saber que esto puede llevar años.

Una cosa está clara, y es que la diosa no pierde el tiempo.

Con unas pocas palabras, en un abrir y cerrar de ojos, ya se ha quitado de encima el pasado y el futuro. Tan sólo queda una cosa: todo lo que existe es ahora.

Los filósofos sufrieron una conmoción. La mayoría de ellos pensaron que la diosa era una necia que no entendía nada sobre el tiempo; y hoy en día el consenso apunta a que, pese a eliminar el pasado y el futuro, su ahora no puede ser atemporal. «Ahora», tal y como argumentan de manera razonable, es la manera común que tenemos de referirnos a un punto en el tiempo diferente del futuro o el pasado; el hecho de que ella escoja esta palabra en concreto demuestra que no está hablando de algo atemporal sino de un momento en el tiempo.

Quienes dicen esto también dejan clara otra cosa: que nunca han experimentado conscientemente lo que significa existir ahora. Las palabras de la diosa son correctas al cien por cien. Sólo hay ahora, siempre igual a sí mismo en su presente y su plenitud atemporal; y cualquier cosa que sucede, sucede ahora.

La reflexión sobre el futuro, la reflexión sobre el pasado, incluso la reflexión sobre la naturaleza del futuro y el pa-

sado y el ahora ocurren ahora. Todo es ahora, todo a la vez, sin grietas ni ausencias. No falta nada que pudiera crear una división. Incluso llegar a pensar que falta algo es una señal de plenitud. Incluso el sentimiento de la división es una prueba de la unicidad.

Pero para darse cuenta de esto nuestras mentes tienen que estar muy muy quietas.

La diosa está haciendo todo lo posible para comunicarse con nosotros de modo que podamos entenderla. Pero hay límites incluso para lo que una diosa puede hacer.

Nosotros también tenemos que poner de nuestra parte. El problema es que no basta con analizar su mensaje hasta el más mínimo detalle y con toda la atención del mundo, porque no se pueden analizar los detalles sin analizar el todo. Y nosotros somos ese todo. A menos que entendamos esto, será como si hubiéramos recibido una nota manuscrita advirtiéndonos de que nuestras vidas corren peligro y nos pudiéramos a discutir sobre el color de la tinta.

Esto puede sonar bastante serio. Y lo es. Pero el trabajo de la diosa también apunta a otro aspecto: asegurarse de que nunca nos tomemos demasiado en serio nuestra propia seriedad.

Hacia el final de sus «señales» sobre la ausencia de nacimiento y muerte, comenta que «sobre la destrucción no hay ni una palabra que oír». Esta observación suena tan casual que no parece que merezca la pena prestarle atención.

Pero contiene una gran broma.

La palabra que emplea para «destrucción» era un término común, en particular entre los poetas griegos, para referirse a la muerte. Y —como les gustaba decir a los poetas griegos— esta destrucción, esta muerte, es lo que nos silencia, de modo que cuando hayamos desaparecido o muerto no habrá «ni una palabra que oír» sobre nosotros.

Pero aquí, en vez de que la muerte nos silencie, es la propia muerte la silenciada. Con un gesto majestuoso, la diosa ha destruido la destrucción; ha dado muerte a la muerte.

Aquí muestra un humor muy particular del que sólo hacen gala los dioses o los magos. Brota con naturalidad de una consciencia de total libertad: la libertad de ser capaz de invertir todas las realidades aparentes que nos rondan y que se supone que gobiernan nuestras vidas.

Al extinguir la creación y la destrucción, al destruir la muerte, la diosa transforma mágicamente nuestra percepción, de modo que lo que parecía incuestionable se desvanece y sólo queda lo que era impensable. Pero al hacer esto no está reescribiendo la historia. No hay ninguna historia que reescribir. No es cuestión de cambiar lo que ha sucedido, porque no ha sucedido nada en absoluto.

Y eso es lo que significa existir ahora.

A primera vista, el anuncio de la diosa de que la destrucción ha sido silenciada parece un argumento de autoridad sobre cómo son las cosas. Puede resultar tentador suponer que no está haciendo más que describir las leyes de la existencia establecidas en el pasado lejano. Pero eso supondría obviar un detalle muy importante.

En los términos de la realidad no hay pasado.

Puedes pensar que estoy bromeando. Pero esto es muy serio y requiere una pequeña explicación.

Con su afirmación sobre la extinción de la creación y el silencio de la destrucción —o la extinción del nacimiento y el silencio de la muerte, porque en griego las palabras para «destrucción» y «creación» también significaban «muerte» y «nacimiento»—, la diosa está apuntando de nuevo a su anterior anuncio sobre la gran decisión a la que se ha llegado. Esta decisión pasaba por eliminar toda forma de no existencia por ser «innombrable» e «impensable», pues es imposible pensar o nombrar lo que ya ni siquiera tiene nombre.

Ahora ya sabemos lo suficiente sobre este juicio crucial que ha anunciado: en concreto, sobre cómo fue capaz de decir *kekritai*, «ya se ha decidido». La decisión concreta que la diosa tiene en mente es la que Parménides ha tomado hace un momento, con la ayuda de un gran coraje y persuasión por parte de ella misma.

Las palabras de la diosa sobre los juicios solemnes, de gran envergadura porque son los responsables de la reorganización de la propia realidad, no se refieren a las decisiones que se han tomado a lo largo de la historia, sino a las que se acaban de tomar en el poema de Parménides.

En otras palabras, podemos observarla y escucharla mientras demuestra sus poderes como diosa: estamos ante la extraordinaria situación de poder verla mientras ejerce la peculiar autoridad divina que garantiza que, en el momento en que algo se decide, se hace realidad al instante. Para una diosa, decir que algo es ya basta para que sea.

No sólo nos está ofreciendo una perspectiva interna única de la escena cósmica y una detallada descripción de las leyes de la realidad. Su enseñanza y su mensaje —que es el poema de Parménides— resultan ser mucho más que un relato inspirado sobre el modo en que las cosas son. Son un conjuro mágico, cuyo testimonio es un texto mágico, y con su poder determinan cómo van a ser las cosas.

El orden cósmico sólo puede instaurarse en un único momento: justo ahora.

Pero incluso esto es sólo una parte de la historia.

Si Parménides únicamente hubiera recibido permiso para observarla mientras moldea la realidad y establece las leyes de la existencia, ya sería algo extraordinario. Pero no está a su lado sólo para observar y escuchar. Nunca fue intención de la diosa que él esperara allí pasivamente, preservando su decisión divina para las generaciones venideras. Ella puede

incitarlo, usar todos sus poderes para persuadirlo. Pero la decisión, por más necesaria que sea, debe venir de él, del mismo modo que la decisión, ahora, es nuestra.

Ya he explicado por qué la decisión a la que se enfrenta Parménides, esta elección, no guarda relación alguna con dilemas intelectuales o cuestiones de interés teórico. Es un asunto de vida o muerte; va a decidir su suerte y su destino. Todas las elecciones y decisiones a las que nos enfrentamos en nuestras vidas son falsas. Pero tomar esta decisión requiere una cualidad muy específica de la consciencia, a la vez que un enorme sentido de la responsabilidad.

Ahora, pues, podemos empezar a entender que no sólo se trata de que él asuma la responsabilidad de su propio destino. Se le pide que se haga responsable de algo aún más profundo e inconcebible: el destino de todo, la suerte de la realidad.

Al estar involucrado en el proceso legal que determina lo que es y lo que no es, Parménides recibe una invitación a participar de manera activa y consciente en los orígenes del universo. El lugar al que ha llegado, esa extraña corte legal en el corazón de la realidad y en las raíces de toda existencia, es donde ya se ha decidido todo; pero aún se está decidiendo, porque el origen del universo es ahora.

Puede que no tengamos la más remota idea de lo que significa llegar al filo de esa consciencia, esa responsabilidad, hasta que seamos capaces de experimentar qué significa existir ahora. Sin el conocimiento de la quietud que nos permite hacer tal cosa, el mensaje de Parménides siempre serán palabras complicadas.

Pero lo más curioso, y sorprendente, es que no se puede escapar de esta responsabilidad, ni siquiera por un instante.

La realidad no tiene un punto medio. No ofrece ningún territorio neutral donde estar a salvo, en el que sopesar las

cosas a nuestro antojo y dejar lo importante para otro día. Las leyes de la realidad son implacables. De un modo u otro, tenemos que contribuir a ello; de un modo u otro, estamos obligados a participar.

Incluso nuestra incapacidad para comprender que hay una decisión que debe ser tomada es decisión nuestra. Somos responsables incluso de nuestra irresponsabilidad.

Y si queremos engañarnos, si disfrutamos de vernos empujados a una existencia imaginaria creada por nosotros mismos, somos libres de hacerlo. Somos libres de interpretar el papel de esclavos, como también somos libres de ser libres en cualquier momento.

Después de las señales sobre la ausencia de nacimiento y muerte, aparecen otras. Se suceden en una secuencia con-tigua: señales de unicidad, señales de ser único, inmóvil. Y luego, al final, se presentan los indicios de la plenitud.

Así pues, no puede dividirse porque es enteramente uni-forme. No hay nada más aquí, o menos allí, que pueda alejarla de su unidad consigo misma. Todo está lleno de lo que es. Por eso todo es continuo con todo, pues lo que es se acerca a lo que es. Es más, yace inmóvil entre ataduras de fuertes cadenas, no tiene principio ni final, porque la creación y la destrucción han sido apartadas y vagan muy muy lejos. La evidencia ver-dadera y persuasiva las echó. Permanece exactamente igual en el mismo estado inalterado, yace por sí misma y permanece en el mismo lugar donde está. Pues la poderosa Necesidad la sujeta con la atadura de sus cadenas por todos lados, por eso no puede ser incompleta. Pues no hay nada que desee o de lo que carezca, pero el no-ser carecería de todo.

En sí mismas, las cuestiones que plantea la diosa no deberían sorprendernos. Esta consciencia de la plenitud, en la que no hay la menor sensación de necesidad ni de carencia alguna, estaba para los griegos íntimamente asociada a lo divino, a los asuntos religiosos. Y no es ningún secreto, aunque algunos hayan intentado que permaneciera en secreto, que el lenguaje que la diosa emplea para describir la realidad guarda una estrecha relación con el de los himnos religiosos.

Pues la realidad que siempre es la misma, que permanece «en el mismo estado inalterado», sigue a la espera de que la descubran, como en la época de Parménides.

Sin embargo, las imágenes que la diosa escoge sí son muy peculiares.

La imaginería de la atadura y las cadenas es impactante. Pero va mucho más allá de lo llamativo. Como veremos, encierra la clave final para entender el poema de Parménides.

Igual de impactante es, por su extrañeza, la imaginería de la creación y la destrucción, que han sido apartadas y vagan muy lejos. La diosa se ha deshecho de ellas: nada sería más natural que suponer que no nos va a decir nada más al respecto. Pero vuelven a estar aquí. Es más, la imagen en la que las aparta y vagan lejos no tiene sentido en los términos de la realidad que está describiendo, en la que la separación no puede existir, en la que todo es inmóvil y se mantiene unido.

Es un misterio por qué tales imágenes son tan importantes como para que la diosa quiera incluirlas. Pero este misterio tiene respuesta.

Parménides deja muy claro cuál es el factor decisivo responsable de haber apartado a la creación y a la destrucción. Lo denomina «*pistis* verdadera». Y esta palabra, *pistis*, guarda una estrecha relación con la persuasión o con el hecho de ser persuadido. Podía referirse a una confianza y

seguridad especial que surge como resultado de un convencimiento pleno, de haber resuelto cualquier duda que uno pudiera albergar. En ciertas circunstancias, también podía referirse a las cosas que ayudan a crear esta confianza.

La «*pistis* verdadera» de Parménides suele traducirse como «confianza verdadera». Pero esto no tiene ningún sentido, es demasiado vago. Y el resto de las traducciones del mismo fragmento son igual de huecas e incorrectas.

Y, sin embargo, *pistis* podía tener otro significado.

Era la evidencia verdadera presentada ante un tribunal. En un contexto legal, era el término técnico usado para describir la evidencia que permitía fundamentar la sentencia final no en chismes o rumores dudosos, sino en una demostración persuasiva y convincente de la verdad. Y no cabe duda de que Parménides ha estado evocando un contexto legal, con gran constancia, a lo largo de sus imágenes y palabras.

La diosa lo ha llevado a las raíces de toda existencia, donde no hay ni pasado ni futuro, para participar en un tribunal de justicia que parece ser el origen de todo tribunal; y esto, para alguien célebre por haber sido un legislador, no es precisamente irrelevante.

Hace casi cien años, un académico norteamericano entendió qué significaba la poderosa imagen de Parménides de este alejarse y vagar muy lejos. Descubrió que «*pistis* verdadera», aquí, significa la evidencia o prueba legal persuasiva que se presenta ante un tribunal, y afirmó que «Parménides, sin duda, está pensando en un escenario legal» y que el hecho de apartar lejos a la creación y la destrucción describía algo muy específico: un acto formal de destierro.

Pero, como suele suceder en estos casos, los escritores posteriores se apresuraron a dejar de lado estas observaciones. Tendemos a ser ingenuos y pensar que los académicos

siempre avanzan en su evolución, que progresan de manera constante. La realidad se parece más bien a la marea: avanza y retrocede con las olas de la moda, dejando en la playa bellas conchas y desperdicios que luego el mar volverá a tragarse.

Y en lo que se refiere al académico norteamericano: lo que vio era absolutamente cierto. Pero no fue lo bastante lejos.

La gente a menudo se ha dado cuenta de que Parménides es muy generoso en su uso de las palabras «pues» y «porque». Sería difícil ignorarlo. Pero lo que a menudo pasa inadvertido es que estas mismas palabras desempeñaban un papel importante en el lenguaje de los himnos religiosos: la posibilidad de arrojar un poco de luz sobre los misterios de la existencia divina siempre ha sido un aspecto fundamental de la vida religiosa.

Con Parménides, el «pues» y el «porque» ayudan a crear una impresión única de racionalidad disciplinada. Cuanto más avanzamos junto a él en su viaje, y cuanto más extrañas son las señales que aparecen, más reconfortante resulta esta impresión de racionalidad; hasta que, con un poco de suerte, empezamos a darnos cuenta, aunque no lo hayamos hecho antes, de que su comprensión de la razón no tiene nada que ver con la nuestra.

Él adora dar explicaciones. Y nosotros lo adoramos por eso. La explicación de las cosas puede proporcionar una inmensa seguridad y una gran satisfacción, y a Parménides le

encanta jugar con nuestras expectativas. Se está adaptando a nuestro deseo de claridad: es muy considerado en su disposición a aclararnos las cosas, incluso cuando sus explicaciones resultan ser bromas, incluso cuando son más confusas que todo cuanto nos pueda explicar y terminan por arrastrarnos a las profundidades de un mundo impenetrable para nuestra mente racional.

Y aquí, cuando ha llegado el momento de explicar que esa realidad en la que está tan involucrado nunca cambia ni se revuelve o termina, y deberíamos estar esperando algún argumento impresionantemente razonado que dijera por qué debe ser así, Parménides nos confunde y decepciona sin ofrecernos nada de esto.

Todo lo que da es una vívida imagen: así son las cosas «porque» la creación y la destrucción han sido desterradas por la evidencia persuasiva, alejadas.

Esta extraña explicación necesita ser explicada. Antes, sin embargo, debemos ver qué es lo que Parménides consideraba que debía ser explicado.

A nosotros nos parece bastante natural que un orden cósmico o realidad divina sea inamovible, invariable, infinito. Pero para los poetas griegos y la audiencia de la época de Parménides debía de ser todo menos natural o normal. En ese tiempo todavía se daba por sentado que los cambios en el orden cósmico son una regla. El universo se basaba en las mismas leyes de la creación y la destrucción, del nacimiento y la muerte, que Parménides había desterrado. Todo dependía del principio de sucesión, como niños entre los dioses tratando de heredar y relevar a sus padres, a menudo con una gran dosis de violencia. Sólo medidas extremas podían asegurar que las cosas permanecerían tal y como son, sin otra ronda de parricidios, sin el asesinato de otro padre.

Y Parménides está describiendo precisamente medidas extremas.

Los detalles concretos de la práctica legal solían variar de una ciudad a otra. Pero había una forma de destierro que se remontaba al antiguo Oriente Próximo, y los términos elegidos para describirla cambiaron muy poco a lo largo de miles de años. Sus consecuencias eran tan severas que los historiadores sostienen que se trataba de uno de los actos públicos conocidos más solemnes de la ley griega. Era el acto formal de *apokêruxis*: de repudiar a los niños y desterrarlos.

Su propósito y su planteamiento lo convertían en el reverso casi perfecto de la imagen de la adopción. En lugar de aceptación o inclusión, representaba el repudio absoluto. Y puesto que el castigo no sólo implicaba ser desterrado del hogar propio, sino del país, Parménides usa aquí la misma palabra para referirse a ello: *apôthein*, «desterrar» o «alejar».

Repudiar a un niño significaba alterar no sólo una familia, sino toda la saga familiar; suponía romper su ciclo básico de muerte y nacimiento. Este proceso de desheredación se consideraba tan serio que fuera de Atenas, como norma, solía someterse a un tribunal. Con el tiempo surgió toda una industria de la persuasión y la retórica ingeniosa con la que la gente intentaba convencer como mejor sabía a aquellos que iban a decidir sobre un determinado individuo, para que emitieran un juicio en una u otra dirección. A veces, para que los argumentos del padre resultaran lo más contundentes posible, se acusaba abiertamente al hijo de haber intentado cometer el más impensable de los crímenes: el parricidio.

Y al margen del destierro en sí, este castigo anulaba a estos muchachos, pues tenía el poder de convertirlos en nadie a los ojos de la ley. Incluso anulaba la ceremonia del nacimiento —en la que ante todo se le da un nombre a una

persona— al dejarlos sin nombre. Arrebatarse el nombre era como cancelar la realidad del nacimiento.

Ahora podemos comenzar a ver cómo encaja todo lo que dice Parménides.

Los fundamentos del lenguaje legal solían ser muy directos. *Pistis*, la evidencia persuasiva presentada ante un tribunal conduce a *krisis*: el crítico juicio final. Con su nuevo anuncio sobre el veredicto alcanzado con base en la evidencia persuasiva, la diosa está apuntando directamente a su propio anuncio anterior sobre el juicio emitido gracias a sus ruegos persuasivos. Su afirmación de que la creación y la destrucción han sido apartadas lejos es inseparable de la afirmación que hace aquí de que la creación y la destrucción han sido abolidas, y que todo lo que no sea el ser inmutable debe rechazarse no sólo por impensable sino también por «innombrable».

O para usar la palabra exacta que emplea de ahora en adelante: *anónumos*, «sin nombre».

La diosa está sintetizando en ambos pasajes la misma decisión. Se está describiendo un proceso legal con la ayuda de diferentes frases y términos. Sus palabras se unen con una simplicidad que ilustra a la perfección lo que dice sobre la unicidad absoluta de la realidad, sobre la unidad de todo consigo mismo.

Y del mismo modo que al principio del relato de Parménides la rotación de las ruedas imita a la perfección la rotación de las puertas al abrirse, a medida que nos acercamos a esta unicidad vemos cada vez más claro cómo todo se va unificando.

Las bromas también se mantienen constantes. El gran sentido del humor de la diosa, delirante y exquisito, sigue como siempre. No es que se haya desterrado a uno o dos sucesores, sino el propio principio de la sucesión: no el na-

cimiento de un niño, sino todo el proceso de nacimiento y muerte.

Y lo que queda atrás está solo: sin un futuro al que mirar adelante y sin el menor sentido de la carencia, porque conoce la perfecta integridad y plenitud que siempre ansiamos poder encontrar algún día, pero a la que tanto tememos.

Y así llegamos al último misterio oculto en el corazón del Fragmento octavo. Hasta ahora, teníamos la sensación de estar recorriendo un camino, de estar haciendo el esfuerzo de seguir adelante. Pero a veces lo más difícil, después de haber hecho un largo camino, es darse cuenta de que uno ha llegado al final.

Cabía suponer que aquí, en el clímax del poema de Parménides, hubiera un acertijo a la espera de ser resuelto. Pero lo que quizá no era tan previsible es que la solución fuese de lo más sencilla.

Las señales finales de la diosa son, propiamente, señales de plenitud. Te habrás dado cuenta de que la diosa empieza a exponerlas cuando explica por qué la existencia «no puede ser» incompleta: porque «la atadura de sus cadenas» la encierra «por todos lados». Y, ahora, la diosa está a punto de sellar su descripción de la realidad cercándola con el mismo lenguaje y las mismas ideas:

Porque hay un límite último que ata, esto significa que es absolutamente completa, como una esfera bien redondeada en

todas las direcciones, cuya distancia desde el centro a cualquiera de sus puntos es siempre la misma.

La coincidencia entre lo que ha dicho anteriormente sobre la atadura de las cadenas y lo que acaba diciendo en este pasaje final es perfecta. Aquí también se pone énfasis en que la existencia es completa porque está sujeta por una atadura circular.

Si esto fuera todo, apenas supondría un problema. Pero no lo es.

Después de presentar las señales de plenitud junto con sus comentarios sobre los márgenes de la «atadura de sus cadenas», y antes de que llegue a este pasaje final sobre la circularidad que ata, la diosa añade unas cuantas líneas. He aquí el acertijo: no se trata sólo de entender estas palabras adicionales, sino de descubrir por qué ha decidido pronunciarlas en este punto particular de su enseñanza.

Así es como empiezan estas líneas:

Y lo que existe para el pensamiento es lo mismo que la causa del pensamiento. Pues no encontrarás pensamiento fuera del ser en el que se ha concluido. Pues no hay nada más y no habrá nada más aparte del ser, porque el Destino lo ha atado para que sea pleno, inmóvil.

La lógica de la diosa avanza, como siempre, con la contundencia del «pues» y el «porque», que sólo te confundirán si empiezas a mirar en una y otra dirección. Pero si te esfuerzas en recordar lo que ya ha dicho y te mantienes a su lado a cada paso, no hay nada que pueda resultar más claro.

En primer lugar, Parménides repite la vieja expresión «lo que existe para el pensamiento». A estas alturas ya no debería necesitar explicación. Pero justo después menciona algo bastante nuevo: que lo que existe para el pensamiento es lo mismo que la causa del pensamiento.

Esto sí necesita alguna explicación. Y precisamente es una explicación lo que nos ofrece.

Al describir el acto de pensar como algo que es articulado «en» el ser, nos está diciendo, para empezar, que el pensamiento y la existencia no son idénticos. Son los aspectos más básicos de la realidad, y no hay nada que pueda estar más interrelacionado. Pero no son lo mismo.

Luego está la elección para describir el acto de pensar como algo que ha sido concluido «en» el ser. Esto nos recuerda que los griegos, en general, consideraban que el pensamiento era una forma interior de discurso. Pero ahora, después de habernos expuesto que la realidad sólo consiste en la existencia y en aquello que la piensa o la percibe, ya no se plantea la cuestión del interior o el exterior. Cualquier

cosa que creamos que está fuera de nosotros en realidad está dentro, y todo lo que creamos interior está fuera: es una parte más de la existencia que nos rodea, como cualquier otra cosa.

Parménides también está diciendo que el ser es el medio indispensable, ineludible para la consciencia. No encontrarás pensamiento o percepción sin existencia, porque la existencia es lo que hace posible que sean expresados: es el medio que los alimenta, el océano en el que tiene lugar la consciencia.

Pero esta pequeña palabra, «en», tenía para los griegos un significado mucho más amplio que para nosotros.

Además de tener el sentido obvio de indicar dónde se encuentra algo, también se usaba para indicar de qué dependía una cosa. Por ejemplo, solían decir que el destino de alguien estaba «en» algo del mismo modo que nosotros diríamos que está «en manos» de un poder o de una cosa.

Ésta es la razón por la que, cuando en la Biblia griega se hace la famosa afirmación: «En Él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser», de hecho se nos está diciendo que la realidad divina no sólo es el medio de nuestra existencia, sino también la causa de nuestra existencia: es lo que en principio hace que ésta sea posible. Y ésta es la razón, también, por la que a los filósofos griegos posteriores a la época de Parménides les gustaba destacar a veces que estar «en» significa en realidad ser «causado por».

Ahora podemos entender lo que la diosa está explicando y el modo que elige para hacerlo.

Ya ha explicado que todo lo que existe para el pensamiento —el objeto de todos nuestros pensamientos y percepciones— es el ser. Pero ahora nos está diciendo algo más: que la causa inicial del pensamiento, la que lo origina en primer lugar, también es el ser.

En otras palabras, se nos muestra que el objeto de nuestro pensamiento o percepción, el punto final y el resultado del proceso, su meta final, es idéntico a su punto de origen. El comienzo y el final son lo mismo.

Los griegos, cuando el principio y el final de algo coincidían, evocaban al instante la imagen de un círculo. Y el círculo, para ellos, era el símbolo perfecto de la plenitud; del final de aquello que ya ha comenzado, de la creación del vínculo mágico que une el final con el principio.

Al decir que la causa y el objeto del pensamiento son lo mismo se está señalando la absoluta plenitud del pensamiento. Y esto sólo podría encontrarse allí donde se afirma: entre las señales de plenitud.

Pero esto no es todo. Al decir esto también se está representando la imagen del pensamiento o la percepción como un proceso que se extiende desde un punto de partida para después volver a él, como la circunferencia de un círculo. El propio pensamiento es un círculo. Y la diosa, al rodear su relato final sobre éste, a ambos lados, con la imagería de las ataduras circulares, no sólo está destacando su circularidad perfecta. Al mismo tiempo la está demostrando con sus propias palabras: la plenitud dentro de la plenitud, un círculo bien sujeto en el interior de un círculo y una atadura en el interior de otra, la perfección rodeada de perfección.

Y no hay escapatoria de esta realidad perfecta que está describiendo.

En realidad, la causa y el objeto de percepción son uno y lo mismo. Deben serlo, porque sólo hay ser. Pero, para nuestra consciencia, casi nunca lo son.

Los pensamientos y las percepciones nos bombardean constantemente. Cualquier cosa que vemos u oímos, cualquier idea que se mete en nuestras mentes, nos remite a un enredo de pensamientos sobre el pasado y el futuro. Nuestras vidas son una imagen coherente que, sin coherencia alguna, se tambalea de un impulso a otro y está siempre luchando por una plenitud con la que nadie logra dar. Tratamos de descubrirla haciendo planes que algún día, en un futuro, nos conducirán a la plenitud; pero cuanto más nos esforzamos, más se aleja.

Porque la única plenitud es ahora.

La plenitud absoluta es una pesadilla. Si alguna vez tenemos la suerte, o la desgracia, de alcanzarla, no dejará de perseguirnos. Nada será nunca suficiente. Podemos deambular de aquí para allá intentando mitigarla, pero nuestras infinitas vueltas son sólo la parodia y la farsa de un círculo,

porque no tenemos ni idea de cómo unir el comienzo con el final.

Con la diosa, las cosas son distintas. Son distintas, sin duda, porque es una diosa.

Sus palabras no brotan del desasosiego y de la búsqueda, sino de la plenitud. Por eso siguen ejerciendo una atracción tan inquietante: porque anhelamos esa plenitud, aunque nos dediquemos a analizarla o dividirla. Su propia atención es completa. Ella parte del ser y termina exactamente en el mismo lugar donde empezó: en el ser, con toda su perfección y plenitud. Y así es como deben ser las cosas, porque en realidad con el paso del tiempo nunca aprendemos ni averiguamos nada.

Todo está presente en el comienzo.

La realidad es perfecta, completa. Pero nosotros estamos perdidos en su perfección, atrapados en su plenitud, por más que imaginemos que somos libres. Y no hay nada que podamos hacer para cambiarla —para que sea menos perfecta, o más—, salvo tomar una decisión. La única elección que tenemos, nuestra única y verdadera libertad, pasa por decidir si participamos en ella conscientemente o estamos a su merced; por ayudar a completar el círculo a partir de nuestra propia consciencia o por permanecer perdidos en su interior.

La realidad es nuestro problema y también nuestra respuesta. Porque, como siempre, la respuesta al problema no reside en escapar de él —simplemente no hay adónde ir—, sino en afrontarlo.

La única opción que tenemos es darnos la vuelta, encarar los impulsos que nos bombardean y nos empujan en todas direcciones. Al dirigir cada impulso hacia sí mismo, estamos devolviendo conscientemente el pensamiento y la percepción a su fuente. Porque todos los pensamientos y

percepciones proceden del ser, y al devolverlos al ser estamos completando el círculo: los hacemos perfectos.

Luego, en vez de quedarnos encerrados en algún punto del círculo, como un animal en una jaula, dejamos de ser víctimas de la realidad y nos convertimos en la jaula.

Ante cualquier pensamiento o percepción, lo único que debemos hacer es prestarle toda nuestra atención. En vez de ver sin realmente ver, podemos pararnos y mirar. En vez de oír a medias sonidos que nos placen o nos irritan, que ni siquiera tienen sentido o que parecen ruidos, podemos escucharlos y al mismo tiempo ser conscientes de que los estamos escuchando.

Se trata de que nada pase inadvertido, porque cualquier pensamiento, sensación o percepción está esperando a que lo devolvamos conscientemente a su fuente. Su agresividad y gentileza, su violencia, impaciencia y dulzura son el modo de urgirnos a hacer lo que tenemos que hacer.

No cabe ninguna duda de que para nuestras erráticas mentes —que en el mejor de los casos sólo se pueden concentrar en una cosa a la vez— esto es hartamente difícil. Es inimaginable. Pero existe otro estado de consciencia —al que todos tenemos acceso— para el que esto no podría ser más fácil.

Se trata de la consciencia que los griegos denominaban *mêtis*.

Mêtis es la cualidad particular de una atención intensa que, sin esfuerzo, puede ser consciente de todo a la vez. Mientras nuestras erráticas mentes deambulan en sus viajes infinitos, ella siempre está en casa. Y su casa está en todas partes. *Mêtis* siente, escucha, observa; incluso puede estar atenta, al mismo tiempo, si se la deja a su aire, a cualquier pensamiento que entre y salga de nuestra consciencia. No se pierde nada.

Así es como comienza el círculo.

Cuando realmente somos conscientes de las imágenes y los sonidos y el resto de las impresiones procedentes de nuestro alrededor, al cabo de poco tiempo dejamos de tener la sensación de que sólo estamos oyendo o viendo esto o lo otro y surge la consciencia de que todo forma parte de una unidad. Todo es exactamente como es y siempre ha sido, pero ahora es una continuidad, unida, sin grietas ni divisiones. Y en esta totalidad incluso el pasado y el futuro empiezan a mezclarse hasta que ya no hay separación entre ellos. Porque ambos están incluidos en el ahora.

Y luego incluso desaparece la sensación de movimiento. *Mêtis* es muy rápida en su respuesta, está tan atenta al momento que cualquier movimiento se percibe únicamente como quietud. Pero ahora, en vez de percibir un árbol o una silla, eres consciente de que estás percibiendo un único ser: pleno, inmóvil, silencioso.

Y al final, si miras, descubrirás que en lugar de ser tú quien percibe la realidad, lo que de hecho está sucediendo es que la realidad se está percibiendo a sí misma a través de ti.

Así es como se cierra el círculo.

No debe sorprenderte que uno de los símbolos de *mêtis* sea el círculo. *Mêtis* cierra el círculo, lo completa; es la consciencia que nos permite, en cualquier momento, frente al intenso torrente de las apariencias, conectar el principio con el final.

Puedo decir estas cosas. Pero no hay nada que entender. Intentar entender algo es dar un paso fuera de la realidad que te rodea por todas partes y separarte de ella. Estas palabras no son distintas de otras formas y sonidos que hay a tu alrededor, con una excepción.

Son diferentes porque te recuerdan que no son diferentes.

Existe la curiosa idea de que las enseñanzas esotéricas se esconden muy lejos. Aunque en realidad están mirándonos cara a cara. Pero como hace mucho que no nos fijamos en lo que tenemos delante, se ocultan mucho mejor que si estuvieran en el más recóndito de los rincones de la Tierra.

La mejor manera de ocultar una verdad esotérica es dejarla en mitad de la plaza del mercado. La mayor parte de las veces será ignorada. Habrá unas pocas personas que se detengan y la toqueteen un rato, que intenten adaptarla a lo que consideran un objetivo útil. Luego se le mearán encima y se irán.

En el poema de Parménides, junto a las señales finales sobre la plenitud, hay cuatro palabras disimuladas que resultan ser el corazón de su enseñanza.

Los filósofos las han leído con atención a lo largo de los siglos, han luchado por liberar su secreto, como si estuvieran escritas en un código misterioso sin descifrar. Han investigado todas las posibilidades aparentes para entenderlas, han seguido todas las pistas, han probado las que

imaginaban que eran todas las combinaciones concebibles. Se dedican a sus juegos habituales, estirando y deformando el significado de las palabras que él usa, desafiando las reglas más básicas de la gramática, el lenguaje y la comunicación, con la única esperanza de extraer de ellas un sentido aceptable.

Son muchos los que lo siguen intentando. Pero lo más llamativo, que a primera vista puede parecer lo más increíble, es que esas cuatro palabras pronunciadas en griego por Parménides aquí sólo pueden tener un significado. Este significado es tan simple, tan obvio, que nadie lo ha entendido.

En todo esto hay un principio implícito que quizá nos cueste un poco de entender porque es demasiado directo para poder apreciarlo. Y es que la verdadera sencillez es la forma de magia más poderosa. Actúa como un manto de invisibilidad: hace que lo que esconde sea del todo imperceptible para nuestras intrincadas mentes.

Hay magos especialmente poderosos que no sólo saben esconder así su significado, sino también, al mismo tiempo, embelesar a la gente: saben cómo fascinar, seducir e intrigarnos con la posibilidad de entender aquello que en realidad hacemos todo lo posible por no entender.

Saben cómo usar las palabras, como en el caso de estas cuatro palabras de Parménides, para cautivar a hombres y mujeres adultos, para hechizarlos, para hacerlos actuar de la manera más extraña e irracional. Pues, como muy bien saben estos magos, la mayoría de la gente no querrá entender nunca lo que ellos dicen porque, si lo hicieran, eso lo trastocaría todo.

En cuanto a estas cuatro palabras a las que me estoy refiriendo, Parménides las nombra justo después de comentar que el objeto y la causa de la percepción son una y la misma cosa. En griego, las palabras son *tôi pant' onom' estai*.

Onom', u *onoma*, significa «nombre». Todo el mundo se muestra de acuerdo en que Parménides está haciendo aquí una especie de afirmación sobre los nombres humanos comunes –los nombres que usamos para todas las cosas que experimentamos en cualquier momento, todos los días– y su relación con la realidad que ha estado describiendo. Y la conjetura indiscutible es que estos nombres han sido otorgados de manera errónea, ignorando por completo la verdadera naturaleza de la realidad, que es invariable, inmóvil y única.

Esta conjetura es en parte cierta. Pero, al mismo tiempo, es del todo errónea.

Las palabras *tôi pant' onom' estai* son idénticas en su forma, estructura y significado a una expresión muy común en la literatura griega antigua. Esta similitud debía de resultar inconfundible a los ojos de cualquier griego de la época de Parménides, del mismo modo que para nosotros es evidente que las frases «él te ama» y «ella te ama» tienen una estructura idéntica.

De igual manera que las palabras *tôi Odusseus onom' estai* significaban «su nombre será Odiseo», *tôi pant' onom' estai* significa «su nombre lo será todo».

En contra de lo que se ha supuesto durante mucho tiempo, aquí no se nos están proporcionando simples detalles sobre los equívocos y errores que la gente comete al usar los nombres. De hecho, se nos está mostrando algo muy distinto.

Se nos está confrontando con la propia diosa en el acto de nombrar la realidad.

Puedo proporcionarte alguna pista para que entiendas lo que la diosa está haciendo. También puedo explicarte los motivos que la llevan a hacerlo precisamente aquí –justo en medio de las señales sobre la plenitud– en vez de en cualquier otro lugar.

Pero al final es algo que tendrás que descubrir por ti mismo. Y sólo podrás hacerlo si aprendes a respirar las palabras, a vivirlas, a convertirlas en parte de ti hasta que formes parte de ellas.

Y lo que existe para el pensamiento es lo mismo que la causa del pensamiento. Pues no encontrarás pensamiento fuera del ser en el que ha sido concluido. Pues no hay nada más y no habrá nada más aparte del ser, porque el Destino lo ha atado para que sea pleno, inmóvil. Su nombre lo será todo, cada nombre que los mortales han inventado convencidos de que todos ellos son verdaderos: nacimiento y muerte, existencia, no-existencia, cambio de lugar, la alteración del brillo de los colores.

Para nuestras mentes, la lógica es una imposibilidad. Tiene leyes, pero no reglas fijas. Las reglas existen para apresarnos, mientras que la lógica existe para liberarnos.

Por eso a los que saben lógica les encanta reírse. Tienes que andarte con cuidado con ellos, porque a menudo cuentan los chistes más graciosos cuando se ponen más serios. Justo en el momento en que crees que los estás entendiendo, parecen contradecirse por completo y descartar todo lo que venían exponiendo con tanto esmero, sólo para mostrarte que en realidad no habías entendido nada.

La desproporción y las discrepancias entre el mundo de la diosa y el nuestro son tan grandes que la risa puede ser el único puente para salvar el vacío. Su humor es una puerta de entrada a lo que no tiene ningún otro acceso. Y perder esto de vista —devanarnos los sesos, insistir en mostrarnos serios y razonables, enfadarnos cuando las cosas no salen como esperábamos— no es sólo perderse un buen chiste. También es perder otra oportunidad.

En el mundo griego antiguo, cuando se anunciaba «su nombre será», se trataba de un acto muy solemne y signi-

ficativo. Era el acto en el que se daba a un recién nacido, o incluso a un ser que todavía no hubiera nacido, el nombre que todo el mundo iba a usar en el futuro, a partir de ese día, para referirse a él.

Si eres capaz de calibrar la solemnidad de este acto, podrás apreciar de nuevo el gran sentido del humor de la diosa. Aquí, con la misma risa que nos ha inquietado desde que hizo que todas nuestras pretensiones se desvanecieran al retratarnos como estúpidos muy listos que no saben nada, la diosa está representando la parodia de una ceremonia sobre la única cosa que nunca ha nacido y nunca morirá, porque no conoce el cambio y carece de pasado y futuro. Está representando la ceremonia de nombrar la realidad.

Pero esto es lo menos importante.

Ella ha estado trabajando muy duro, con gran constancia y paciencia, para deshacerse de la creación y la destrucción y el nacimiento y la muerte y el movimiento y el cambio y cualquier sombra y forma posible de no-existencia o no-realidad. Y justo cuando empezamos a sentirnos bastante seguros de que hemos entendido sus intenciones, de que hemos visto adónde conducía todo esto, de pronto nos trae de vuelta aquello de lo que se deshizo.

Todos los engaños que nos ha quitado de encima, que ha disipado y eliminado, todos esos nombres y expresiones de los que creíamos haber descubierto el reverso vuelven a estar aquí. No es lo que esperábamos.

Pero, aunque su comportamiento parezca una locura, en absoluto es contradictorio. Más bien al contrario, su impredecible humor y sus extravagantes excesos encajan, junto a lo que ya ha dicho, con el tipo de precisión que uno sólo podría esperar de una diosa.

El acto de nombrar a un niño y el acto de desheredar eran polos opuestos; imágenes especulares invertidas una

de la otra. Antes, con la formalidad pertinente, la diosa ha descartado toda forma de no-realidad y la ha despojado de sus nombres. Ahora, con la misma formalidad, está devolviendo cada uno de estos nombres a la realidad.

Al acabar con la creación y la destrucción, el nacimiento y la muerte, ha dejado a la no-existencia sin nombre. Y ahora, con una lógica aplastante, está transfiriendo cada uno de sus títulos a la existencia.

Aquí hay una simetría perfecta entre el acto de retirar el nombre y el de reasignarlo después. Pero no sólo es cuestión de simetría. Habrás supuesto, como es perfectamente comprensible, que despojar a la no-existencia de todos sus nombres era el comienzo y el final del trabajo de la diosa. Sin embargo, ésa era sólo la mitad de su tarea. Al devolver a la realidad los nombres que había eliminado de la no-realidad, acaba por fin lo que había comenzado.

Al principio los nombres tenían cierta utilidad. Luego no tenían ninguna en absoluto. Y ahora, al final, vuelven a cobrar validez. La transferencia ha terminado: la diosa ha completado el círculo, justo aquí, en mitad de sus palabras culminantes sobre la circularidad y la plenitud.

Como puedes ver, la diosa ama nuestros dramas y ceremonias humanos. Se agita y hace gestos, quita esto de aquí para ponerlo ahí, y al final del día acabas preguntándote de qué va todo este embrollo. Con un juego de manos, genera un efecto y su contrario, deshace cualquier cosa que haya hecho, de tal manera que te lleva a preguntarte si ha sido increíblemente torpe o impresionantemente hábil. Y, para completar el círculo, desde cualquier ángulo posible podría parecer que nada ha cambiado lo más mínimo.

Pero, aunque parezca que estamos exactamente en el mismo lugar en el que empezamos, no es así.

Desde el punto de vista de la realidad, nada ha cambiado en absoluto: no es posible. Y desde el punto de vista de esta extraña no-realidad en la que nos movemos, tampoco ha cambiado nada. Seguimos bajando las mismas escaleras, viendo los mismos rostros, durmiendo cada noche en la misma cama.

Sin embargo, desde el punto de vista del individuo que ha presenciado la representación de la diosa, la historia es muy distinta. Pues no hay nada tan capaz de transformar al ser humano como la experiencia de la extrema inmutabilidad. Cuando descendes al inframundo y luego regresas, no hay nada que haya cambiado, pero todo es diferente porque en vez de esperar la muerte ahora sabes que ya estás muerto.

El futuro y el pasado de los que te habían despojado se te devuelven. Pero ya no son las realidades independientes que parecían ser: son sólo partes inseparables del ahora. Puedes volver a usar cualquier nombre que hubieras utilizado para referirte a esto o lo otro, salvo que en vez de aplicarse a una cantidad de objetos separados sólo se aplica a una única cosa.

Para cualquier otra persona, la diferencia podría ser más pequeña que el grosor de un cabello. Pero se trata de una obra de magia, tan acabada como sutil. De pronto, en lugar de ver y oír miles de cosas, sólo ves y oyes una. Y si tienes una debilidad particular por poner a lo que experimentas uno de esos nombres que los mortales han inventado, entonces todo es divino.

En las mejores historias de misterio siempre hay momentos clave de revelación: dramas de reconocimiento. También en el poema de Parménides. Pero tiene trampa.

No es una obra de ficción. Aquí no hay personajes imaginarios que se enfrentan a la revelación mientras nosotros estamos sentados leyendo. Debemos hacerlo nosotros mismos.

La situación es muy sencilla. Si no logramos reconocer lo que debe ser reconocido, no habrá reconocimiento. Todo permanecerá exactamente igual.

Podrías decir que no importa, que de todos modos hay suficientes pequeñas recompensas. Y en cierto sentido así es. Incluso las obvias distancias recorridas por los eruditos para mantener velada la revelación, borrar las huellas, ocultar las señales y entorpecer los momentos mágicos de reconocimiento son una historia fascinante en sí misma. Pero no sería el tipo de historia digna de ser traída desde otro mundo.

En las mejores historias de misterio, los pequeños detalles fuera de lugar que aparecen sin explicación y que te han in-

quietado durante la lectura al final acaban teniendo sentido. Del mismo modo, ahora podemos entender por qué la realidad que la diosa ha estado describiendo carecía de nombre: por qué era tan misteriosamente anónima.

Carecía de nombre por la simple razón de que todavía no había sido nombrada.

Echando la vista atrás, es fácil ver que la diosa ha estado dando pistas sobre su identidad. Pero hasta la ceremonia final del nombramiento no había forma de identificarla con absoluta certeza. Sin que ella diera este último paso, habríamos seguido haciendo suposiciones y discutiendo. Pero ahora tenemos delante de nuestras narices la identidad de aquello sobre lo que ha estado hablando. Lo que ves a tu alrededor: eso es.

Hemos recorrido un largo trecho, hemos viajado muy lejos para llegar a este punto en que se nos muestra que la realidad es todo. Ya estaba ahí desde el principio. No es que lleguemos a ella o la abandonemos, porque no hay nada que no sea.

Todo lo que vemos u oímos es la realidad; el único problema es que todavía no hemos aprendido a ver y a oír. Todo movimiento del que somos conscientes es la falsa percepción de algo inmóvil e invariable: inmóvil no porque sea estático y carezca de vida, sino porque contiene todo el movimiento en su interior. Todo deseo, todo sentimiento de falta, no es sino la experiencia de una realidad demasiado entera, para nosotros y nuestras fragmentadas mentes, como para mantenerla unida; demasiado poderosa y plena como para soportarla.

Buscamos por todas partes la realidad última, nos aferramos terriblemente a la idea de que hay una realidad más real esperándonos en algún lugar a la vuelta de la esquina. Esto nos mantiene ocupados, da sentido a nuestras desquiciadas vidas. Y la idea sin duda es muy seductora.

Pero no existe ninguna otra realidad a la que escapar ni ninguna no-realidad que dejar atrás. Porque esta aparente no-realidad también es realidad: la única realidad que existe.

Las fantásticas escenas de reconocimiento de Parménides, como habrás notado, aparecen a intervalos. Una de ellas era la de los «mortales» sin nombre: los que no saben nada en absoluto. Los especialistas estuvieron buscándolos y dieron con las más ingeniosas identificaciones. Pero no había motivo para ponerse a adivinar o a buscar.

Esos mortales están aquí mismo. Somos nosotros.

Y la misma situación se repite ahora con el famoso «eso» sin nombre de la diosa. No tenemos ninguna necesidad de salir a buscarlo, no hay motivo para especular. Si quieres ver a qué se está refiriendo, basta con que mires a tu alrededor.

Pero del mismo modo que la gente no estaba dispuesta a admitir de buenas a primeras que está perdida y es necia, tampoco iba a admitir que la realidad última es aquello que ve a su alrededor. Eso sería de lo más sorprendente: demasiado simple, demasiado inmediato y directo. De ahí que la segunda gran escena de reconocimiento de Parménides, como la primera, haya pasado inadvertida. En su lugar, los filósofos han trabajado incansablemente durante más de dos mil años para hacer de «eso» una especie de abstracción lógica que existe en algún otro lugar, en otro nivel de realidad. Era de esperar que se pusieran a jugar un poco con sus palabras, que adulteraran su significado aquí o allá, que deliberadamente las tradujeran de manera errónea.

Era perfectamente lógico que así lo hicieran. Pero olvidaron tener en cuenta que las diosas nunca se han caracterizado por ser razonables. Siempre estamos intentando excluir, separar, dividir: esto es real y esto no. Pero la diosa de Parménides, con su lógica femenina, no excluye nada. Aparta la no-realidad porque nos hemos estado haciendo

los tontos respecto a ésta, luego la envuelve y nos la entrega como si fuera un regalo. La separación, como ellos dicen, no es el nombre de su juego.

La idea de que la propia realidad carece de nombre porque cada nombre concreto que usamos es sólo un nombre para referirnos a ella es de lo más paradójica, pero también muy bella. Aunque me estaría equivocando si dijera que esta idea no se comprendió más allá de Parménides.

La misma tradición reapareció en Egipto, entre los miembros de los círculos herméticos y gnósticos. Todavía podemos leer sus afirmaciones sobre la realidad divina, que «no tiene nombre y a la cual se refieren todos los nombres», porque no hay nada que no forme parte de ella. Más adelante, desde Egipto, regresó a Oriente.

Pero estas tradiciones nunca desaparecen, no se esfuman ni se disipan. Hasta la diosa, al borde del tiempo donde el pasado y el futuro no tienen una existencia real, puede llegar a perder la paciencia con todos nuestros jueguecitos mientras su mensaje sigue pasando inadvertido.

Repitémoslo una vez más. El poema de Parménides es un texto sagrado. Si queremos vislumbrar la extraordinaria realidad que nos está mostrando, sólo tenemos que hacer lo siguiente:

Ve a la ventana y mira afuera. Observa el cielo y los árboles y escucha. Todos los viajes místicos e intelectuales acaban aquí, donde empiezan. Pues, a pesar de nuestra ceguera y sordera, siempre nos envuelve la plenitud.

Cuatro

Al encontrarme de pronto saliendo de la oscuridad,
entendí todo lo que significaba la doctrina de la inmutabilidad
y dije: «Ahora puedo creer que, en esencia,
nada aparece ni desaparece». Me levanté de la cama
de meditación, me coloqué frente al santuario de Buda
y no percibí cosa alguna en movimiento.
Subí la persiana y me quedé delante de las escaleras de piedra.
De pronto el viento se levantó entre los árboles del patio
y el aire se llenó de hojas que revoloteaban, las cuales,
sin embargo, parecían estar en reposo. Me dije a mí mismo:
«Éste es el torbellino que destruirá el monte Sumeru
y que está siempre quieto». Cuando me dirigí al patio trasero
para hacer aguas menores, era como si la orina no fluyera.
Dije: «Ésta es la razón por la que el río corre pero no fluye».
Después, se desvanecieron todas mis dudas sobre el nacimiento
y la muerte.

HAN SHAN

Y eso parecería ser todo. La plenitud, al fin y al cabo, es la plenitud, y supondrás que no hay más que decir.

Pero si eso es lo que piensas, te equivocas. Pues que nuestras búsquedas e investigaciones lleguen a un final no significa que la historia haya acabado. Al contrario, acaba de comenzar.

El engaño está a punto de empezar.

Incluso la realidad, absolutamente quieta, tiene sus corrientes. Justo cuando crees que por fin has llegado a un fundamento sólido, te encuentras otra vez arrastrado a alta mar. En esta enseñanza, en cuanto alcanzas un lugar seguro tienes que dejarlo atrás; en el momento en que entiendes algo con claridad debes despedirte de su comprensión. No existen pequeños rincones para la memoria o la seguridad, porque sólo hay espacio para el ser.

La diosa nos ha conducido, tal y como dijo que haría, al corazón inmóvil de la realidad. Y para llegar hasta allí tuvimos que seguirla, contra viento y marea, paso a paso, mientras hacía trizas nuestra existencia cotidiana; tuvimos que

confiar en ella sin reservas, incondicionalmente, mientras nos seducía, a lo largo de un camino que no tendríamos la menor posibilidad de recorrer por nuestra cuenta, hasta la unicidad.

Pero ahora, en cuanto se ha hecho todo esto, la diosa se da la vuelta y afirma con gran tranquilidad que ya no podemos confiar en ella. Ha llegado el momento —explica— en que mi relato de la realidad, fiable y digno de confianza, toca a su fin,

y, a partir de este punto, aprende las opiniones de los mortales escuchando el engañoso orden de mis palabras.

Y, a partir de aquí, quedamos por entero abandonados a nosotros mismos.

Los filósofos y los académicos se han visto envueltos en mil problemas para llegar hasta aquí. Pero cuando la diosa dice sin ambages que a partir de ahora nos va a engañar —éste es el problema de los problemas—, está llevando las cosas demasiado lejos. Pues el engaño, en la mentalidad de los griegos, tenía una fuerza muy particular y de lo más potente: la fuerza de lo ilusorio, de la astucia, de hacer pasar algo por lo que no es. De este modo, los comentaristas se enfrentan al dilema de afirmar de algún modo que la diosa no está diciendo lo que dice o de explicar por qué podría querer engañarnos.

Hay una pequeña brizna de esperanza a la que parece que podemos aferrarnos.

Se trata de la reconfortante creencia de que al final no importa demasiado si encontramos o no una solución porque el problema está muy localizado. Después de todo, sólo afecta a la última parte de su poema, donde, por razones bien conocidas para el propio Parménides, él mismo se decide a imitar nuestras opiniones habituales. Además, esta

sección final no es ni siquiera la más excéntrica. También es, como le gusta suponer a la gente, la menos interesante; la más fácil de ignorar y dejar de lado.

Pero incluso esta pequeña brizna desaparece en cuanto alguien intenta atraparla.

A estas alturas ya deberíamos saber que si hay algo que la diosa no hará es dar cabida a nuestro deseo de divisiones claras: de partes separadas y mitades aisladas. Reina sin nombre de la muerte, es famosa por eliminarlo todo. Y, aun así, también muestra otra cara, que sólo pueden conocer aquellos que se atreven a morir antes de morir.

Ella está dispuesta a darlo absolutamente todo a cambio. Su generosidad hace que, por su propia constitución, sea incapaz de retener las cosas, de separarlas las unas de las otras, de detenerse a medio camino. Y si opta por hablar en los términos de nuestras opiniones fragmentadas y engañosas después de revelarnos la verdadera naturaleza de la realidad, sólo puede deberse a una razón: a que siente que ni siquiera la plenitud está en cierto modo completa sin la ausencia de plenitud, que la realidad no es lo bastante real si no incluye lo ilusorio.

Luego está el acertijo al que aquí nos enfrentamos. Por supuesto, podemos preferir imaginar que no existe tal acertijo, pero eso no hace que desaparezca.

Al anunciar su intención de engañarnos con sus palabras, la diosa está diciendo algo muy significativo. Se está presentando a sí misma como uno de esos seres divinos o humanos que son maestros o maestras de *mêtis*, del engaño: tienen el poder, como resultado directo de su visión de la naturaleza de la realidad, de decir la verdad, pero también de engañar, aunque sea con una apariencia de verdad.

Y aquí se revela un rasgo común de todos esos dioses o personas. Se trata de su ambigüedad.

Ellos son los que siempre están alerta, siempre un paso por delante de cualquiera; están completamente despiertos, incluso cuando parece que duermen; son tan ingeniosos que es imposible acorralarlos. Nunca puedes saber del todo si te están engañando o diciendo la verdad, salvo que seas más astuto que ellos. Pero cuando afirman que puedes confiar en ellos y en lo que dicen, puedes estar seguro de que te están engañando.

Y cuando deciden engañarte, no sólo se encargarán de anunciarlo. Así, cuando la diosa afirma que ahora nos va a engañar, estamos ante una afirmación en apariencia inocente pero que va mucho más allá. Estamos ante una disyuntiva irreconciliable, un ejemplo soberbio de *mêtis* superándose siempre a sí misma: otro de sus ingeniosos giros, otra vuelta de tuerca, otro obstáculo para nuestras mentes indefensas.

Nos acaban de presentar a una honrada embaucadora.

Esta afirmación engañosamente honesta esconde la suficiente ambigüedad sobre el engaño para confundir a cualquiera. Pero la diosa de Parménides, por decirlo así, no hace nada a medias.

Para ella, ni siquiera esa ambigüedad es suficiente. Así que, por si acaso, añade más.

Cuando dice que debemos escuchar el «engañoso orden» de sus palabras, el término que usa para «orden» es *kosmos*. Ésta era la palabra griega para referirse, entre otras cosas, a una obra del ingenio, a un adorno bonito, a una decoración encantadora y seductora. También se estaba convirtiendo en la palabra común para describir el mundo entero, el universo, el orden cósmico.

Y la diosa ya se está riendo al ver cómo nos atormentamos interpretándola de las dos maneras. Sea lo que sea lo que vaya a describir, todos esos objetos coloridos en movimiento, que construyen lo que nosotros los humanos consideramos el mundo real, serán un bonito y engañoso ornamento. Todo aquello sobre lo que nos va a hablar —las

estrellas, los planetas, el Sol y la Luna, esta Tierra— es una vistosa joya en su cuello. Pero, al mismo tiempo, no deberíamos dejar que su lenguaje nos confunda. Sus palabras engañosas están a punto de hacer aparecer un mundo del todo ilusorio: un universo muy familiar, porque resulta ser aquel en el que imaginamos que vivimos.

Oculta a la sombra de su sonrisa, en las turbadoras tinieblas de su enigmática ambigüedad, encontramos un oscuro recordatorio de que no estamos escuchando a una filósofa, sino a una diosa; a un ser divino en la fuente de toda la existencia, cuya magia es responsable en último término del mundo que nos rodea.

Los griegos entendieron que no hay nada tan espantoso o desconcertante como el encuentro con una divinidad. Y ahora que nos enfrentamos a una diosa del engaño, como ella misma dice, nuestra actitud debe cambiar al instante. No podemos razonar con ella. Aunque alguien lo haya creído posible, nunca lo será. Ahora ni siquiera podemos seguir confiando en ella, ni en nada. Porque con un ser tan poderoso, nada es lo que parece.

Cuando nos dice que nos está engañando, debe de estar haciéndolo, en cierto modo. Pero ahora puedes estar convencido de que a un nivel más profundo no nos engañará. Al contrario, nos desengañará al mostrarnos lo engañados que estamos. Y mientras hace esto, nos ofrecerá las más preciosas verdades si somos capaces de entenderlas.

Porque hay más verdad en su engaño que en toda nuestra honestidad junta. La ironía, pues, es que sólo seremos capaces de descubrir estas verdades si dejamos que nos engañe.

En cuanto a su afirmación anterior en su enseñanza sobre la realidad, cuando decía que era digna de confianza, que era de fiar, puedes estar seguro de que, sin ni siquiera darnos cuenta, estaba tomándonos el pelo. Y, para ser sincero,

las señales estaban a la vista. Las advertencias sólo esperaban a ser tenidas en cuenta. Justo al principio aparecieron las hijas del Sol, quienes, de manera hartó reveladora, hicieron uso del engaño y la seducción para conducir a Parménides ante la diosa. Luego estaban las referencias a la persuasión —un poder bien ambiguo y falaz—, que, según le dijo la diosa, sería indispensable para llevarlo por el buen camino.

También hay que tener en cuenta que todos sus «caminos», todos y cada uno de ellos, acaban resultando una ilusión; rutas imaginarias que, cada una a su modo, no conducen a ninguna parte. Y después está toda esa gente a la que Parménides tuvo que dejar atrás en el mundo de los humanos, atrapada, indefensa y engañada por la misma ilusión a la que está a punto de hacerlo regresar.

De hecho, miremos a donde miremos, estamos rodeados de engaño. Y, como veremos cuando llegue el momento, todas las partes del poema de Parménides están enlazadas de la manera más firme posible: en el corazón de la realidad está el engaño, y viceversa.

Enfrentados a la imposible situación de no saber en qué podemos confiar o creer, sólo nos queda una cosa que hacer. Aceptar nuestra incapacidad y admitir que estamos indefensos. Porque el problema real no tiene nada que ver con que la diosa nos esté engañando o diciendo la verdad. Podríamos discutir sobre ello toda la eternidad, pero no sería más que una entretenida distracción.

El verdadero problema es el siguiente: todas las ideas que tenemos sobre la verdad son, en sí mismas, un engaño.

Todos nuestros intentos por distinguir entre la realidad y el engaño o entre la verdad y la ilusión son, precisamente, los que mantienen el ardid, porque lo que consideramos la realidad acaba siendo la mayor de las ilusiones.

Y como sucede a menudo ante una situación desesperada, lo más inteligente que podemos hacer es lo que parece más estúpido. Porque ahora que ya sabemos que no podemos seguir confiando en ella sin reservas, ha llegado el momento de que confiemos plenamente en la diosa y permitamos que nos engañe.

No queda casi nada del relato de Parménides sobre el gran engaño. Todo lo que ha sobrevivido se reduce a unas pocas palabras dispersas, citadas aquí y allá, junto con algunas referencias a las ideas que contenía, hechas de pasada por parte de escritores posteriores.

A nadie le preocupa demasiado. El foco principal siempre ha sido su famosa lógica: las extraordinarias cosas que dijo sobre la realidad. Durante mucho tiempo ha estado muy arraigada la idea de que su relato sobre nuestro mundo cotidiano no era más que una especie de parche, un relleno, una pobre secuencia de pensamientos de segunda fila.

Aristóteles resumió el asunto en pocas palabras señalando que, desde un punto de vista práctico, basado en los hechos, el núcleo de la descripción de la realidad de Parménides estaba «próximo a la locura»; tan próximo que lo más natural era suponer que en el último momento se había echado atrás y había decidido, hacia el final de su poema, presentar unas pocas ideas nada originales sobre el mundo que todos conocemos para convencer a la gente de que no estaba del todo loco.

Pero si se tratara de un juicio sobre hechos, pocas cosas podrían ser menos acertadas.

Incluso los pequeños rastros que se conservan de lo que Parménides dijo sobre el engaño en el que vivimos no ofrecen la menor muestra de falta de convicción u originalidad. Al contrario, evocan con una destreza exquisita un mundo de una belleza cautivadora: un mundo de luces y sombras, día y noche, muerte y vida, en el que todo está cubierto por un velo transparente que apenas enmascara y que revela su opuesto. El mundo que presenta agoniza en una dulce auto-contradicción, es un mundo donde no hay nada lo bastante real para ser tocado, y mucho menos a lo que aferrarse. Las delicadas ambigüedades que usa, su sutil juego con los sonidos y sentidos de las palabras, pretenden exponer este ascenso y descenso sin sentido del sentido.

En su descripción de la Luna encontramos el que a veces se ha considerado uno de los versos más bellos jamás escritos:

brillo nocturno, luz extranjera que vaga por la Tierra

«Brillo nocturno» expresa la oposición entre luz y oscuridad, pues no son nada la una sin la otra; «que vaga por la Tierra» es una referencia que se aplicaría con naturalidad a un vagabundo desterrado y que, en relación con la Luna, parece una broma; y la «luz extranjera» es otro de sus deliciosos juegos de palabras. Parménides se está aprovechando de que la palabra griega para «luz», que tan importante sería para la literatura esotérica posterior, se pronuncia de la misma manera que «ser humano». Y con esta aparentemente simple «luz extranjera», Parménides está imitando casi a la perfección una frase muy conocida de los poemas de Homero, que solía tener un significado bien distinto: «un hombre extranjero».

Pero, como sucede siempre con Parménides, hay algo más. Tras esta danza poética —por si acaso pensabas que no hay nada más allá de lo que dice— hay un claro indicio de que la Luna no tiene luz propia, de que la toma prestada de una fuente extranjera.

En cuanto conocimiento práctico, es una extraordinaria aportación para la época de Parménides, digna de destacarse. Y, como verás, para él el conocimiento está envuelto de humor; la ciencia, de belleza.

Esta belleza elusiva que caracteriza el mundo que Parménides describe, así como el modo en que la describe, no deberían ser motivo de sorpresa. Porque hay un ser divino muy particular que él presentó como legislador de nuestro mundo visible.

Se trata de la diosa Afrodita, reina de la belleza infinitamente tentadora, del amor y el encanto.

Pero al margen de su famosa asociación con el amor y la belleza, hay algo más que debemos saber sobre Afrodita, algo extremadamente importante. Y que nunca se haya señalado su relevancia en relación con la segunda mitad del poema de Parménides ya es una señal bastante expresiva de la poca atención que ha merecido su enseñanza como un todo integral.

Afrodita no era sólo la diosa de la belleza. También era la diosa suprema del engaño y la ilusión.

Es la gran hechicera a quien le encanta seducir a dioses y a humanos, con su deslumbrante apariencia, con el deseo y la atracción y el amor. Su dulce brillo y la delicada magia

de su irresistible encanto confieren a sus engaños un poder irrefragable. Los griegos entendieron a la perfección que bajo su bella apariencia se esconde una gran cazadora, experta en atrapar y atar a sus presas con astucia.

El término que mejor resume los efectos de sus engaños en sus víctimas es una palabra con la que ya deberíamos estar familiarizados: *amêchania*, «indefensión».

Nos encontramos ante el mismo escenario, extrañamente fascinante, que antes. La única manera posible de explicar que los académicos hayan sido incapaces, durante siglos, de darse cuenta de la conexión entre el destino de la humanidad, indefensa y aturdida en un mundo de apariencias, y la clara habilidad de Afrodita, legisladora del mundo de las apariencias, para hacer que sus víctimas se sientan indefensas y aturdidas, se debe seguramente a que están tan aturdidos como describe Parménides. Al fin y al cabo, el mejor truco para mantener a la gente indefensa es el más viejo de todos: hacerles creer que saben lo que hacen, hacerles pensar que son cualquier cosa salvo seres indefensos.

Se les ha ocultado la terrible realidad de su situación durante tanto tiempo que al final, cuando les explican cómo son las cosas, la mayoría de ellos no lo creen.

El retrato que hace Parménides de los seres humanos, que según él están aturdidos, ciegos y sordos, y gobernados por la indefensión o la *amêchania*, no se puede separar, como recordarás, de la imagen fundamental en la que aparecen como seres incapaces de mantener una trayectoria, de seguir un camino recto. Pero ésta es sólo la mitad de la imagen.

La otra mitad corresponde a la destacada caracterización que sabemos que hizo de Afrodita describiéndola como un timonel: como un diestro navegante que, en este universo de engaños, lo «guía todo» por el camino recto y verda-

dero, manteniendo indefectiblemente unidos lo femenino y lo masculino, manteniendo todos los opuestos unidos en su absolutamente ilusorio devenir.

Y el eslabón que falta para atar toda la imagen, como habrás adivinado, es *mêtis*.

Mêtis es la cualidad esencial que necesitan los marineros para conservar el rumbo y no ir a la deriva, deambulando sin objetivo de un lado a otro o equivocándose de camino. Pero, al mismo tiempo, constituye el factor esencial del que, según la enseñanza de Parménides, carecen los humanos: el factor cuya inadvertida ausencia nos deja indefensos, perdidos y atrapados.

Casi podríamos predecir el modo en que, como esta pequeña prueba de inestimable valor nos muestra, Parménides retrató a Afrodita creando, formando y organizando este ilusorio mundo de atracción y deseo «por medio de *mêtis*».

Sin duda, por sí misma, *mêtis* no es sólo la cualidad del ingenio y la habilidad práctica que, combinadas con la atención intensa, necesitan los marineros para evitar ser engullidos por el mar. Asimismo resume, en una única palabra, la habilidad de aquellos que son expertos en las artes del engaño y el ilusionismo.

Y del mismo modo que *mêtis* es el factor que —cuando falta— nos mantiene sumidos en el engaño y la ilusión, también resulta ser aquello que da lugar a que Afrodita, en primer lugar, cree su hermosa ilusión.

Ahora que sabemos un poco más sobre la diosa responsable del mundo de reflejos e ilusiones en el que vivimos, el siguiente paso debería ser obvio. Debemos ver qué relación guarda con la diosa con la que se encontró Parménides en el inframundo, la que lo instruye no sólo sobre las ilusiones sino también sobre la realidad.

No se trata de un asunto menor. De hecho, si entendemos cómo se relacionan las dos diosas entre sí, también entenderemos sin ningún esfuerzo, de manera automática, la naturaleza de la relación entre las dos mitades del poema de Parménides.

Los filósofos han buscado por todas partes una explicación a la conexión —si es que la hay— entre lo que Parménides dice sobre la realidad y su descripción de este mundo de apariencias. Pero es la misma historia de siempre. La respuesta estaba esperándolos, todo el tiempo, allí donde no querían mirar.

Las dos diosas centrales de su poema no son las abstracciones filosóficas muertas en las que los pensadores, siglo

tras siglo, las han convertido. Son potencias reales: Perséfone, reina de los muertos, a quien agrada no ser nombrada y a cuya morada en el inframundo llega Parménides, y Afrodita, que gobierna en el reino de los vivos.

Y estas diosas cumplen, de manera llamativa, un papel similar en el corazón de sus mundos respectivos. Incluso a partir de lo poco que se conserva de lo que Parménides escribió al final del poema, podemos ver que el lenguaje que empleó para referirse a una de ellas y después a la otra era deliberadamente similar. De hecho, las diversas similitudes son tan profundas que suponer que las dos diosas son una y la misma es algo más que una pequeña tentación.

Sin embargo, la maestra de Parménides no sólo se está describiendo a sí misma cuando habla, con bastante objetividad y realismo, de una divinidad que manipula el universo de la ilusión. Estos dos seres maravillosos y todopoderosos en sus respectivos reinos son diferentes aun siendo misteriosamente parecidos; son casi iguales, pero no idénticos.

La reina de la muerte en el mundo de la realidad y la reina de la vida en el mundo de la ilusión: una combinación llamativa. Pero lo que hace que esta combinación revista una profunda importancia es que estas dos diosas en concreto —Perséfone, Afrodita— mantienen una relación muy estrecha y misteriosa.

En el marco de la religión griega entendida como un todo constituían una polaridad perfecta: vida y muerte. Pero más allá de la oposición, existía la profunda e intensa consciencia de una complicidad oculta. Y en una parte específica del mundo griego, más que en ningún otro lugar, las dinámicas de esta relación eran muy significativas. En concreto, en la Italia meridional.

Allí, la veneración de Perséfone y la veneración de Afrodita llegaron a estar íntimamente conectadas, y esta yux-

raposición tan especial incluso condujo a la mezcla de sus atributos, a la conformación paradójica de una divinidad dual, Perséfone-Afrodita, que virtualmente se convirtió en una única divinidad. En la Grecia occidental, al combinar rasgos del todo opuestos, Perséfone y Afrodita llegaron a asociarse e incluso a identificarse precisamente por lo profunda que era la oposición entre ambas. Siendo una y distintas, imágenes especulares reflejadas la una de la otra, se fundieron en una única figura y, sin embargo, a la vez consiguieron mantenerse distintas.

Las dos mitades del poema de Parménides son las dos caras de una diosa dual: la vida en la muerte, la muerte en la vida. La solución al gran problema central que ha desconcertado durante tanto tiempo a los académicos se encuentra justo aquí: en la mitología, en la persona del ser divino que con tanto empeño han intentado descartar y ubicar fuera de la existencia.

Y ahora podemos entender por qué esta cualidad tan particular conocida como *mêtis* es tan importante desde el inicio del mensaje de Parménides. El ingenio y el engaño de *mêtis* están enlazados en el tejido del universo. Todo lo que nos rodea es un refinado truco, y tenemos la posibilidad de seguir dejándonos engañar o de aprender a tramar un modo de entrar, atravesarlo y salir.

Para empezar, todos estamos completamente indefensos, aturdidos y confusos, atrapados por Afrodita. Y eso, para la mayoría de las personas, supone el fin del problema. Así es como viven, así es como mueren.

Pero existe una posibilidad, aunque sea remota, de liberarnos de la ilusión mediante un misterioso poder oculto detrás del amor y que resulta ser incluso mayor que el amor. Éste es el secreto que la mayoría de la gente nunca descubre.

Ésta es la razón por la que la diosa oculta se ofrece de manera tan amable, con una ternura sobria tan distinta del glamur y el encanto superficial a los que estamos acostumbrados, para guiar al iniciado que llega hasta ella a fin de que abandone las apariencias y se adentre en la realidad. Pues detrás de la fuerza que nos empuja a las apariencias se encuentra, en primer lugar, el poder que nos puede liberar.

O, para ser más precisos, el ser que nos seduce para que creamos en su gran engaño puede luego seducirnos para salir de éste.

Pero sería imposible abandonar las cosas en este punto, después de habernos liberado del engaño. Sería negar la mitad de lo que ella es, darle la espalda a su cara ilusoria, detenernos en mitad del camino. En otras palabras, sería tan parcial limitarse a la realidad como quedar atrapado en la ilusión, como le sucede a la mayoría de la gente.

Así pues, debemos dar crédito a las apariencias, zambullirnos en ellas, pero ahora con el conocimiento de que la unidad siempre está presente en el corazón de la realidad, grabada conscientemente en lo más profundo de nuestro corazón.

Una cara de la diosa es movimiento; la otra, quietud absoluta. Pero del mismo modo que, mientras nos acercábamos a la realidad, tuvimos que aprender que todo el movimiento se sostiene en la quietud, ahora debemos ser capaces de contemplar la quietud mientras se vuelve a disolver en el movimiento aparente.

Y del mismo modo que, al guiarnos a través de ese camino no existente hacia la realidad, necesitamos la presencia y la constante vigilancia de *mêtis*, también vamos a necesitar de *mêtis*, ahora más que nunca, para conducirnos correctamente a través de los engaños.

La diosa de Parménides explica de manera muy clara y explícita por qué se enfrenta al problema de describir este mundo ilusorio. Todo cuanto tenemos que hacer es descubrir qué es lo que dice realmente bajo su disfraz de claridad y explicitud.

Te preguntarás por qué deberíamos tomarnos tal molestia, por qué deberíamos seguirla por callejuelas y caminos apartados, por qué debería despertar nuestro interés siquiera. La respuesta es que puede conducirnos hasta aquello que a ella le concierne, no sólo hasta aquello que nosotros creemos que nos concierne. Es increíble qué mundos desconocidos pueden llegar a abrir una única palabra, o dos, o tres. Y al final descubriremos que lo que más le concierne a ella es también lo que más nos concierne a nosotros.

La explicación que la diosa le ofrece a Parménides para sumirlo de nuevo en el reino de las opiniones humanas parece bastante concreta. Y en esta ocasión, en vez de traducir simplemente sus palabras del griego, voy a transcribirlas, una a una:

Hôs ou mê poté tis se brotôn gnômêi parelassêi

Para que nadie de entre los mortales consiga jamás adelantarte en cuanto al juicio práctico.

Nos encontramos aquí, cara a cara, con un curioso problema. Esta imagen, según la cual nadie tiene permiso para adelantar a Parménides, es peculiar precisamente porque es muy concreta. De hecho, la expresión griega *parelassêi* o «adelantar» es bastante inusual, y cuando aparece en la poesía temprana a menudo se refiere a un carro tirado por un solo caballo que adelanta a otro.

Por qué Parménides querría evocar una imagen de carros y aurigas ha quedado tradicionalmente sin respuesta por parte de los académicos. Sin duda, al principio del poema hay un carro que lo conduce hasta la diosa. Pero éste es un lugar poco probable para una carrera de carros.

Debemos plantearnos la misma pregunta que siempre hemos de tener presente cuando leemos a Parménides. No sólo se refiere al significado de una palabra o una imagen de acuerdo con el diccionario, sino a los significados y asociaciones que sugería entre la gente de su época, a las imágenes y escenas que evocaba en sus mentes. Así es como, al fin y al cabo, le gustaba escribir a Parménides: usando una única palabra como detonante de recuerdos de escenas enteras, en especial de Homero, repletas de vívidos detalles.

No hace falta que busquemos muy lejos para responder a nuestra pregunta.

Como han destacado a menudo los comentaristas de Parménides, todos los ejemplos conocidos referentes a la palabra *parelassêi* o «adelantar» que se usan para describir carreras de carros proceden de la misma escena homérica.

Hacia el final de la *Iliada* hay un largo y famoso pasaje sobre una dramática carrera de carros protagonizada por héroes. Y quedó grabado durante siglos en las mentes de la gente por una sencilla razón.

Era una de las dos ilustraciones más perfectas de *mêtis* de toda la literatura griega.

El pasaje está escrito como una ilustración clásica de *mêtis*, con todas sus sutilezas, estados y formas. Incluso contiene un pequeño himno de elogio a *mêtis*: al factor misterioso e inefable que depende del estado mental para lograr lo que parecería imposible. *Mêtis* es, pues, lo que le permite al auriga, más allá de cualquier limitación aparente o desventaja, y contra todo pronóstico, adelantarse y vencer.

Existe una *mêtis* suprema capaz de superar a cualquiera gracias a la habilidad y a la lucidez absoluta que, con elegancia, hace el movimiento preciso en el momento preciso, siempre consciente de la totalidad, sin excluir nada. Pero también hay otro tipo de *mêtis*: por norma, mucho más espectacular y, en cuanto hábito, mucho más fácil de adoptar, pero también mucho más inmadura porque es ligera, superficial, embriagadora, y está atada a las apariencias que pretende controlar desesperadamente. Se concentra en un desafío inmediato, con lo que excluye todo lo demás, cree que vivir el momento es cuestión de entusiasmo, adrenalina y vertiginosa excitación ligada al instante.

Ésta es, en la historia de Homero, la *mêtis* que emplea el aparente vencedor para adelantar al carro de su competidor, dejándolo atrás a lo largo de un tramo del recorrido que pone a prueba sus nervios, forzándolo a hacerse a un lado para evitar lo que podría desembocar en un accidente fatal si los dos aurigas colisionaran mientras conducen sus caballos y carros a toda velocidad.

Pero quien ríe último ríe mejor.

El problema es que, como un niño impaciente, ingenuamente se imagina vencedor, pero acabará siendo víctima de su perspicacia; está atrapado en su propio truco y en el último momento se verá privado de la victoria y la gloria.

Por un instante cree que se ha puesto en cabeza. En realidad, no ha adelantado a nadie.

La diosa de Parménides consigue expresar con una sola palabra lo mismo para lo que yo he necesitado varios centenares. Al usar la extraña expresión *parelassêi* o «adelantar» para decirle que nadie será capaz de adelantarlo y vencerlo, está explicando a su manera, delicada y sutil, el propósito de todo el conocimiento sobre el universo que está a punto de ofrecerle.

El conocimiento que le va a proporcionar será un ejercicio supremo de *mêtis*, presentado por la fuente y el origen últimos de toda *mêtis*: una enseñanza para asegurar que jamás ninguna persona ilusoria con sus trucos ilusorios en este mundo ilusorio consiga sacarle ventaja o ser mejor que él.

En cierto momento debe de haber parecido fácil suponer que el objetivo de la enseñanza de la diosa era dejar a Parménides abandonado dichosamente en la cumbre de alguna montaña, solo, inmerso en la plenitud del ser. Pero esto nunca estuvo entre sus planes.

Hay un único factor que mantiene unidas la ilusión de la realidad y la realidad de la ilusión, que sabe cómo estar siempre presente y alerta, no sólo en el corazón de la quietud, sino también en medio del engaño: *mêtis*. Y ahora que Parménides ha recorrido el camino no existente a la realidad, se ve obligado a aceptar un segundo desafío.

Tiene que hacer una carrera ilusoria contra competidores ilusorios en un cosmos ilusorio. Y sin duda debe vencer.

Pero tampoco éste es el punto final que la diosa tiene en mente cuando comenta que nadie será capaz de adelantar a Parménides. Y ahora se explica por qué unas páginas atrás transcribí palabra por palabra lo que ella dijo: *hôs ou mê poté tis...*, «para que nadie...».

Hay un segundo pasaje, tan famoso como la escena de acción del final de la *Iliada*, que muestra a la perfección la

naturaleza de *mêtis*, con todas sus complejidades y sutilezas. Aparece en la *Odisea*, el otro gran poema de Homero, cuando Odiseo y sus hombres son atrapados en una cueva por el gran monstruo Polifemo.

Odiseo tiene que emplear toda su astucia e ingenio para encontrar el modo de salir de allí. Y lo consigue. Lo que hace de este pasaje una soberbia pieza de entretenimiento, humor e ironía encubierta es que Odiseo, en vez de decirle a Polifemo su nombre real, se da a sí mismo un nombre que suena parecido, con una pequeña modificación. Frente al monstruo, se presenta a sí mismo como *Outis*: «Nadie».

Las risas irrumpen cuando con engaños consigue dejarlo ciego en su propia cueva. El monstruo grita pidiendo ayuda hasta que el resto de los monstruos acuden para ver qué sucede. Con la atención que los monstruos se profesan entre sí, le preguntan si está bien y dicen: ¿seguro que no hay nadie, *mê tis*, que esté intentando robarte o matarte con el uso de la fuerza o el ingenio? Cuando Polifemo grita que Nadie, *Outis*, lo está matando, los monstruos entienden que no sucede nada grave y se vuelven a la cama a dormir.

Y aquí es donde empieza la verdadera broma: cuando Homero va tirando del hilo con un juego de palabras tras otro hasta sacar a la luz todas las ambigüedades de *Outis* a través de *ou tis* y *mê tis*, que en griego son otra forma de decir «nadie», hasta llegar a *mêtis*.

Cuando, tras estos hechos, Odiseo comenta entre risas el episodio, dice que gracias a *mêtis* consiguió dejar ciego al monstruo, porque le permitió convertirse en nadie: *ou tis*, *mê tis*. Para nuestros esquemas modernos, la sutileza de este juego de palabras de la *Odisea*, así como su verdadero alcance, es tan extraordinaria que a menudo ha sido subestimada por parte de los académicos, que no llegan a apre-

ciar lo importante que era la manifestación de *mêtis* en este tipo de juegos lingüísticos. Pero el hecho es que, a partir de la época de la *Odisea*, en las mentes de los griegos *mêtis* siempre se asoció a este episodio en concreto; a este célebre juego de palabras de *ou tis* y *mê tis*.

Verás que no se trata de una casualidad que, en el momento exacto en que la diosa apunta que nadie es capaz de superar a Parménides en *mêtis*, ella misma se está expresando con la ayuda de una doble negativa enfática: *ou mê poté tis*, nadie en absoluto, absolutamente nadie.

Aquí tenemos *ou tis* y *mê tis* colocados abiertamente juntos, en el contexto de una astuta referencia a *mêtis*, a la espera de ser reconocidos.

Y de este modo regresamos al delicioso mito acerca de los padres fundadores de la filosofía occidental intentando con todas sus fuerzas, luchando hasta el límite de sus capacidades, para escribir lisa y llanamente; apartándose de su camino para liberarse del lenguaje velado de la mitología por medio de una expresión lo más explícita y directa posible. Porque si hay algo que a Parménides no le preocupaba en absoluto, eso era el ser explícito.

De entre los académicos que conforman la historia moderna, ninguno se ha dado cuenta del sutil juego entre *ou tis* y *mê tis* y *mêtis*. Y si estás muy convencido de que no quieres darte cuenta, incluso ahora puedes negarte a verlo, y estará bien.

Lo que más llama la atención es la absoluta indiferencia de Parménides; su despreocupación absoluta. Lejos de ponerse nervioso por hacerse entender, mantiene una actitud relajada. Incluso se puede percibir cierta pereza. Sabía que poca gente podría captar lo que decía. También sabía muy bien que la mayoría de la gente nunca lo conseguiría y nunca querría conseguirlo.

Esta broma es más bien algo personal. La perspicacia, la ocultación e incluso el engaño a veces constituyen la parte más importante de la comunicación, y lo que uno dice de manera abierta es sólo la mínima parte de lo que se podría decir. Parménides hizo todo lo que sintió que era necesario, nada más.

Simplemente dejó detrás de estas líneas un casi invisible juego de palabras como su firma privada para aquellos que fueran capaces de leerlo.

En la famosa historia de Homero sobre Polifemo, hay un momento en que Odiseo hace un comentario muy significativo. Resume todo el episodio, capta su esencia, en unas pocas palabras.

Está sumido en una tragedia; todavía no ha escapado de la cueva. El monstruo se ha comido a algunos de sus amigos más cercanos y está resuelto, aun sin poder ver, a matarlos a todos. Pero el coraje y el sentido del humor de Odiseo son tan fuertes que, para repetir las palabras que pronunciará después al relatar la escena,

mi querido corazón se rió del gran engaño creado por mi nombre y la impecable *mêtis*.

Aquí tenemos otra muestra del vínculo inquebrantable, a veces invisible pero siempre intenso, entre *mêtis* y engaño. Y no es una coincidencia que esta expresión, «gran engaño», proceda de la misma palabra usada por la diosa en el poema de Parménides cuando anuncia «el engañoso orden de mis palabras».

Podrías pensar que, en su descripción del mundo en el que vivimos, el engaño simplemente está al orden del día. Si *mêtis* es lo que se necesita para explicar o entender o sobrevivir en un universo creado y fundamentado por *mêtis*, se puede decir lo mismo del engaño. En un sitio de engaños, el engaño es necesario. En un mundo gobernado por el engaño, no sólo cuenta decir la verdad. Igual de importante es ser capaz de obrar los mejores engaños.

Ahí tenemos la mención de Odiseo del papel que desempeña el «nombre», de suma importancia en este engaño. Esto, también, debería hacernos pensar en otra cosa.

Los comentaristas de Parménides han intentado, con encomiable seriedad, encontrar una justificación última para los nombres que usamos: darle al acto de nombrar un lugar legítimo en su enseñanza sobre la realidad, una verdadera validez. Pero Parménides deja tan claro como puede que la raíz de todos nuestros problemas, la causa fundamental de que estemos tan confundidos, es la auténtica obsesión que tenemos con nombrar, con separar las cosas unas de otras para después empezar a imaginar que nuestras distinciones intelectuales son reales.

Nuestro perpetuo nombrar es lo que nos engaña. En el momento fatal en que la diosa permite que los nombres mortales regresen a la absoluta quietud y unidad de la existencia, su engaño acaba de comenzar.

E incluso más importante que la mención de Odiseo de su *mêtis* o su famoso nombre es el otro factor al que se refiere: su efusiva carcajada. Pues Parménides también se ríe: de su ingenioso engaño con las palabras, de su sutil evocación de la carrera de carros de la *Iliada*, pero, sobre todo, de la *mêtis* que emplea con su *ou tis* y *mê tis* para demostrar y a su vez esconder su propia *mêtis*.

Y, sin embargo, si pensaras que Parménides sólo se está riendo de un pequeño e ingenioso juego de palabras, éste podría ser el mayor chiste de todos. Cuando la diosa le promete el conocimiento y la habilidad de *mêtis* para adelantar a cualquiera, está pensando en algo verdaderamente grande, en algo que va mucho más allá de su excelencia para los juegos verbales. Al fin y al cabo, no tendría sentido que se tomara la molestia de enseñarle algo sobre el engaño sólo para que él pudiera jugar con unas pocas palabras sin que nadie se diera cuenta.

De hecho, ella tiene en mente algo mucho más significativo, algo infinita e incomparablemente más serio.

De qué se trata, y qué es lo que ella realmente quiere decir cuando afirma que él será capaz de superar a cualquiera en *mêtis*, no es algo tan difícil de descubrir. Todo lo que tenemos que hacer es fijarnos en un único ejemplo de su enseñanza sobre el engaño en el que vivimos y seguirlo hasta el final.

Será sólo un ejemplo. Eso es todo. Pero bastará para hacerse una idea exacta de lo lejos que su *mêtis*, y la de Parménides, fue capaz de llegar.

Debería advertirte, sin embargo, que necesitarás seguir muy de cerca este viaje a través del engaño. Si te detienes a pensar, o te paras a mirar demasiado rato a tu alrededor, volverás a estar perdido: atrapado en la ilusión.

Pues, por más familiar que te resulte el paisaje, es absolutamente irreal.

Todos sabemos que la Tierra es redonda. Hemos visto las fotografías.

Siglos atrás, era objeto de debate y discusión. Ahora no albergamos la más mínima duda. La Tierra esférica es el símbolo y la realidad del nacimiento de la cultura global: el eje en torno al cual gira todo el mundo moderno.

Al juzgar la importancia fundamental que ha adquirido la realidad de la Tierra esférica, parecería natural suponer que el proceso de su descubrimiento no tuvo nada de misterioso o extraño. Pero las apariencias engañan. Nada es lo que parece. Lo más extraño de todo está relacionado con las cosas que tenemos delante de nuestras narices, a nuestros pies. Y el mayor misterio es cómo pudimos imaginar otra cosa.

El descubrimiento de la Tierra como esfera remite al famoso filósofo Platón. Y aquí las cosas dejan de ser tan simples. Sin duda, Platón supone un alto en el camino, pero no el final del trayecto.

Hace mucho tiempo, escribió un diálogo imaginario. Allí esboza la imagen de su maestro, Sócrates, hablando con los

discípulos que lo habían ido a visitar antes de que se ejecutara su condena a muerte.

Lo que Platón escribió no es sólo una obra de ficción. Es una obra de arte. Hacia el final, incluye un hermoso mito. Y en este mito verás que se dice que la Tierra es redonda.

Según la manera habitual que tenemos de medir el tiempo, Platón acabó de escribir este diálogo —conocido como el *Fedón*— a principios del siglo IV antes de Cristo. Es el texto íntegro más antiguo que conservamos, y en él se expone la idea de que la Tierra era una esfera. Platón señala que lo que tiene que decir sobre la forma y la naturaleza de la Tierra es muy distinto del relato griego habitual: sorprendentemente distinto. Pero también tiene la delicadeza de apuntar que la cuestión de si la Tierra es plana o redonda ya se había convertido en un tema serio de debate entre la gente cultivada de su época.

Y da un rodeo para explicar que las ideas que está presentando no son un invento de él ni de Sócrates. En realidad, las ha heredado de otros. Y podemos decir quiénes son.

Las ideas que aparecen en este mito al final del *Fedón* proceden del mismo lugar. Constituyen un conjunto de explicaciones extraordinario pero muy coherente: una fantástica serie de afirmaciones entrelazadas sobre la Tierra que habitamos, que Platón escuchó contar a gente que conoció y con la que se hospedó en su viaje a la Italia meridional, y que luego se llevó consigo cuando regresó a casa, a Atenas, y empezó a escribir la historia de la muerte de Sócrates.

Pero debemos ir aún más lejos. Existe otra evidencia. Y apunta a una época muy anterior a Sócrates, a Platón y a esos italianos, a menudo conocidos como pitagóricos, con los que tenía amistad.

Un viejo escritor —que se cuenta entre las fuentes más antiguas y fiables en lo relativo a estos asuntos— nos ofrece

el nombre del primer filósofo que afirmó que la Tierra es redonda. La persona que menciona era de Velia, en el sur de Italia, y era foceo: un descendiente directo de las gentes que se vieron obligadas a abandonar su hogar en Focea y dirigirse al oeste.

Su nombre era Parménides.

Si tenemos en cuenta que Parménides nació a finales del siglo VI antes de Cristo, debió de decir que la Tierra es redonda unos cien años antes de la escena que Platón describe, cuando para la gente de Atenas todavía era una idea difícil de aceptar o tomar en serio. Pero esto no es ningún problema.

Al contrario, habría sido poco realista esperar que todo el mundo se convenciera de entrada de la teoría de Parménides.

El hecho es que la generación posterior a Platón, en la época de Aristóteles, su sucesor, todavía discutía esta idea, dándole vueltas con elegancia. Siglos después, algunos filósofos griegos y romanos seguían burlándose de la idea por considerarla ridícula, a pesar de que por aquel entonces ya existían cifras exactas del diámetro de la Tierra que eran de lo más accesibles.

En cuanto a la época en que los gigantes del cristianismo temprano decidieron que dudar de que la Tierra fuese plana era una herejía terrible, se extiende en un futuro lejano.

El problema de aceptar que Parménides fue el primer filósofo que dijo lo que para nosotros es hoy una evidencia absoluta no tiene nada que ver con cuánto tiempo hace que vivió. Tiene que ver con lo que Parménides fue.

Se cuenta que, en su calidad de fundador de la lógica y padre del racionalismo, era un hombre que no tenía ningún interés en el mundo de los sentidos. Era un intelectual puro, al que la realidad tangible no le preocupaba lo más mínimo. Al menos eso es lo que se cuenta. Pero raya en el absurdo imaginar que un hombre que despreciaba el mundo a su alrededor por ser un engaño pudiera estar implicado de algún modo en el descubrimiento de que nuestra Tierra es una esfera.

Un conocido experto en los griegos lo expresó así hace un tiempo: es «una extraña anomalía de la historia que un descubrimiento tan importante lo haya hecho alguien para quien todo el mundo físico era un espectáculo irreal».

La situación parece complicada. La autoridad que respalda nuestra información de que Parménides fue el primer filósofo en decir que nuestra Tierra es una esfera es importante, demasiado para descartarla. Así que los historiadores han hecho lo que cualquiera tiende a hacer cuando se encuentra con «una extraña anomalía».

En vez de batallar para llegar al fondo del asunto y ver qué se esconde detrás, simplemente intentamos explicarlo.

En el caso de Parménides y la Tierra, parece que se tenía a mano una explicación bastante sencilla: Parménides sentía una devoción especial por los objetos esféricos. Le agradaban tanto las curvas que al describir la realidad llegó a decir que es circular, así que era lógico que dijera que la Tierra es una esfera.

En otras palabras, fue una pura casualidad por parte de Parménides: una suposición afortunada.

Así eran las cosas y así se mantuvieron durante años. Pero, incluso a primera vista, la explicación parece demasiado cómoda para ser verdad. Si nos tomamos la molestia de observar con más detalle, podremos empezar a entender qué es lo que falló.

Hay otra evidencia en relación con Parménides que ha logrado sobrevivir escondida entre los pliegues del pasado. Y también se refiere a la Tierra.

Se trata de un fragmento en el que se afirma que él fue la primera persona que dividió formalmente la Tierra en cinco zonas: una zona ecuatorial cálida, los dos extremos de frío intenso en los polos y dos regiones templadas en el centro. Y, por lo que nos ha llegado, prestó especial atención al tamaño y extensión de la zona del ecuador.

No es fácil aceptar que alguien de la época de Parménides ya tuviera una comprensión tan detallada de la forma y naturaleza de la Tierra. Por eso hubo un tiempo en que los historiadores usaron todas las estrategias posibles para desautorizarla y negar su precisión. Pero ninguna de esas estrategias funcionó: cuando los académicos empezaron a darse cuenta, la evidencia ya había cobrado fuerza. No tenemos ningún motivo para dudar de ello.

Y éste es el final del camino.

Establece el límite más lejano hasta al que se ha querido, o podido, ir. Los relatos sobre Parménides se han mante-

nido dispersos —muertos, secos—, como si instintivamente se temiera que al reunirlos pudiesen crear una realidad perturbadora. Es mejor mantener a distancia la «extraña anomalía de la historia», por si acaso da lugar a una extrañeza todavía mayor.

Pero sólo tomaría un minuto ver adónde apunta la evidencia sobre Parménides y la Tierra.

El retrato de la Tierra como esfera y su división en cinco zonas no son, ni mucho menos, ideas aisladas o inconexas. Al contrario, están muy relacionadas. El esquema de dos polos fríos, un ecuador cálido y dos regiones templadas en medio sólo tiene sentido si se piensa en términos de un globo, de ahí que la teoría de las zonas y la de la Tierra esférica se sigan mencionando juntas en textos posteriores sobre geografía u otras disciplinas.

Pero aún hay más respecto a este asunto.

No se trata únicamente de que ambas teorías se compenetren. Lo que subyace tras ellas es una y la misma cosa, y nos conduce mucho más allá del reino de las suposiciones afortunadas.

La división de la Tierra en zonas distintas se basa en la familiaridad con las condiciones del clima fuera del pequeño mundo del Mediterráneo. El conocimiento sobre las regiones al este o al oeste no habría servido de nada; de hecho, habría sido peor que inútil. Lo único que importa es el conocimiento sobre las regiones al sur y al norte.

En cuanto a que la Tierra sea redonda: siglos después de Parménides, la gente que empezó a aceptar que tenía esta forma ofreció todo tipo de razones. Algunos de sus argumentos eran teóricos. Otros se basaban en la observación.

Algunos de ellos —como argumentar a partir de la forma de la sombra que se ve durante los eclipses de la Luna, o de los barcos que aparecen y desaparecen en el horizonte— han

debido de contribuir a su manera a la conclusión de que la Tierra es completamente redonda. Y algunos de ellos son ese tipo de argumentos que se plantean *a posteriori* para confirmar un descubrimiento que ya se ha hecho.

Pero el más fundamental y decisivo, el argumento que sigue repitiéndose desde las primeras discusiones de la Edad Media y las que se produjeron más adelante, se basa en lo que sucede cuando se viaja hacia el sur y hacia el norte.

No se trata simplemente de viajar hacia el norte o el sur del Mediterráneo. Las distancias son demasiado cortas; y si lo hicieras, sólo podrías dar cuenta de algo significativo si antes supieras qué estás buscando exactamente.

Pero cuando viajas más lejos hacia el norte y hacia el sur, las estrellas que supuestamente se alzan y se ponen ya no son las mismas. Las estrellas que se siguen viendo, o no, cambian. El Sol se comporta de manera diferente, se eleva a alturas distintas. La duración del día varía.

Y, con el tiempo, si estás preparado para observar con la suficiente atención y la mente abierta, todos estos fenómenos conducen a una conclusión: la Tierra es una esfera.

Pero en toda la literatura que ha surgido alrededor de Parménides a lo largo del último siglo o más, no hay ni el más mínimo rastro de todo esto. Más bien todo lo que se dice hoy en día sobre él suena a puerta oxidada: hace mucho ruido, es como una barrera difícil de abrir o de franquear.

Pero tan pronto como cambiamos, las cosas empiezan a cambiar. Se vuelven reales, cobran vida.

Es del todo inútil sentarse y observar la evidencia si estamos a la orilla de un río. No nos conducirá a ninguna parte. Tenemos que lanzarnos al río y dejarnos llevar a donde sea que vaya.

En general, para los griegos las cosas eran bastante obvias. Nosotros tenemos nuestros propios límites, y ellos, los suyos; sin duda, siempre es más fácil ver los límites de los demás que los propios.

Heracles, su héroe más importante, había dejado muy claras las fronteras de lo posible. Las rocas a cada uno de los lados del estrecho de Gibraltar se conocían como las Columnas de Heracles: sus rocas fronterizas. Más allá, al oeste, todo estaba envuelto en misterio: no era un lugar al que fueran los humanos, que ni siquiera soñaban con intentar acercarse.

Más allá estaba el reino de la mítica Atlántida de Platón, con ríos plateados que brotaban de la tierra. Era otro mundo.

Las realidades físicas devinieron un vasto símbolo. El sueño de navegar más allá de Gibraltar, de sus columnas, se convirtió en la expresión de una vil arrogancia: de un orgullo sin límites. Según las palabras que un famoso poeta, uno de los bardos griegos más exquisitos, eligió para describir la situación:

Lo que hay más allá es inaccesible para los sabios y los necios.

No me encontraréis avanzando en esa dirección:
¡sería completamente estúpido!

A los foceos todo esto no les importaba lo más mínimo.

Eran casi como una raza aparte entre el resto de los griegos, en especial a partir del momento en que empezaron a dirigirse al oeste desde su hogar originario en las costas de lo que hoy es Turquía. Por supuesto, tenían sus contactos, sus alianzas. Pero los griegos y los romanos nunca supieron muy bien cómo relacionarse con ellos y acabaron considerándolos absurdamente valientes y grotescamente afeminados, extremadamente rectos e inevitablemente decadentes.

En medio de sus actividades e intercambios, consiguieron mantenerse extrañamente aislados, elusivos, reservados. Cuando se asentaban, siempre construían las ciudades de la misma forma: en los lugares más desapacibles y austeros, en cualquier sitio que se dedicara sobre todo al mar. Y cuando —hacia el año 600, una generación antes de los inicios de Velia— navegaron hacia el oeste desde Focea para fundar una ciudad llamada Massalia, en la costa de Francia, hay una cosa que queda clara. La fundaron como escala para viajar más lejos.

Ser foceo significaba diversas cosas. De hecho, incluso el nombre, Focea, tenía importancia por sí mismo.

Significaba Ciudad de Focas. Los foceos eran muy conscientes de ello y tenían a la foca por símbolo, lo que no podría haber sido más apropiado.

Las focas, para los griegos que vivían alrededor del Mediterráneo hace miles de años, eran el anfibio ideal: vivían

entre dos mundos, eran capaces de sobrevivir en la tierra y a la vez en el mar. Y aunque estaban muy cómodas en las zonas duras y rocosas donde el mar se encuentra con la tierra, pasaban la mayor parte del tiempo en el agua, en las profundidades a las que pertenecían.

Siendo lo que eran, los foccos dieron un sentido de unión a lo que había estado largamente separado; de fusión a los elementos del agua, la tierra y el aire, devolviéndolos a su fuente común; de pertenencia a los poderes primordiales que datan de un momento de la creación mucho más antiguo que el comienzo de nuestro cuidadosamente ordenado cosmos. Para los griegos, gozaban de la mayor de las afinidades con los márgenes y los límites, con las fronteras más externas y los confines últimos de la naturaleza, con las raíces de la existencia, cuando se adentraban en el más allá conocido como Tártaro.

Tan cercanos y lejanos, tan ajenos y a la vez, en cierto modo, familiares, eran un enigma viviente. Por momentos casi humanos en su conducta y apariencia, llegaban a parecer amenazantes por su forma de menospreciar todas las distinciones comunes entre lo humano y lo inhumano.

Se creía que eran seres mágicos con poderes misteriosos, en concreto con el poder que guarda la llave del océano, que abre y cierra los mares, que muestra el camino pero luego lo cubre tan rápido que hace que te preguntes si no habrá sido todo un sueño. Entre sus poderes mágicos se incluía el de mutar, el de la transformación. En ningún momento podías acabar de estar seguro de con quién, o con qué, estabas tratando.

No es de extrañar, por tanto, que se los considerara el arquetipo del individuo escurridizo: la encarnación de la evasión y el ingenio, del disfraz y el engaño. Tampoco debería extrañarnos que, a los ojos de los griegos, representaran la

encarnación perfecta de *mêtis* —siempre transformándose, escurriéndose y deslizándose a las profundidades marinas—, o que los propios focesos fueran famosos por su historial como embaucadores inigualables, como impostores supremos.

No sabemos con exactitud cuándo comenzaron sus viajes. Pero los foceos ya salían al Atlántico en el siglo VII antes de Cristo.

Y es durante el siguiente siglo, el VI antes de Cristo, cuando empiezan a dibujarse entre la niebla los primeros detalles identificables. En una época en la que Parménides no debía de ser más que un muchacho, un foceo llamado Eutímenes partió de Massalia, atravesó el estrecho de Gibraltar y giró a la izquierda. Navegó hacia el sur, pasó por lo que hoy se conoce como Sáhara y siguió descendiendo por la costa en dirección al África ecuatorial.

Llegó cuando menos a Senegal, y haber llegado tan lejos ya era extraordinario. Los foceos contaban con una gran sabiduría práctica, ingenio y experiencia. Pero, aun así, los riesgos de un viaje como éste eran enormes. Como dejó plasmado un juicioso escritor, su comportamiento, según cualquier pauta razonable de comportamiento, no era valiente. Era disparatado.

Y tan impactante como la distancia que Eutímenes recorrió son las escrupulosas observaciones que compartió a

su regreso. En la boca de un río especialmente extenso, observó que el océano pierde la sal cuando las aguas del río se mezclan con las del mar. Y dejó testimonio de los animales que vio en el río, como cocodrilos e hipopótamos.

Este pequeño conjunto de observaciones es todo lo que ha sobrevivido de las notas de su viaje. Hasta dónde llegó en su viaje al sur es algo que también desconocemos.

Hemos sabido que en el mismo período hubo otros viajes, no sólo al sur, sino también en la dirección opuesta.

Los maltrechos restos recuperados de los antiguos relatos de los foceos del siglo VI antes de Cristo describen viajes hasta la costa de España. Se menciona Bretaña, en el extremo norte de Francia. Y aquí, precisamente en el lugar al que la mayoría de los académicos ni siquiera quiere mirar, encontramos las referencias más antiguas a Albión o Inglaterra, y a Hierne, la sagrada isla de Irlanda.

Pero esto, en sí mismo, no era nada. También sabemos de la existencia de un foceo llamado Piteas que fue el mayor explorador griego, algo en lo que todo el mundo está de acuerdo.

Partió desde Massalia hacia el Atlántico y se dirigió al norte, muy hacia el norte. Dejó atrás Britania e Irlanda. Fue más allá de Escocia. Y siguió adelante hasta que llegó a lo que denominó el «mar sólido». La gente se ha llevado las manos a la cabeza en un gesto de desesperación; le ha parecido imposible aceptar que hubiera llegado tan lejos; ha hecho cuanto ha podido para intentar difuminar la obvia importancia de sus palabras. Pero sus implicaciones están muy claras.

Piteas se dirigió al norte hasta llegar al Círculo Polar Ártico. Pero aún más sorprendente que la gran distancia que logró recorrer es todo lo que hizo durante el viaje. Igual de sorprendente es que nadie se haya dado cuenta, ni siquiera

haya sospechado, que el relato que presenta de su viaje se esconde detrás del intrincado mito que Platón pone en boca de Sócrates al final del *Fedón*.

En otras palabras, la principal fuente del texto completo más antiguo que describe la Tierra como una esfera es la antigua literatura –tan maltratada, fragmentada y olvidada– de los foceos.

En ocasiones te puedes cruzar con la romántica idea de que los griegos eran amantes del mar. En realidad, hasta el Mediterráneo les infundía terror.

Incluso los viajes cortos eran un calvario: no se apartaban de la línea de la costa. Para ellos, el mar abierto, cualquier mar, era una manifestación del caos. No había letreros ni postes. El agua no indicaba el camino ni dejaba rastro; siempre en movimiento, cambiante, nunca la misma.

En su viaje por el Atlántico norte, Piteas era como un observatorio viviente. En un mundo de caos absoluto —un mundo en el que la vida humana, para los primeros griegos, era físicamente inconcebible, mitológicamente imposible—, empleó instrumentos especiales para observar, señalar y medir. Midió el cielo: midió los movimientos de las estrellas, del Sol y la Luna. Midió la Tierra, midió el agua.

En el Mediterráneo apenas hay mareas. Mientras que la mayoría de los griegos ni siquiera habrían sido capaces de reconocer una si la hubieran visto, Piteas las registraba con precisión en las aguas del Atlántico; lo anotaba todo,

incluso la altura a la que llegaban, que puede superar los treinta metros alrededor de las islas del norte de Escocia. Pero hizo mucho más que medir mareas.

También entendió que están relacionadas con la Luna y sus fases.

Midió las distancias que recorrió por tierra, calculó el tamaño de Britania. Y fuera a donde fuese, medía meticulosamente la altura máxima del Sol y la duración de los días bien al norte, en las regiones del sol de medianoche.

Por más lejos que viajara desde cualquier lugar que hubiese deseado llamar hogar —mientras veía como todo lo que le era familiar se desmoronaba a su alrededor, mientras aprendía a entender y a pronunciar palabras extrañas de las gentes nativas—, nunca olvidó la contundente funcionalidad de medir y medir.

Siglos después, los mejores astrónomos del mundo antiguo se cruzaron con las notas de sus mediciones. Las descubrieron bien guardadas en la famosa biblioteca de Alejandría, y fueron conscientes de que habían encontrado un tesoro. Las observaciones conservadas eran tan detalladas que les sirvieron para calcular con exactitud, sin ningún error, las líneas de latitud. Y las usaron para dibujar un mapa del mundo.

Se trata de los astrónomos que, hace miles de años, se las arreglaron para medir el diámetro de la Tierra con extraordinaria precisión. Antes de ellos, la gente hacía suposiciones ampliamente erróneas. Después de ellos, la gente seguía insistiendo en hacer suposiciones igualmente erróneas. Pero las cosas a menudo son así.

Como habrás podido adivinar, Piteas realizó sus mediciones en su viaje al norte y de regreso a casa para demostrar con todo detalle que la Tierra que habitamos es una esfera.

No tiene ningún sentido exagerar lo obvio. Así que tan sólo diré unas pocas palabras.

Cómo pudo ocurrir que Parménides, junto con lo que escribió sobre la Tierra, llegara a ser separado de los valientes exploradores foccos: he aquí un gran misterio.

Se sabe desde hace largo tiempo que sus viajes fueron cruciales para dar forma a las primeras teorías sobre las zonas de la Tierra. Aquí —entre la gente que exploraba con meticulosidad las regiones al sur del ecuador y que afirmaba de primera mano que la Tierra es una esfera, mientras que otros griegos, durante los siglos siguientes, continuaron sin saber muy bien qué pensar— cobra todo el sentido lo que Parménides dijo sobre la forma y la naturaleza de la Tierra. Es su contexto, aquí es donde se siente en casa.

Y luego, claro, hay otra cuestión. Parménides mismo era focco.

Podríamos hablar con justicia del carácter esquivo de los foccos, que podría hacerlos parecer más distantes que otros griegos. Pero lo que tal vez resulte un poco más difícil

de apreciar es que esta cualidad de mantenerse a distancia, como todo, también tiene su reverso.

Incluso de acuerdo con los parámetros antiguos, los vínculos que unían a los focéos entre sí eran sorprendentemente estrechos. Entre una colonia y otra, siglo tras siglo, se mantuvo una cohesión extraordinaria. Los lazos que conectaban los asentamientos occidentales con su ciudad fundadora, Focea, o con lo que quedaba de ella después de que cayera en manos de los persas, también se mantuvieron inquebrantables.

Y la mayor conexión era la que había entre dos lugares en particular.

Uno de ellos era la ciudad natal de Parménides, Velia. El otro, la colonia hermana de Velia, Massalia, o Marsella: la ciudad de Eutímenes y Piteas.

Incluso a un nivel doctrinal, relativo a la pura teoría y a las puras ideas, debería quedar clara la relación entre Parménides y los exploradores focéos. Aunque éste es un vínculo menor. Su relación con ellos se basa en mucho más que en la similitud de sus intereses o preocupaciones. Se funda en las realidades de un único mundo, de una cultura compartida: de su hogar y el de ellos.

Hace un tiempo, uno de los pocos especialistas en cultura focéa señaló que era muy curioso que nuestras concepciones modernas sobre Parménides en cuanto filósofo místico no encajaran con todo lo que sabemos de los focéos. Apuntó que los focéos eran profundamente prácticos: astutos, ingeniosos, experimentados, con los pies en la tierra, gente de mundo, y tan pícaros como el Odiseo de Homero.

Pero esta discrepancia es sólo una creación nuestra. No existe tal discrepancia entre los focéos y Parménides, sino sólo entre ellos y la imagen absolutamente distorsionada

que hemos erigido de él como un pensador abstracto ajeno al mundo que lo rodeaba.

Malinterpretar su enseñanza sobre la realidad como una negación de la experiencia e ignorar todo el rastro de pistas que se esconde tras su poema: ésta no es manera de hacer justicia a alguien que de un modo tan consciente influyó en la formación de la cultura entre cuyas ruinas hoy vivimos. Se ha descrito a los foceos como gente que, con toda la razón, se consideraba a sí misma exiliada después de haber marchado hacia el oeste.

No tiene ningún sentido exiliar a Parménides incluso de su exilio.

Sin duda, los foccos eran gente de mundo; de un mundo que la mayoría de la gente ni siquiera puede imaginar. Como las focas, se sentían en casa en un mundo mucho más extenso, más allá de las regiones conocidas por otros griegos.

Y, por supuesto, creaban problemas a todos aquellos que pretendían mantener a buen recaudo el poco conocimiento que creían poseer.

Por eso, aparte de unos pocos y breves comentarios acerca del río al que había llegado, que rápidamente fueron tergiversados, todo registro de Eutímenes fue borrado y acabó perdiéndose. Pero el silencio no fue lo más grave.

Se burlaban de él por contar cuentos, por ser un inventor de historias. Durante setecientos años lo repudiaron por embustero y tramposo: un embaucador que intentaba en vano contaminar el corpus del conocimiento griego con engaños baratos. Sus ridículas historias sobre hipopótamos y sobre las frías aguas del océano se tomaron por fantasías, por absurdas ficciones que sólo servían como canción de cuna para dormir a los niños.

En cuanto a Piteas y sus viajes al norte, es difícil saber por dónde empezar. Pero también empezaremos por Dicearco.

Fue uno de los pensadores más abiertos de la escuela de Aristóteles y también, por lo que sabemos, el primer escritor que consideró los descubrimientos de Piteas desde un punto de vista científico. Y lo único que nos ha llegado es una afirmación. «Ni siquiera Dicearco le creía.»

Claro, dirás, eran astrónomos. Por lo menos reconocían el oro puro que les había dejado Piteas, basado en hechos astronómicos. Pero las cosas se iban a complicar incluso para ellos.

El más influyente de estos astrónomos era conocido como Eratóstenes. En su época dirigía la biblioteca de Alejandría, y Piteas no calmó su ansiedad. Enfrentado a las evidencias, según nos cuenta un escritor posterior, Eratóstenes se sintió «totalmente perdido».

Astronómicamente, aquellas observaciones y medidas tenían todo el sentido. Incluso eran demasiado buenas para ser ciertas. Pero eran increíbles, tanto en lo relativo al medio por el que Piteas declaraba haber obtenido su información como a las circunstancias y detalles del viaje. Eratóstenes quería creerle con todas sus fuerzas, pero desconocía que podía hacerlo con absoluta confianza: sabía que debía creerle, pero no contaba con los conocimientos suficientes para fijar un límite. Todo se parecía demasiado a un cuento de hadas.

La expresión «totalmente perdido», usada para describir el dilema de Eratóstenes, es muy significativa. Porque vuelve a introducir un tema al que, como la canción de los pájaros que enhebra su música a través de nuestros días, nos veremos obligados a regresar.

La expresión se construye alrededor de la misma palabra empleada para describir el estado en que Sócrates dejaba a

la gente con la que hablaba: *aporía*, es decir, «ausencia de camino». *Aporía*, del mismo modo que *amêchania*, es un estado de profunda desesperación. Describe la pesadilla de hallarse en una situación imposible, en la que ningún camino conduce hasta el lugar en el que te encuentras ni ningún camino parte de él. De pronto estás perdido, atrapado. No hay plan o truco que pueda ayudarte. No hay manera de salir del atolladero.

Es como intentar cruzar un espacio imposible de atravesar, imposible de franquear. Por más que lo intentes, por más lejos que viajes, en este estado nunca eres capaz de ir de un sitio a otro. A lo mejor crees que has llegado a algún lugar; las apariencias pueden convencerte de que así es. Pero no estás yendo a ninguna parte.

Para los griegos, esta palabra —del mismo modo que *amêchania*— apuntaba a la esencia de la confusión, al caos de la autocontradicción en la que uno ya no sabe qué dirección tomar. Se empleaba para describir la parálisis de la indecisión, de imaginar que puedes pensar las cosas pese a no ser capaz de hacerlo, de tener todas las preguntas pero ninguna respuesta, de tener todas las respuestas pero no entender cómo aplicarlas.

En otras palabras, expresa todo aquello en lo que preferirías no pensar. Por supuesto, según nuestras mentes conscientes, se trata de una flaqueza que ya no nos afecta. Sería difícil que alguien como Sócrates pudiera inquietar a personas como nosotros. Pero la realidad es bastante distinta.

Esta palabra, *aporía*, aplicada a Eratóstenes en relación con las preocupaciones de Piteas, cobra una intensidad especial, una coherencia particular. No en vano una de las imágenes más comunes que esta palabra evocaba en las mentes de los griegos era la vívida escena de los marineros incapaces

de encontrar su rumbo: el caos de los marineros perdidos sin esperanza en el océano, «en los mares».

En resumen, Piteas se las arregló para encontrar el camino que partía hacia su objetivo y que le devolvió a casa. Eratóstenes, no. Porque creyó que podía hacer algo que nadie puede hacer con un foceo y salirse con la suya. Trató de dividir, de distinguir el hecho de la ficción. Quería lo que tenía Piteas, pero no quería todo lo que éste tenía para ofrecerle. Y *aporía* es lo que sucede cuando te apropias de lo que ha dicho un foceo e intentas traducirlo a unos términos que te convengan.

Los problemas fueron más allá de Eratóstenes. En la época de Cristo, el más famoso de los geógrafos antiguos, Estrabón, dictó su veredicto acerca de los fantásticos relatos de Piteas sobre misteriosos lugares habitados. Y esto es lo que dijo: increíbles, pura impostura y charlatanería, mentiras, engaños, una sarta de embustes, una verdadera estafa, un fraude en toda regla, una absoluta payasada, una vuelta de tuerca a los mitos. Piteas condujo a muchos al desastre. Se lo había inventado todo.

Huelga decir que ningún griego inteligente iba a hacer el más mínimo esfuerzo para comprobar de primera mano cómo eran verdaderamente las cosas en el lejano norte.

Los foceos siempre iban por delante, más allá del horizonte, dejando a todo el mundo atrás. Y quizá ahora sea más fácil de apreciar la extraordinaria situación en la que se vio envuelto Parménides cuando intentó formular las teorías sobre nuestro cosmos que aparecen al final de su poema.

Al describir la forma esférica de la Tierra y sus zonas, la diosa de Parménides estaba cumpliendo al pie de la letra su promesa de que él sacaría ventaja a todos en su conocimiento del mundo. La afirmación de la diosa no con-

tiene ninguna exageración poética: no es retórica vacía, no es ningún engaño. Guardado en la última parte de su poema, donde poca gente se atrevería a tomárselo en serio, se encuentra el conocimiento adelantado con creces a su tiempo.

Podríamos detenernos aquí, dar el asunto por zanjado, felicitarnos por haber llegado tan lejos. Pero no habríamos entendido nada.

El que Parménides estuviera tan adelantado a su época en relación con su conocimiento del mundo ya es bastante destacable. Pero esto, en sí mismo, es lo menos importante. Porque a la vez que nos presenta su conocimiento nos está diciendo algo más: que el conocimiento es por entero un engaño.

No supone ninguna diferencia que nos quedemos con lo que está diciendo durante un instante o el resto de nuestras vidas. La única cosa importante es si somos capaces de entender sus consecuencias.

La cuestión no reside en cuánto más podemos sacar de lo que ya tenemos, ni en cuánto podemos recibir de aquello que queremos. La cuestión es que podemos hacer realidad nuestros sueños, hacer los mayores descubrimientos, conseguir todo lo que siempre hemos querido y mucho más, llegar hasta los abismos de lo desconocido y más allá..., pero

todo esto es sólo una apariencia, es irreal. Puedes hacer todo lo humanamente posible y seguirá siendo nada.

Debemos tener claro que esto no es charlatanería de paretos ni excéntrico misticismo. Parménides era hombre de saber. Estuvo a la vanguardia del conocimiento de su época, fue su punta de lanza; llegó muy lejos. Y dijo que todo era un engaño.

No estamos muy acostumbrados a tener la información más novedosa en la palma de la mano y describirla tal cual.

Pero, de nuevo, debemos recordar que no estamos tratando con una persona normal y corriente, sino con un magnífico experto en *mêtis*. Y, por regla general, esta gente no va sólo un paso por delante del resto, sino dos. No se trata de que aventajen a todos los demás en conocimiento, ya que ni siquiera lo consideran algo importante. Pues tienen sus propias ideas sobre qué es importante y qué no.

Y en cuanto a nosotros: hemos quedado tan atrapados en las maravillas del pensamiento, en todos los sueños de la ciencia, en los milagros del progreso aparente, que hemos perdido de vista el papel que Parménides y otros como él desempeñaron en la siembra de toda esta cultura de la que sólo somos unas pequeñas manchas.

Existió gente que, de manera deliberada, consciente, sentó las bases de nuestras vidas tal y como las vivimos, y de la existencia tal y como la conocemos; que dio forma a nuestro mundo, estructuró nuestros modos de pensar y actuar a un nivel mucho más profundo del que podemos ser conscientes.

Y cuando ansiosamente intentamos categorizar los logros de Parménides, como si se tratara de «una extraña anomalía» de la historia, porque fue capaz de ir más allá que el resto pero al mismo tiempo consideraba que este conocimiento superior era una ilusión, sólo estamos ante una señal

de la extrañeza con la que nos relacionamos con nuestras propias raíces. Porque, a pesar de todo lo que creemos saber, hemos olvidado lo único que necesitábamos recordar.

Hoy podemos pensar en Parménides o en otros semejantes a él como si se tratara de extraños intelectuales primitivos; como fascinantes infantes en el gran despliegue de las ideas occidentales, meros niños en el esquema evolutivo.

Pero ellos no son los niños.

Hace dos mil años, la ciencia tal como la conocemos fue entregada a Occidente acompañada de una etiqueta que advertía: úsala, pero no te dejes engañar por ella. Y, por supuesto, como niños impacientes que somos, arrancamos la etiqueta e ignoramos la advertencia.

Hoy seguimos jugando con nuestro conocimiento imaginario y no nos damos cuenta de que se trata de un engaño; creemos honestamente que es un gran logro tener la capacidad de diferenciar lo verdadero de lo falso con tanta precisión, pero no somos conscientes, salvo en nuestros momentos más íntimos de indefensión, de que incluso nuestras verdades son falsas.

Estamos orgullosos de poder distinguir los hechos de la ficción, la ciencia del mito, pero no entendemos que nuestra propia ciencia es lo mismo que siempre ha sido: una frágil mitología del momento.

Y de este modo regresamos al hecho de que en el *Fedón* de Platón —el primer texto íntegro en el que se dice que la Tierra es una esfera— la idea de una Tierra esférica se nos presenta lisa y llanamente como un mito. Y esto no es una coincidencia. No es el resultado de una curiosa casualidad, de una extraña anomalía de la historia o la naturaleza. Se debe a que los amigos de Platón lo tenían bien enseñado.

No es casualidad que la diosa de Parménides comience su explicación hablando de la realidad última en toda su plenitud y, sólo entonces, continúe abordando el engaño. Los asuntos prioritarios deben atenderse en primer lugar.

Podría dar la impresión de que su secuencia es contraintuitiva, ilógica y decepcionante, pero es justo al revés. Sin embargo, es bastante normal, cuando uno se ha acostumbrado a verlo todo del revés, que cualquier cosa que se presenta en el orden correcto parezca estar mal. Y en lo que a la secuencia de la diosa se refiere, tiene una explicación muy concreta.

Mientras no tengamos una experiencia directa de la realidad, estaremos, según ella, totalmente indefensos. No hay nada que podamos entender: ni siquiera podemos empezar a orientarnos. Sin la consciencia previa de que todo es uno, pleno, inmóvil, toda nuestra ciencia y todo nuestro conocimiento no van a ninguna parte.

Estamos convencidos, como personas dedicadas a la filosofía, la ciencia o la mística, de que podemos partir de la

confusión en la que estamos inmersos y, gradualmente, con paso seguro, avanzar en el camino de la verdad. Pero no hay estadios ni etapas para llegar a la realidad.

La situación es muy simple. Estamos atrapados en la ilusión o no lo estamos. Y no hay manera de que nos zafemos del engaño, en absoluto: tan sólo la ilusión de que hay una manera.

Sin duda, hay métodos de los que la realidad se vale para abrirse camino en nuestro engaño y empezar a sacarnos de él. Pero éste es otro asunto. La cuestión es que no existe un método rápido o gradual para que aquellos que están atrapados en el engaño puedan escapar de él: sólo existen engaños rápidos o graduales.

A los filósofos les suele preocupar mucho la parte engañosa de la enseñanza del poema de Parménides, porque quieren saber en qué sentido en concreto podría ser engañosa. Sienten la necesidad de clasificar lo que Parménides afirma sobre su engaño, cuantificarlo, categorizarlo, otorgarle un estatus específico. Lo mismo ocurre con nuestras vidas. En ocasiones estamos dispuestos a admitir que tienen algo de ilusorio, que carecen de algo esencial. Pero luego sentimos la necesidad de justificarlas una y otra vez. Suponemos que debe haber una salida para escapar: creemos que hay grados de engaño, una especie de jerarquía.

Pero no hay grados relativos. Sólo hay engaño.

Puede resultar tentador pensar que, de alguna manera, nuestro engaño contemporáneo es aceptable porque es más verdadero que otros posibles engaños; que las cosas están mejor que antes. Sin embargo, todo esto es un engaño. Tenemos la ilusión de estar acercándonos a la realidad. Pero no existe proximidad o lejanía en relación con la realidad, porque no existe nada separado de ella. Sólo la ilusión de que existe.

Cuanto más cerca de la realidad creemos estar, más engañados estamos. Un buen engaño no es mejor que otro: simplemente es un buen engaño. Y el mayor engaño de todos es el que consigue hacerse transparente a sí mismo, una sutil telaraña que nos muestra que es sólo un engaño.

De hecho, cada vez que damos un paso creyendo que nos alejamos del engaño, más nos adentramos en él. No habrá la menor esperanza, la más remota posibilidad, de entender el engaño mientras estemos atrapados en él; y ésta es, precisamente, la razón por la que la diosa presenta en primer lugar su enseñanza sobre la realidad.

La comprensión del engaño llega después de la comprensión de la realidad, no antes. El conocimiento de muchas cosas, de cualquier cosa, proviene del conocimiento anterior de una única cosa: no al revés. Mientras no experimentemos la realidad en toda su quietud, seguiremos estando perdidos.

Así pues, en primer lugar debemos dirigirnos a la realidad. Ésta es la única ciencia. De lo contrario, permaneceremos perdidos en el infinito e ilusorio conocimiento de un mito infinito que sigue dando vueltas y extendiéndose y retrayéndose para acomodarse a nuestras infinitas expectativas.

Por eso mismo es tan extraordinario que Parménides presentara este sistema hace dos mil años, en los albores de nuestra civilización. Porque nos presenta la plenitud en primer lugar: no después, ni al final, ni en algún momento futuro.

La plenitud, la perfección, ocupa el primer lugar. Y así es como deben ser las cosas, porque si el final no estuviera contenido en el principio, jamás podríamos alcanzarlo.

Pero la necesidad de tomar la realidad, en toda su plenitud, como punto de partida plantea un problema. Y es que no podemos acceder a ella. La única cosa que necesita-

mos está absolutamente fuera de nuestro alcance porque si comenzamos por el engaño nunca llegaremos a la realidad.

Estamos indefensos desde cualquier punto de vista.

Nunca podremos llegar a la verdad por nosotros mismos. Eso ya estaba claro. Como Parménides, necesitamos que nos lleven hasta ella; todo cuanto podemos hacer es esperar. Y sólo cuando finalmente nos conducen a ella podemos empezar a entender por qué nos habría resultado imposible abrirnos camino para escapar de la ilusión en dirección a la verdad, para escapar del engaño y alcanzar la realidad.

De hecho, no existe diferencia entre ambos; no se puede pasar de uno a la otra o dejar uno atrás porque son una y la misma cosa, forman una unidad integral. El engaño no existe al margen de la realidad, y la realidad no existe al margen del engaño. El engaño es lo que es real.

Por eso Parménides tiene la necesidad de mencionar todo lo que incluye al final de su poema. Y por eso se ocupó más de sus ilusiones que nosotros de nuestra llamada realidad. Porque nosotros siempre estamos dividiendo nuestras realidades imaginadas: separándolas entre deseables e indeseables, fragmentándolas entre verdaderas y falsas, entre aceptables e inaceptables. Pero Parménides sabía que la única manera de abrazar la realidad en toda su perfecta quietud y plenitud pasaba por abrazar la ilusión.

Y aquí está el último sinsentido, tan absurdo porque resulta ser cierto. La entrega total al engaño es lo que nos proporciona la experiencia de la realidad, pero si intentamos eludirlo, escapar de él, acabaremos engañados.

Desestimar la ilusión por ser una ilusión es en sí una ilusión. Porque, en último término, es todo cuanto tenemos. Y cualquier ilusión de una realidad superior también es sólo una parte de la ilusión.

Así pues, debemos sumergirnos en la ilusión. De hecho, es muy importante que lo hagamos de la mejor manera posible. Porque cuando vivimos la ilusión en su grado máximo, cuando llegamos a su límite más lejano, no somos más que la realidad cumpliendo su propio deseo. A pesar de las apariencias, de todas nuestras limitaciones aparentes, no somos sino la realidad completándose a sí misma.

[illegible]

Cinco

Los engañados están atados a cadenas
que les dan placer, porque dicen
que todo es absolutamente real. Pero no
cabe duda de que todo debe ser entendido
como si fuera un conjuro mágico.

SARAH

Antaño los foccos con sus viajes fueron una piedra en el zapato de la gente.

Hoy en día ya no son un problema. Gracias a la guía del progreso, todo esto forma parte del pasado. Huelga decir que los historiadores todavía encuentran algún placer en discrepar sobre algunos detalles. Se sentirían perdidos si no tuvieran algo sobre lo que discutir. Pero las cuestiones fundamentales han quedado bien asentadas: lo que los antiguos hicieron mal, nosotros lo hacemos bien.

El proceso real de rehabilitación comenzó durante el siglo XVI, a la zaga de los nuevos grandes exploradores, como Colón. Al verse confrontados con tanta información fresca, los hombres del saber pensaron que era mejor tragarse su orgullo y admitir que Piteas en concreto había dicho la verdad.

En otras palabras, fueron necesarios más de dos mil años para llegar a la conclusión de que Piteas no era un embaucador.

Desde entonces, se han hecho multitud de modificaciones y restituciones. Se ha restituido la reputación sin tacha

de Piteas, se ha renegociado su lugar en la historia, se lo ha compensado voluntariamente por el abuso y también por el silencio. Diversos países siguen compitiendo por convertirlo en un héroe nacional y cultural.

Pero en medio de tanta excitación y frenesí, de todos los beneplácitos y felicitaciones llegadas con retraso, ha pasado inadvertido que la esencia se ha esfumado. En lugar de aferrarnos a la realidad, nos hemos quedado pegados a un *souvenir* tallado con torpeza.

En la Antigüedad, la mayoría de la gente coincidía en rechazar abiertamente a los focéos. Y, sin embargo, ahora que los indios de América del Norte ya son bien conocidos, la aceptación tiende a ocultar el más amargo de los finales.

Era de esperar que en el momento en que sus logros comenzaran a ser reconocidos surgiría el deseo de establecer fronteras fijas e imponer los términos más claros para entender lo que hicieron. Esto es precisamente lo que pasó. Se llegó a una especie de consenso tácito que establecía que Piteas sólo pudo haber tenido dos razones para viajar: por negocios o por puro interés científico. Todavía se sigue discutiendo de qué índole era su principal motivación, si científica o comercial; pero nadie se detiene demasiado a preguntarse si la batalla se está librando en el lugar correcto, o si hay algo sobre lo que de verdad valdría la pena discutir.

Olvidamos con excesiva facilidad que en aquella época no existía nada parecido a nuestra noción de ciencia. En aquel entonces, lo que nosotros llamamos ciencia y lo que creemos que es la religión apenas se distinguían y no se habían separado para tomar su propio camino. Todavía convivían en una comunión que nos desconcierta, que confunde nuestro buen juicio.

Cuando Piteas emprendió su viaje hacia el «mar sólido», siguió las conocidas rutas celtas hacia las explotaciones mi-

neras en el punto más meridional de Inglaterra. Pero éste no era, como suele pensar la gente, su objetivo. Después de llegar allí, siguió avanzando. Tenía la vista puesta en otras cosas.

Ascendió a lo largo de Britania, y sabemos que recorrió a pie distancias vastísimas. Éste es un detalle que los historiadores actuales siguen considerando muy curioso e intentan dejar de lado; prefieren preguntarse cuánto tardaron los conciudadanos de Piteas en condecorarlo con un buen barco, o quizá con toda una flota, por una aventura tan provechosa.

Pero incluso este pequeño detalle resulta significativo.

Toda la historia de los focéos está íntimamente relacionada con los héroes: héroes como Heracles o como aquellos que eran capaces de imitar su ejemplo y sus míticos logros a lo largo de sus vidas, héroes en el sentido original de seres que consiguen superar los límites de lo posible y vinculan lo humano con lo divino. Resulta que el propio Parménides fue considerado un héroe en Velia después de morir. También su maestro, quien lo había introducido en la quietud.

Y los viajes de los focéos, a su vez, estaban estrechamente relacionados con los héroes: en particular, con Heracles. Éste no era sólo el mayor de los héroes griegos. También era el arquetipo de colonizador y explorador, el modelo para aquellos que vendrían después de él. Se decía que el mayor de sus logros, desde un punto de vista humano, fueron sus viajes de descubrimiento. No sólo era famoso por los límites que estableció en Gibraltar para indicar el límite de la navegación segura, sino también por haber hecho accesible toda la zona del Mediterráneo, cosa que consiguió abriendo rutas por mar y explorando el territorio terrestre.

«Descubrió» los mares. Y «dio a conocer la Tierra».

En el pasado, imitar a Heracles tenía una significación profunda, como siglos después la tendría imitar a Cristo.

Al recorrer por tierra o por mar las enormes distancias más allá de las Columnas de Heracles, Piteas estaba imitando a la perfección al más perfecto de los héroes griegos.

O, para ser más precisos, estaba dejándolo atrás, alejándose de un modo que sólo podía ser propio de un verdadero focéo.

En su viaje, Piteas no sólo se dirigió al norte y al sur, sino también al este, describiendo un círculo.

Llegó a las regiones en las que el mar del Norte se encuentra con el Báltico, alrededor de Escandinavia. Y mencionó una isla en particular, que era el centro de la otra gran ruta septentrional además de la del estaño.

Para los germánicos locales se trataba de una isla envuelta en tabúes: un lugar de reyes míticos, campo de la inmortalidad, tierra de los muertos. Y era una gran fuente de ámbar.

La palabra que los griegos empleaban para referirse al ámbar significaba «el brillante». Para ellos era la sustancia del Sol. Y esta sustancia solar era traída desde el Báltico, de tribu en tribu a lo largo de una ruta conocida como el camino sagrado: sagrado para Apolo.

El ámbar también estaba dedicado a Apolo porque procedía de su hogar, en el lejano norte: de Hiperbórea, su mundo oculto detrás del viento del norte. Las instrucciones para llegar a esta tierra de Apolo eran bien conocidas para

cualquier griego. Primero, viajar lo más al norte posible. Luego, seguir viajando hacia el norte.

Cada noche, el Sol llegaba a Hiperbórea en su carruaje. Y este lugar mítico también estaba ligado de manera muy particular a algunas figuras que a estas alturas deberían resultarnos familiares: las hijas del Sol.

Los griegos decían que el ámbar estaba hecho de las lágrimas que las hijas del Sol habían derramado por su hermano muerto; aquí, en la tierra de Apolo, adonde fueron conducidos los mayores héroes y reyes después de su muerte, en un carruaje que podría ser el de Apolo o el del Sol. Porque aquí, en el lejano norte, las estrechas y antiguas conexiones entre Apolo y el Sol eran más obvias que en cualquier otro lugar.

Piteas menciona el nombre que los locales daban a esta isla de ámbar del mar del Norte.

Era Avalon.

Mucho tiempo después del viaje de Piteas, al cabo de unos mil años, el nombre de Avalon se acabó convirtiendo en Glastonbury, en el sur de Inglaterra: se hizo famoso por ser el lugar adonde llevaron al rey Arturo cuando murió.

Pero incluso el nombre de Glastonbury sigue siendo un buen recordatorio —para aquellos que quieran prestarle atención— del origen de toda la mitología artúrica. Pues «glas» o *glez* en las lenguas escandinavas antiguas significa «el brillante».

Y, mucho antes de que se empezara a usar para denominar lo que hoy significa para nosotros, era la palabra empleada para el ámbar.

Piteas, como buen focero, también viajó más al norte de Avalon.

Relató que unos guías lo habían conducido hasta allí y que le mostraron el lugar adonde el Sol va a dormir cada noche: un detalle que sigue asombrando a los comentaristas de hoy. Pero era de esperar.

Según la tradición griega, más allá del mundo hiperbóreo de Apolo, justo después de la tierra de ámbar tan ligada a las hijas del Sol, se encontraban los reinos de la Noche donde el Sol regresa a casa para dormir.

Según los griegos, este lugar legendario era el lejano punto del océano donde el cosmos encuentra su fin y donde la existencia tal y como la conocemos se funde con el inframundo. Ahora debería entenderse fácilmente el vínculo natural, inevitable, de Apolo y también de las hijas del Sol con el inframundo y con las moradas de la Noche. Pues éste era el lugar al borde del universo donde todos los opuestos, noche y día, luz y oscuridad, vida y muerte, empiezan a disolverse unos en otros y a convertirse en uno.

Y Piteas ofreció su relato personal, su testimonio, sobre todo esto.

En su descripción, cuenta que llegó a un lugar que parecía el pulmón del mar, donde todo palpitaba como si estuviera respirando, donde el agua y la bruma y cualquier fragmento de tierra sólida se entremezclaban sin una forma clara ni reconocible. No había nada salvo un caos primigenio de elementos todavía entremezclados, porque aún no se habían separado para formar el cosmos meticulosamente ordenado que hoy conocemos. Y señaló que la región a la que había llegado no era «caminable ni navegable», una evocación lo bastante precisa de las condiciones extremadamente difíciles de bruma y confusión que a menudo se dan donde el mar se encuentra con el hielo sólido.

Pero esta expresión esconde más de lo que se ve a primera vista. Según los griegos, si se llegaba a un lugar que no se podía recorrer a pie ni navegar, implicaba que se había llegado al límite final de la existencia humana, a la barrera última que separa nuestro mundo caminable y navegable del mundo de más allá.

Y mencionó otra cosa. Afirmó que por fin había alcanzado el *desmos* de todo, el *peirata* de la existencia, la cadena y las ataduras de todo lo que es.

Esto supone, sin duda, que había llegado al límite más extremo de su viaje: en griego se utilizaba la misma palabra para «atadura» y «límite», del mismo modo que en otras lenguas, como en inglés *bond* y *boundary*. Pero él también se estaba refiriendo a algo más, razón por la que la gente que quiere ver en él a un científico puro o a un comerciante empecinado se queda estupefacta ante lo que dice.

Y ahora, si nos enfrentamos a su afirmación en los términos del lenguaje y la mitología de su época, la explicación no puede ser más sencilla.

Piteas llegó a tocar las ataduras y cadenas de todo cuanto existe, que, según la tradición griega, constituyen su comienzo y su final, su origen primero, las raíces y el manantial de todo nuestro mundo. Son los límites originales, junto a las moradas de la Noche, donde cada elemento se mezcla con los otros y desaparece en el más allá: en el abismo del Tártaro.

Podrías intentar describir infinitamente este lugar al borde del lugar, estas misteriosas cadenas, estas ataduras y límites de la existencia. Pero sólo el mayor de los héroes, el más valiente, fue capaz de aproximarse a ellos. Para los griegos, la cuestión esencial era muy simple. «Están más allá de la comprensión humana.»

Sin embargo, por lo que nos ha llegado de los testimonios históricos del mundo antiguo, existió un solo hombre que alcanzó a verlos con sus propios ojos y a comprenderlos: Piteas.

Quizá estás empezando a entender lo que significa llegar a casa.

Ya no se trata tan sólo del final del poema de Parménides: de lo que dijo sobre la Tierra, sobre su forma y sus zonas. Ahora nos hace retroceder hasta el principio, a los detalles iniciales de su viaje, cuando se encuentra con la diosa.

La tradición divide el poema en tres partes. La primera es un mito mediocre; la segunda, filosofía; la última, ciencia mediocre en el mejor de los casos. Y, por supuesto, la tendencia es fijarse en la filosofía, olvidar la ciencia y saltarse el mito lo más rápido posible.

Quizá encuentres a algún comentarista del poema que preste cierta atención, en un gesto generoso y fugaz, a las hijas del Sol: a sus vínculos con la tierra de ámbar de Apolo y con las profundidades de la noche que se extienden más allá. Pero los despiadados académicos, al despreciar el viaje de Parménides por considerarlo una simple alegoría, una manera fantasiosa de representar el proceso filosófico, se

apresuran a dejar de lado cualquier comentario de este tipo.

Las hijas del Sol, se nos dice con una seguridad deslumbrante, no son sino símbolos de los «reveladores pensamientos» y el «claro entendimiento» del propio Parménides. O, como dijo una gran autoridad al resumir todo lo que Parménides menciona sobre ellas, «aquí, en la alegoría, puramente lógica en su concepción e intención, se ha evaporado cualquier resto de mitología».

Estamos ante una lógica perfecta, ante la coherencia absoluta de una perspectiva que desnuda el poema de su mitología y luego dice que lo hace porque ésa era la intención de Parménides. En cuanto a otros detalles —como el persistente sonido de la flauta que describe durante su viaje en carro, y el hecho de que este sonido estuviera estrechamente relacionado con Apolo y con el Sol—, nadie les prestó atención, como cabía esperar. Y nadie se tomó la molestia de destacar que el sonido específico de la flauta estaba asociado en particular con la tierra de ámbar de Apolo.

Y en cuanto a las evidencias arqueológicas, conocidas desde hace años, indican que el propio Parménides era un sacerdote de Apolo: algo demasiado real para ignorarlo.

Pero todos estos detalles, tanto los que se encuentran en el poema como más allá de éste, ocupan un lugar y tienen su significado. El mito, la filosofía, la ciencia son todo uno; siempre lo han sido.

Ésta es la razón por la cual lo que empezó como un estudio del final del poema de Parménides ha acabado conduciéndonos de vuelta al comienzo. El poema, como un todo, no es una simple secuencia. Es un círculo, como ya deberíamos haber adivinado.

Todo encaja a la perfección. Lo más triste de la perspectiva que se centra en un solo punto de la circunferencia y

luego queda atrapada en teorías inútiles y abstracciones insignificantes no es su mediocridad. Es que la gente se siente muy a gusto con esta mediocridad.

El recorrido del viaje de Parménides junto a las hijas del Sol, así como todos sus intrincados detalles, es muy particular: se dirige al lugar al que el Sol regresa cada día, a las moradas de la Noche, al vasto abismo que se abre al Tártaro, a los últimos límites donde la existencia tal y como la conocemos llega a su final. También es, en esencia, el mismo itinerario que hizo Piteas; algo que difícilmente puede considerarse una coincidencia si tenemos en cuenta que ambos eran foccos.

Pero hay una diferencia fundamental entre ambos viajes.

El itinerario de Piteas es exterior. Viaja físicamente. En el caso de Parménides, se trata de un viaje interior. Viaja sin hacer un esfuerzo físico, sin moverse visiblemente. Y, sin embargo, incluso esta importante distinción se desvanece si recordamos que, para él, no existe un interior que se oponga a un exterior. Porque una de las características esenciales de la realidad, tal y como Parménides la describe, es que ambos son uno. Lo que para nosotros es exterior de hecho es interior. Lo que parece ser el interior también es el exterior.

No hay una distinción entre ambos porque la existencia es un todo sin interrupciones, es a la vez interior y exterior.

Piteas se abrió camino hacia las ataduras de la existencia, por mar y por tierra. Fue hasta el límite más remoto que pudo. Viajó físicamente lo más lejos posible para un ser humano. Pero Parménides, en Velia, fue incluso más lejos, y sin ir a ninguna parte, quedándose físicamente quieto.

Esto es perfectamente posible. Puedes ir caminando calle abajo al atardecer y de pronto llegar más lejos de lo que lo haya hecho jamás ningún ser humano. Puedes seguir caminando como siempre, o encontrar un sitio en el que sentarte:

abrir los ojos o cerrarlos. No supone ninguna diferencia. Más allá de lo que hagas físicamente, de si entras o sales, el viaje sigue hasta que llegas a tu destino.

Y la experiencia puede ser tan real que te preguntes si sobrevivirás. Y te marcará para el resto de tu vida.

Si te preguntaras si esto no es sólo una ilusión, la respuesta sería que por supuesto que lo es, pero no más que cualquier otra cosa. Porque la ilusión está por todas partes: dentro y también fuera. Y ahora lo único que importa es hacer todo el viaje hasta que, más allá del esfuerzo, lleguemos a su fuente.

En caso contrario, las vidas que vivimos quedarán bajo la sombra de nuestro fracaso por no haber emprendido este viaje que todos tenemos la oportunidad de hacer, o bajo la sombra de nuestra decisión de rendirnos en algún punto del camino.

Ahora que estamos cerrando el círculo, hay otro asunto al que debemos prestar atención.

Está relacionado con algo que Parménides dice al empezar el poema, como la referencia a las hijas del Sol que aparece al principio. Pero esto tiene una significación que abarca el poema como un todo.

En cuanto llega al inframundo y se encuentra con la diosa, que lo recibe y lo saluda, ésta le resume en unas pocas palabras todo lo que le va a enseñar. Empieza explicando que

es necesario que te enteres de todo: tanto del inalterado corazón de la persuasiva Verdad como de las opiniones de los mortales, en las que no hay nada en que confiar.

Pero no cabe duda de que sus palabras, por más sencillas que parezcan, por sí mismas no tienen ningún sentido. No se puede concebir ninguna razón por la cual, además de enseñarle la verdad, quisiera que aprendiera algo tan falso e inútil.

Así que, para justificar por qué se toma la molestia, aunque sea por un instante, de ocuparse de las opiniones humanas si no se puede confiar en ellas, a continuación le presenta uno de sus acertijos más famosos:

Pero aprenderás también esto: cómo las creencias basadas en apariencias deben ser verosímiles mientras recorren todo lo que es.

Estas últimas palabras sobre el viaje llevan la marca, como es común en Parménides, de la extrañeza. Pero no sólo son extrañas. Es increíble la cantidad de problemas y la gran incertidumbre a las que han dado lugar; incluso se han llegado a describir como el «texto más controvertido» de todo el poema.

Pero como ya te habrás dado cuenta a estas alturas, las controversias académicas alrededor de Parménides son más bien un juego elaborado para pasar el tiempo con embrollos mentales sobre absolutamente nada. Y si este fragmento se cuenta entre los más controvertidos del poema, debe ser porque su significado es transparente y directo, más allá de toda duda razonable.

De hecho, así es como son las cosas exactamente.

En los últimos siglos se han hecho todo tipo de intentos para darle a este fragmento de Parménides un sentido que, con un mínimo conocimiento de griego, resultaría imposible. Porque su significado no presenta la más mínima ambigüedad ni suscita ninguna duda. La diosa le está diciendo que, por regla general, las creencias resultan inútiles y no son de fiar, pero que ella va a explicarle cómo, paradójicamente, pueden llegar a contener cierta fiabilidad si se da una condición específica.

Esta condición es que deben ser capaces de viajar a través de todo lo que es, hacer el camino a través de todo, hasta el final.

La palabra que Parménides usa aquí para viajar es *perân*, que tiene unas connotaciones muy particulares. Está relacionada con otra palabra que ya hemos visto: *peirata*, «ataduras» o «límites», de modo que puedes juzgar por ti mismo lo que significa.

Perân significa cruzar los límites, recorrer todo el camino a través de algo hasta salir por el otro lado, avanzar lo más lejos posible sin darse por vencido hasta alcanzar los límites más remotos. Parménides simplemente está llevando esta palabra hasta sus últimas consecuencias al añadir «mientras recorren todo lo que es».

Lo que está diciendo es que las oposiciones humanas pueden tener cierta validez si recorren todo el camino a través de este mundo de apariencias hasta su límite más lejano, si llegan a tocar su *peirata*, los límites últimos de la existencia.

Esto quizá no tenga mucho sentido para nosotros. Pero para los griegos de su época las cosas eran muy distintas. En sus mentes debían de evocar toda una cadena de asociaciones: de manera automática los remitían a algo muy concreto. Porque esta palabra, *perân*, la usaban mucho los primeros poetas griegos para describir el acto de viajar a través del gran océano hasta el *peirata* del universo: los límites últimos de la existencia. Ése era el trabajo del héroe que consigue alcanzar la frontera entre lo humano y lo divino: llegar al reino de Perséfone. Sin embargo, lo más común era que describiera la ruta diaria del Sol al seguir su camino hasta el otro lado del océano alrededor del mundo conocido y las moradas de la Noche.

Cruzar toda la existencia y alcanzar su límite más lejano, recorrer todo el camino: ésta es la marca de un verdadero focéo. Piteas la describió haciéndola. Y lo mismo hizo Parménides.

Pero en este caso la situación es bastante especial, quizá única.

Podrías pensar que la diosa de Parménides tiene una intención oculta cuando le dice que sólo se puede confiar en las opiniones y creencias humanas si son capaces de llegar hasta los últimos límites de la existencia. Pues estos límites se encuentran exactamente donde está ella. Son su hogar: son el lugar adonde las hijas del Sol han conducido a Parménides para que se encuentre con ella.

Le está describiendo el viaje que él mismo acaba de hacer.

Con sus palabras, está señalando el lejano lugar al que él acaba de llegar. De nuevo, su enseñanza forma un círculo perfecto: va más allá de la imaginación para regresar, sin ningún esfuerzo, a su punto de partida y completarse a sí misma.

Y también aquí, en el momento en que abre la boca para hablar, le revela su gusto por las bromas: por ponerlo todo del revés. Según el punto de vista común entre los griegos, se puede confiar hasta cierto punto en las creencias si atañen a asuntos próximos, pero en absoluto cuando tratan de expresar algo preciso sobre los límites fantásticos del universo. Y, sin embargo, la diosa, con su exquisito sentido del humor, invierte toda la situación.

Para ella, no se puede creer en absoluto en las opiniones humanas en sí mismas; sólo se puede confiar en ellas una vez que han llegado al límite más extremo de la existencia.

Desde el punto de vista humano, nada podría resultar más desconcertante, nada podría destruir más el sentido común, nada podría ser más tentador que conformarse con esta maraña de nudos. Pero en los términos de esta realidad divina para cuya expresión ha sido elegido Parménides, su mensaje no podría ser más inmediato o directo.

A menos que todos nuestros viajes nos lleven a encontrarnos cara a cara con ella, no iremos a ningún lugar. Nuestra existencia está más allá de la creencia. En última instancia, seguiremos absolutamente perdidos hasta que no encontremos a la diosa de la muerte a cada paso que demos.

La acción de *perân*, de viajar a través de un espacio concreto y recorrer todo el camino hasta el final, exigía tradicionalmente mucho más que determinación o perseverancia.

Los griegos sabían que también se requería una cualidad o facultad muy específica: *mêtis*. Ésta exige atención e ingenio, competencias en navegación, confianza en encontrar el propio camino. Sobre todo, de ésta depende la habilidad para captar y seguir las sutiles señales que otros podrían tender a malinterpretar o simplemente ignorar.

Y reclama una enorme concentración, una energía o intensidad particular, constante, que resista la tentación de detenerse y descansar a medio camino.

Lo que importa es ser capaz de seguir el camino, a pesar de todo. La palabra *perân*, como *peirata*, estaba estrechamente relacionada con otra palabra que expresa su opuesto exacto: *aporía* o ausencia de camino. *Aporía* es el resultado de hacer una pausa en el momento inadecuado, de vacilar en mitad de la corriente, de observar alrededor en busca del reflejo del propio extravío en vez de en busca de una guía,

de dudar sin entusiasmo en lugar de tener el coraje de dudar de la propia duda, de preguntarse si realmente se puede recorrer todo el camino cuando la única posibilidad de descubrirlo es recorriendo todo el camino.

Pero con Parménides la situación es especial en más de un aspecto. De hecho, el viaje de Piteas al Círculo Polar Ártico era un juego de niños comparado con lo que Parménides nos está pidiendo que hagamos. Piteas fue quien llegó más lejos entre todos los griegos que conocemos, hasta los límites del cosmos. Parménides está hablando en términos parecidos sobre algo en apariencia similar y a la vez muy distinto.

Espera que viajemos a través de una ilusión: que hagamos todo el camino por esta ilusión, hasta el final.

Es necesario que entendamos a qué se refiere. Simplemente significa que debemos empaparnos del engaño en el que vivimos. No hay medias tintas en las enseñanzas de la diosa a Parménides.

No basta con entender que nuestro mundo es una ilusión. Darse cuenta de que es un engaño y quedarse temblando frente al abismo o intentar apartarse con la esperanza de encontrar la realidad en otra parte es la opción cobarde. Es el camino que sigue la gente que se complica cada vez más mientras piensa, a cada paso, que se está alejando de la ilusión; crean dualidades y conflictos a su alrededor porque son conscientes, a pesar de sí mismos, de que al apartarse de la ilusión se están alejando de la realidad.

Recorrer todo el camino sabiendo que es una ilusión y sin dejarse atrapar en ella es extremadamente difícil.

Se necesita mucha *mêtis*, más de la que cualquier persona podría reunir por sí sola. Y el mayor peligro es el riesgo de confundir las creencias propias con el conocimiento. Porque cuando Parménides habla de la necesidad de viajar hasta

el límite más remoto que pueden alcanzar las opiniones humanas, se está refiriendo a algo muy distinto de lo que significa ampliar las fronteras del conocimiento.

En los últimos dos mil años hemos sido bastante eficientes en cuanto a extender los límites de lo que denominamos conocimiento. Y, sin embargo, sólo hemos conseguido ampliar la ilusión en la que vivimos. Hemos acumulado vastas cantidades de datos sobre los planetas y las galaxias y el espacio, pero nada de esto es real. Son producto de la imaginación, una red de creencias que se desplaza y cambia de forma a medida que nuestra ilusión se expande.

Seguir ampliando las fronteras del conocimiento es más bien lo contrario de llegar hasta los límites del conocimiento. De hecho, es una manera de ponerse la soga al cuello. Tenemos que ser capaces de llegar lo bastante lejos para poder tocar el nudo que nos ata. Y Parménides está hablando precisamente de eso: de la urgente necesidad de llegar hasta los límites más remotos de todo cuanto creemos que conocemos sin quedar atrapados en su interior.

Esto no tiene nada de abstracto. Al contrario, difícilmente podría ser más real. Pero si comparas a Parménides con cualquier otra persona, con cualquier cosa que hayas oído, leído o pensado, significa que estás atrapado en lo que sabes. En todo caso, esta necesidad de llegar hasta el límite de lo que sea que conocemos es tan sutil que esquiva nuestra comprensión racional, porque cuando intentamos entender su sentido, de inmediato lo arrastramos dentro de los límites de nuestro conocimiento imaginario.

Aun así, no hay nada más consistente. Ese límite, tan elusivo, es el pilar de nuestra existencia.

Para recorrer todo el camino a través de lo que es, tal y como Parménides lo describe, se necesita una inocencia extrema y una gran simplicidad. Lo más extraordinario, la

verdad que tan bien se nos oculta, es que el conocimiento tiene sus límites, así como el camino que la diosa le muestra a Parménides tiene un objetivo último.

Para nosotros es algo casi inconcebible. Estamos acostumbrados a lo único que conocemos, a las investigaciones que se prolongan hasta el infinito. Incluso si llevamos a cabo una investigación concreta hasta el final, sólo estaremos a mitad del camino, porque nos situaremos justo ante el comienzo de otra.

Pero la diosa es una diosa precisamente porque, a diferencia de los humanos, cumple con su objetivo. Cuando se nos presenta con su vía de indagación, no nos está ofreciendo un camino infinito que va desapareciendo a medida que avanza seductoramente. Ésta no es sino la propiedad del camino que ella rechaza.

En su camino, ella nos guía a lo largo de toda la ruta. Si la seguimos, llegaremos al límite más remoto, no sólo de nosotros mismos sino de todo lo que hay. Porque tiene su propósito, su límite final y su conclusión bien definida, que se encuentra exactamente aquí: en la quietud donde ya estamos y siempre hemos estado.

De nuevo nos encontramos con uno de los rasgos a los que tarde o temprano íbamos a acabar regresando: las ataduras.

Parménides ha expuesto los elementos fundamentales de su enseñanza. Sólo nos pide que hagamos las asociaciones naturales, que saquemos las conclusiones necesarias. Una vez que hayamos entendido que está hablando de algo real, algo íntimamente relacionado con nosotros, una vez que nos incluyamos en la imagen, que nos integremos como el indispensable ingrediente final, no resultará difícil de hacer.

Al contrario, no supondrá ningún esfuerzo.

Podrías pensar que es poco inteligente por su parte esperar algo de nosotros. Y tendrías razón. Pero así es como solían expresarse los escritores de su época: otorgando el beneficio de la duda a sus oyentes y lectores, dejando que entendieran o no, que malinterpretaran si así lo querían, concediendo cierto crédito a su inteligencia. El laborioso hábito de explicarlo todo punto por punto, con todo lujo de detalles, es algo bastante reciente.

Parménides es muy generoso a la hora de ofrecer pistas y señales. Podría parecer que está obsesionado con las cadenas y las ataduras. Están por todas partes: lo envuelven absolutamente todo. Parménides se esmera en señalar que la existencia está bien sujeta por un nudo circular, que está ceñida por las ataduras de grandes cadenas y las cadenas de una atadura que hacen que todo permanezca idéntico a como es.

Pero las generaciones de pensadores posteriores a él tenían sus razones para interpretar esta extraña imaginiería como si no fuera más que una manera simbólica de proceder, llamativamente ornamentada, de las reglas inflexibles de la lógica; como un mero síntoma de la debilidad de Parménides por un lenguaje florido.

Han olvidado que esa imaginiería tiene un significado, una vida, una lógica propia.

Si la cuestión se redujera a las imágenes que usa, entonces quizá no tendría mucho sentido seguir adelante. Pero no es así. Porque su enseñanza sobre la naturaleza de la realidad es de índole práctica y no teórica, al igual que su enseñanza sobre el engaño. La realidad limitada que describe no es un constructo intelectual. Es la realidad en la que vivimos y morimos, de la que no podemos escapar ni un solo instante.

Puesto que todo cuanto existe está encadenado, también lo está nuestra existencia. Puesto que la realidad está sujeta con ataduras, también lo estamos nosotros.

Para los griegos, mantenerse dentro de los límites implicaba algo muy concreto. Significaba estar atrapado, indefenso, sin posibilidad de escapar. Y el lenguaje que empleaban para describir esta situación era muy preciso.

Del mismo modo que usaban las palabras para «ataaduras» y «cadenas», *peirata* y *desma*, la palabra que expresaba la indefensión de alguien atrapado y apresado por éstas era *amêchania*. Cadenas y ataduras, *desma* y *peirata*, eran los

instrumentos literales o simbólicos que nos dejan indefensos. Y la indefensión, *amêchania*, era el resultado de estar sujeto a unas ataduras.

La conexión entre estas palabras era una parte fundamental de la lengua griega, y los poetas las combinaban para describir el estado de impotencia, de inutilidad. Incluso hay una frase específica, *peirat' amêchaniês*, «las ataduras de la indefensión», que se usa para definir la condición humana y su absoluta ineficacia.

Las ataduras de la indefensión, tan dolorosas, nos sujetan entre sus nudos. Cualquier cosa que hagamos o pensemos —nosotros los humanos, que no sabemos nada— es en vano, mientras que los dioses llevan a cabo todo lo que se proponen.

Quizá te estés dando cuenta de adónde conduce todo esto. Porque las ataduras de la descripción que la diosa hace de la realidad es sólo la mitad de la historia de Parménides. La otra mitad es la descripción que hace de nuestra indefensión, nuestra *amêchania*: nuestra desorientación mientras vagamos atrapados y confundidos por nuestras complicadas existencias.

En resumen, su explicación de la realidad es inseparable de la que proporciona de la condición humana. Y si alguna vez hemos dudado de ello, o hemos considerado que la relación entre ambas no es significativa, es sólo una muestra más de cómo hemos llegado a complicar nuestras vidas. Aunque seamos incapaces de ver la relación porque es demasiado simple, todo lo que dice está relacionado.

Sólo hay una realidad: la que nos rodea.

Cuando nos sentimos indefensos o atrapados es porque la realidad aprieta sus ataduras. Es imposible escapar de ellas. Y aunque fuera posible, no existiría ningún lugar al que escapar, porque toda la existencia está aquí, sujeta por ataduras.

Cuando en nuestra existencia cotidiana las cosas se ponen crudas o nos hacen daño, no hay una realidad trascendental a la que huir. Podemos ir hasta la puerta de al lado, o recorrer medio mundo, o encontrarnos con una diosa que nos enseñe la verdad sobre la realidad y sobre nosotros mismos. Pero seguiremos atados a la existencia: prisioneros de nuestros pensamientos y sueños.

Es devastador entender que estamos atrapados, sujetos por ataduras, que no hay ningún lugar al que ir ni posibilidad alguna de trascendencia. Acaba con todo lo que alguna vez creímos que sabíamos. De pronto nos enfrentamos, sin escapatoria, a la horrible realidad de lo que antes podría haber parecido un atractivo ideal: los terrores de la plenitud.

Pues en la experiencia de la plenitud no hay nada que podamos llegar a ser. No hay nada que esperar.

La búsqueda infinita se acabó.

El mayor engaño de la existencia es hacernos olvidar que estamos atrapados, porque en ese caso sí estaremos indefensamente atrapados. La verdadera atadura es pensar que somos libres. Paradójicamente, la mayor libertad reside en saber, sin el menor rastro de duda, que estamos atrapados, porque entonces se acaban la lucha y el fingimiento.

Pero no tendría ningún sentido tomar consciencia de lo atrapados que estamos si nuestra consciencia de ello no cambiara nada. Y aquí es donde entra en juego la infinita sutileza de la enseñanza de la diosa. En nuestro estado de indefensión sólo hay una cosa que pueda ayudarnos.

Para los griegos, la habilidad para atrapar y atar con éxito se expresaba con un único nombre: *mêtis*. De hecho, *mêtis* y el dominio de las ataduras estaban tan ligados que, para un experto en *mêtis* que estuviera atrapado, lo más importante no era la posibilidad de escapar. La verdadera cuestión era la posibilidad de atrapar al cazador: invertir la situación, dirigir la potencia de la fuerza más poderosa contra sí misma.

Nuestro problema más grave como humanos es que estamos a merced de la realidad. Seguimos perdiéndonos en ella; hemos olvidado cómo poner fin a lo que ha dado comienzo, cómo unir el principio con el final.

Y, sin embargo, todo lo que debemos hacer es dirigir nuestra atención, en todo momento, a su fuente.

Basta un mínimo cambio de la consciencia, el más sutil movimiento de nuestra atención, para atar a lo que nos ata en vez de estar atados e indefensos. Habremos completado el círculo, dentro y fuera de nosotros mismos. Las ataduras y los límites de la existencia ya no estarán en un lugar lejano, en los bordes ilusorios del cosmos.

Estarán donde nosotros estemos. Y seremos absolutamente libres: no porque nos hayamos liberado de algo, sino porque lo tendremos todo, cualquier percepción y cualquier pensamiento, dentro de nosotros.

Ésta es la experiencia de la quietud absoluta: más exquisita y plena que cualquier cosa que brille bajo el Sol.

De este modo, Parménides nos deja justo donde lo encontramos, en medio de nuestra vida cotidiana. O al menos eso parece. Si has entendido algo de lo que dice, te habrás dado cuenta de que no hay salida.

No hay idas ni venidas, no hay despedidas. Y por encima de todo, no hay muerte.

Al final, en último lugar, está la llave que abre y cierra el poema de Parménides.

Sin duda, podría ahorrarme decir algo sobre ella. Hace tanto que está escondida que nadie la echaría en falta. Pero se acabó el tiempo de guardar silencio.

En Parménides, la cuestión esencial siempre ha sido la misma: cómo unir las dos partes de su enseñanza, la que trata sobre la realidad y la que trata sobre el engaño. Ya he explicado cómo se relacionan en términos de *mêtis* y también en términos de la gran diosa que misteriosamente es dos y a la vez una.

Pero para una cuestión tan esencial hay una respuesta todavía más esencial.

La realidad, en toda su verdad y quietud, está sujeta por ataduras y cadenas. Esto en cuanto a una mitad. La otra mitad es que vivimos en un mundo de ilusiones: en un cosmos tan engañoso como las ordenadas palabras de la diosa. Y estos dos rasgos básicos de la existencia —la realidad sujeta por ataduras, el engaño del mundo en el que vivimos— dis-

tan mucho de no estar relacionados. El único problema es nuestra tendencia a pasar por alto las cosas más básicas, así como lo fácilmente que aprendemos a desenvolvernósin lo más importante.

En la época de Parménides, la idea de las ataduras y las cadenas todavía estaba indefectiblemente unida, del mismo modo que lo había estado durante mucho tiempo, a la noción de engaño. En aquel entonces, y hasta muchos siglos después, hablar de gente «atada» era una manera común de decir que la habían engañado. Si querías describir una situación referida a un engaño, usabas con toda naturalidad imágenes en las que estabas atrapado, encadenado, sujeto. Expresiones como «las cadenas del engaño», *apatês desma*, eran de lo más comunes. Atar era engañar y engañar era atar.

Pero había más. Para los antiguos griegos, el lenguaje del engaño y la imáginería de la atadura compartían una característica muy particular. Y es que ambas constituían la manera más tradicional de referirse a un conjuro mágico.

Las palabras para «atar» y «atadura» se convirtieron en términos clave para describir los procedimientos mágicos. Desde el inicio de los tiempos, estos términos prácticamente se podían intercambiar con «hechizar» y «hechizo», relativos en concreto a los conjuros que eran acompañados de encantamientos. En cuanto a la palabra «engañoso», o *apatêlos* en griego, que emplea la diosa cuando describe su enseñanza sobre nuestro mundo, iba mucho más allá de nuestras ideas modernas sobre la duplicidad intelectual. El engaño, *apatê*, era la palabra común para describir los efectos de un encantamiento mágico.

Y de este modo llegamos a esa otra palabra que la diosa usa para resumir la condición humana. Pues *amêchania* no sólo significaba «indefensión». No sólo sugería la indefen-

sión de alguien incapaz de escapar de las cadenas y las ataduras.

En sentido literal, el término es «sin *mêchanê*», que significaba «sin truco» o «sin trampa». En otras palabras, se refería, como hemos visto, al dilema que debía afrontar una persona atrapada en una situación engañosa. De manera que no es de extrañar que, tanto en la época de Parménides como después, se usara como una expresión común para retratar el estado de alguien a quien habían estafado o engañado: la víctima del *apatê*.

También se usaba para describir la condición de alguien hechizado por un encantamiento.

El lenguaje de Parménides en referencia a la indefensión, las ataduras y el engaño es perfectamente coherente. Y sus consecuencias son tan extensas como sencillas. La congruencia, la armonía, la integridad de este poema como un todo, es absoluta e impecable, y se remonta a su uso deliberado desde el principio, justo al inicio, de la repetición mágica, embrujadora.

La solución al acertijo de cómo puede la enseñanza que Parménides nos presenta mantenerlo todo unido no podría ser más accesible, más fácil de alcanzar, para nosotros. Y anhela que demos con ella. Pero debemos pagar un alto precio.

Se trata de cada una de las ideas que más valoramos, incluyendo la de la realidad de nuestra propia existencia.

Puede que te sientas autorizado a rechazar esta dimensión mágica de su enseñanza, que sientas que está justificado despreciarla como algo totalmente irrelevante en la obra de un hombre tan famoso por ser el padre de la lógica occidental. Pero sería una lástima. Porque sin ella el poema de Parménides siempre nos resultará ajeno: estaremos, como él mismo describe, vagando, perdidos en un sueño.

Y por lo que a la magia se refiere, no es algo que hayamos dejado atrás. Al contrario, incluso nuestro convencimiento de que no existe es una clara señal del poder de la magia bajo cuyo influjo estamos atrapados.

El gran problema de la perspectiva de los intelectuales en relación con Parménides es que siempre han pensado que cuando decía que la realidad era inmóvil, inmutable y única, estaba hablando de otro mundo distinto de aquel en el que vivimos, de otra realidad, de una existencia separada.

Pero para él no hay otra realidad, nunca podría haberla. Esa realidad es ésta.

Hay una única existencia, la del mundo en el que vivimos, rodeado por sus cadenas.

La realidad está sujeta por ataduras. Nosotros estamos sujetos por ataduras. La realidad es inmóvil. Parece que a nuestro alrededor hay movimiento. El hilo en común entre estas afirmaciones no es en absoluto obvio; pero esto se debe a que la existencia está fuertemente sujeta por ataduras. Está claro que todo lo que dice Parménides puede sonar ridículo para quienes viven fascinados, embelesados, encadenados a un mundo de engaño. Así pues, las palabras clave en las dos partes de su poema —atadura y engaño— son las dos caras de la misma moneda.

Lo que desde fuera se puede describir como la atadura de la existencia, desde dentro se experimenta como el mundo maravillosamente cautivador que ves y oyes en torno tuyo.

Y en ese mundo Parménides tuvo un hijo.

Como recordarás, su principal discípulo y sucesor se llamaba Zenón. Era un hombre que, según nos cuentan, murió poniendo a prueba la enseñanza de Parménides en el fuego, «como se hace con el oro que es puro y verdadero». Y Zenón era hijo de Parménides.

O, para ser más precisos, Zenón fue su hijo adoptivo; un detalle importante.

Parménides pertenecía —al igual que aquellos hombres de Velia que, bajo el título ritual de Oulis, formaban una línea de sucesión que se extendía a lo largo de los siglos— a una tradición de sacerdotes que servía a Apolo Oulios. Y Apolo Oulios, el dios que destruye y completa, tenía sus principales centros de adoración en Anatolia, sobre todo en Caria.

No se sabe mucho de las tradiciones sacerdotales de Caria o de las regiones cercanas de Anatolia. Pero hay algo que sí sabemos. Y es que la línea de sucesión tendía a basarse en el principio del maestro que adoptaba a sus discípulos y

sucesores. Para integrarse en tal línea era necesario un compromiso absoluto; significaba entrar en una familia nueva, empezar una nueva vida. Entonces tu maestro se convertía en tu padre.

Zenón fue un buen hijo para su padre.

El mensaje principal de Parménides era que la realidad es entera y completa, absoluta plenitud y simplicidad. Pero, incluso antes de expresarse así, incorporó en su poema un detalle fundamental que la gente que vino después de él olvidó con gran eficacia: el hecho de que no tenemos ninguna posibilidad de captar nada sobre la realidad si antes no llegamos a ser conscientes de que nuestros pensamientos e ideas son sólo un cúmulo de autocontradicciones.

Hubo una persona que no lo olvidó.

Parménides había explicado que en realidad el movimiento no existe, ni la separación entre las cosas, ni ningún tiempo más allá del ahora. Zenón ni siquiera se molestó en decir nada sobre la realidad. No vio ninguna necesidad. Sólo argumentó que, si nos tomamos en serio lo que suponemos a partir de nuestro sentido común, entonces tendremos que acabar aceptando que no puede haber movimiento, ni separación entre las cosas ni ningún tiempo más allá del ahora.

Se aferró a lo que pensamos que es nuestra realidad habitual, aceptó pensar como pensamos, y luego mostró a través de una serie de paradojas que sólo es un caos de autocontradicciones.

Se cuenta que escribió cuarenta paradojas en total. Y a pesar de su sinsentido, o debido a éste, durante miles de años han sido objeto de preocupación y fascinación por parte de filósofos y matemáticos, así como de los llamados lógicos.

Afirmó que, si tomas un objeto en movimiento, como una flecha a lo largo de su recorrido hasta alcanzar su ob-

jetivo, tendrás que aceptar que en cada momento concreto de su trayecto está en reposo. Porque, como cualquier objeto, tiene que ocupar un espacio totalmente equivalente a sí mismo; y esto significa que siempre tiene que estar donde exactamente está, lo que implica que está en reposo absoluto. O argumentó que, si te dispones a recorrer cierta distancia, primero debes recorrer la mitad, y luego la mitad de la mitad, y luego la mitad de la mitad de la mitad, y así hasta el infinito. Es decir, nunca llegarás.

Sus paradojas despiertan una única reacción instintiva. Y es la urgencia de considerarlas erróneas y descartarlas; la necesidad imperiosa de defender nuestro mundo cotidiano rechazándolas por ser «falacias» o, en otras palabras, falsedades. Y esta reacción adopta dos formas estrechamente relacionadas entre sí.

Primero está la tentación de rechazar lo que dice Zenón sobre la base de que, por supuesto, todo el mundo sabe que el movimiento y el tiempo son reales. Pero esto no es muy inteligente. Sólo demuestra nuestra voluntad de actuar como felices víctimas de lo que podría ser una altamente persuasiva ilusión; además, quienes gritan más desaforadamente «falacia» suelen ser los más necios.

Luego tenemos la reacción más sofisticada: la de buscar el gusano en la fruta, encontrar el punto en el que Zenón se equivocó, intentar descubrir alguna sutileza que hubiera pasado por alto. El único problema es que cualquier explicación, sea de quien sea, nunca logra satisfacer a todo el mundo. No tarda en convertirse en un parche para tapar un agujero en una embarcación, hasta que empiezan a salir más agujeros.

Además, debemos tener claro que a Zenón sólo le interesaba negar la realidad de este mundo al que salimos cada mañana al despertar. Nunca pretendió negar la infinita in-

genuidad de la inteligencia humana a la hora de inventar maneras cada vez más intrincadas de justificar su propia existencia.

Las paradojas son un asunto muy delicado. Por definición, trastocan nuestras percepciones; violan las opiniones que tenemos interiorizadas sobre cómo son las cosas. Pueden ser tan frágiles como un jarrón de porcelana. Es fácil pisotearlas con el peso de nuestro sentido común, porque suponemos que todo lo que se aparta de nuestra idea de cómo deberían ser las cosas es un error.

Pero entonces la flor del jarrón será machacada y nos habremos vuelto a negar, una vez más, la posibilidad de experimentar algo extraordinariamente bello.

La paradoja más famosa de Zenón es la de Aquiles. Dice así: nadie puede correr más rápido que Aquiles, el gran héroe. En una carrera con una tortuga, para ser justos, le da ventaja y sale después de ella. Pero, una vez que la carrera ha comenzado, cuando llega al lugar del que ha salido la tortuga, ésta ya ha avanzado. Y cuando llega al punto alcanzado por la tortuga mientras él llegaba a la línea de salida de ésta, la tortuga ha vuelto a avanzar; y así sucesivamente. De modo que Aquiles nunca atrapa a la tortuga.

Debemos prestar atención a un hecho fundamental que aparece en todos los ejemplos que da Zenón. Y es que, al igual que Parménides y la lógica hindú, usaba la lógica en su sentido más puro; respetaba su propósito original. No la usaba para reforzar o justificar nuestra visión común de la realidad, sino para socavarla, para destruirla.

En el caso de Aquiles, lo más interesante es que el corredor más rápido nunca atrapa al más lento. Los griegos sabían muy bien que sólo hay un factor capaz de hacer que el más lento sea mejor que el más rápido. Y este factor no es la potencia o la fuerza bruta. Es lo que llamaban *mêtis*: la sutileza

que consigue lo que se antoja imposible, invirtiéndolo todo, trastocando todas nuestras expectativas.

Pero en cuanto a Zenón, no sólo estaba demostrando su ingenio. Estaba revelando, con su *mêtis*, que el mundo entero en el que creemos es una ilusión.

Los relatos que han llegado hasta nosotros sobre el modo en que murieron los primeros filósofos son tan descabellados que apenas tenemos la tentación de tomarlos en serio.

Parece mucho más fácil descartarlos como meras ficciones, invenciones. Es lo que alegremente solía hacer la gente con las historias sobre la extraordinaria valentía de Zenón al encarar la muerte; eran libres de hacerlo, hasta hace poco. Porque un tiempo atrás la situación cambió por completo.

De cuantos han sobrevivido, el relato más detallado sobre la muerte de Zenón explica que fue brutalmente torturado cuando lo descubrieron pasando armas de contrabando a Lipara desde su hogar, Velia. Lipara era el nombre de una isla al sur de Velia e inmediatamente al norte de las costas de Sicilia que para los antiguos griegos revestía una importancia religiosa única.

Junto con el resto de las pequeñas islas de alrededor, se encontraba cerca del centro de mayor actividad volcánica del Mediterráneo, y era famosa por estar conectada con las

fuerzas de lo invisible, con los vastos fuegos ardientes del inframundo. También sirvió de inspiración para algunas de las más vívidas imágenes de los volcanes y el fuego del inframundo que aparecen en el famoso mito platónico al final del *Fedón*: el mito que se supone que Sócrates explica justo antes de morir.

La mención de Lipara en la historia de la muerte de Zenón parecía no tener ninguna importancia, al menos hasta 1978. Fue entonces cuando algunos de los arqueólogos que estaban trabajando en la isla hallaron pruebas evidentes de que los habitantes de Lipara habían mantenido un estrecho vínculo con Velia. Y no es casualidad que una de las inscripciones encontradas en la isla incluyera la palabra Oulis: un nombre que sólo se había hallado en otros dos lugares del Mediterráneo occidental.

Uno de ellos es Velia y el otro Massalia, su ciudad hermana.

Como los arqueólogos no tardaron en darse cuenta, este vínculo directo entre Lipara y Velia confirmaba que la historia de Zenón no era una invención. Hay otros detalles relacionados con la muerte de Zenón que tampoco son una invención.

Hoy en día, la idea de que el hijo de Parménides muriera poniendo a prueba la enseñanza de su padre en el fuego, como se hacía con el oro, resulta incomprensible. Y la razón es muy simple. No tiene ningún sentido porque ya no entendemos que la enseñanza de Parménides iba mucho más allá de un entretenimiento para nuestras mentes.

Su poema, su enseñanza, era parte de una tradición sagrada.

Y como ya no lo entendemos, también pasamos por alto otra afirmación que a nuestro parecer no tiene sentido. Pues nadie ha logrado explicar a qué se refería el escritor de un

texto antiguo cuando mencionaba la importancia crucial de ser capaces —no sólo de palabra, sino también en la práctica— de vivir «una vida parmenídea». Y ahora, cuando empezamos a descubrir lo que llegó a significar en el pasado el poema de Parménides —no un ejercicio para intelectuales, sino una guía para la transformación—, vemos cómo encajan todos los detalles de lo que este escritor dice.

Podemos ver a qué se refiere cuando habla del poder divino del engaño que conduce a la gente por el mal camino; o del poder, mucho mayor de lo que pensamos, de nuestras opiniones humanas cotidianas, que son mucho menos inocentes de lo que parecen, porque son seres vivos de propio derecho, entidades que nos prometen felicidad y sabiduría pero nos conducen a la destrucción; o cuando nos dice que, indefensos ante estos poderes engañosos, «erramos sin sentido».

Y es fácil de entender por qué, después de insinuar el auténtico valor de vivir una vida parmenídea, dice algo que hoy en día poca gente, ni siquiera en sueños, se atrevería a tomar en serio.

Advierte del hecho de que entrar en contacto con esta tradición, con esta enseñanza, conlleva un peligro terrible. El resultado de aproximarte a ella con profundo respeto, con verdadera atención, es la sabiduría. Mientras que el resultado de aproximarte a ella sin esta actitud será volverte más necio, porque habrás desaprovechado una gran oportunidad.

Y, como sigue explicando, este tipo de enseñanza es un acertijo. Si no damos con la solución, lo perderemos todo. Simplemente acabaremos destruidos: «No de inmediato, como la gente que moría devorada por la Esfinge, sino poco a poco, a lo largo de toda la vida». Habrá que empeñarlo todo para resolver el acertijo, y lo perderemos todo si fracasamos.

El poema entero de Parménides es exactamente eso: un extraordinario acertijo que refleja el acertijo de la existencia. Se nos presenta junto al enigma más oscuro que existe, el de una enseñanza tan práctica que va más allá de nuestras ideas de lo práctico y que parece no tener ninguna utilidad. Pero, como sugiere con sutileza el relato sobre la enseñanza de Zenón y Parménides, si algo puede probarse con la muerte, entonces hay posibilidades de que valga la pena vivir por ello.

La única cuestión es si podemos reconocer su valor mientras estamos vivos, o si vamos a seguir nuestro camino pasando de largo.

Sin duda, aquí hay otro acertijo: el acertijo de cómo este lado de la enseñanza de Parménides llegó a ser olvidado por completo. Y para encontrar la respuesta debemos volver a la historia de un Zenón agonizante tratando de traficar con armas para Lipara. Sabemos quiénes eran los enemigos contra los que los liparos estaban preparándose para luchar; quién era esa gente que no tardaría en invadir la isla, en destruirla. Eran los atenienses.

Y ésta no es la única prueba de la resistencia de Zenón frente a los atenienses, del recelo —por decirlo suavemente— que le inspiraron su arrogancia y su cada vez mayor sed de poder. Pero a nosotros nos resulta casi imposible imaginar que en Grecia hubiera otros centros culturales, igual de importantes a su manera, que lucharan por su libertad frente a Atenas; una ciudad que hemos aprendido a idealizar por encima de todas las cosas, a identificar con todo lo insigne y glorioso, noble y bueno. Y si esas otras culturas suponen la amenaza de presentarnos algo para lo cual ya no tenemos la capacidad consciente o la voluntad de entender, entonces todavía hay más razones para olvidar.

En cuanto a Zenón, su recelo es una muestra de que sabía lo que estaba por venir.

Y en cuanto a Platón, en Atenas, sabía muy bien lo que era importante.

Hubo un hombre que, al margen de su maestro Sócrates, le impresionó más que ninguno: Parménides. Platón no quería ser visto únicamente como el portador de la toga de Sócrates. También quería ser el sucesor de la enseñanza de Parménides.

Esto requirió unos pocos ajustes menores.

Por fortuna para Platón, vivió en una época en la que escribir historia y escribir ficción no eran dos cosas tan distintas como han llegado a serlo. El pasado todavía era algo fluido a lo que se podía dar forma. Ahora nos vemos obligados a repetir la historia o a reescribirla. En aquel entonces la historia todavía se estaba escribiendo. Y esto es precisamente lo que Platón hizo a través de diálogos ficticios, tan próximos a la vida que le valdrían la fama.

Para alguien con las habilidades inventivas de Platón, era fácil acabar con Zenón, el verdadero sucesor de Parménides. Bastaban unas pocas palabras astutas que lo retrataran

como a un inmaduro o como a alguien conmovedoramente arrepentido de su inmadurez: un hombre que a los ojos de todos fuera indigno de la sucesión. En cuanto al propio Parménides, se nos ofrece una imagen muy amable de un anciano canoso que no sólo adora hilar fino, sino también contradecirse. De este modo, el sólido intercambio de ideas de Platón se abre paso de manera harto conveniente y placentera. Y aunque sabemos que los detalles son obra de Platón, nos resulta muy difícil no dar por bueno este retrato de la realidad.

Pero Platón se dio cuenta de que tenía que hacer algo más para abrirse camino. Tenía que matar a Parménides, el «padre». Había que asesinar al hombre que dijo que la realidad, en su perfección, no puede ser profanada.

En la época de Platón no existía mayor tabú que el del parricidio. Pero la ficción es un arma maravillosa, y con sus escritos Platón logró llevar a cabo el asesinato y rehuir cualquier responsabilidad. Sólo debía exponer con delicadeza lo que había que hacer en boca de un personaje imaginario: un inexistente visitante de Velia. Y aún hoy en día hay académicos que insisten indignados en que el propio Platón no es responsable de nada de lo que digan sus personajes. Al fin y al cabo, no son más que ficciones.

Era el crimen perfecto: un crimen con una coartada perfecta cometido en una hoja de papel. Nada de manos ensangrentadas. Pero este asesinato fue bastante real. Y debió ser real, porque era algo que había de llevarse a cabo con absoluta urgencia.

El visitante ficticio de Platón explica con gran claridad por qué hay que quitarse de encima a Parménides. La enseñanza presentada en su poema se había convertido en una barricada para la mente. Al decir que todo simplemente es, al negar la existencia de la no-existencia, Parménides ha-

bía terminado por negar el menor margen de maniobra a nuestros pensamientos. No había adónde ir, ni adelante ni atrás, ni a un lado ni al otro. La mente estaba atrapada... en la realidad.

Y éste era uno de los aspectos esenciales de su enseñanza. Porque Parménides, como Zenón o como Sócrates, desafiaba a la mente sólo para socavarla; para paralizarla, silenciarla, ponerla cara a cara frente a su quietud.

La genialidad de Platón fue darse cuenta de que esto ya no bastaba. El intelecto de la gente que estaba a su alrededor se había vuelto demasiado poderoso e irresistible. La única manera de dominarlo era acompañarlo en vez de intentar detenerlo, engañarlo hasta hacerle creer que podía hacer algo verdaderamente útil. Y como Platón le hizo explicar a su visitante ficticio procedente de Velia, Parménides debía ser asesinado para poder traer la no-existencia de vuelta, por la puerta de atrás: para poder decir con seguridad que incluso si algo existe «en un sentido», no tiene que existir en otro.

Con este pequeño «en un sentido» —tan seductor para la razón y para lo que no tardaría en llamarse el sentido común— cobró vida la filosofía con la que hoy estamos familiarizados. A partir de ese momento ya podían construirse todos los enrevesados edificios del intelecto occidental. Platón fue capaz de empezar a estructurar todo un mundo de división, de emprender la articulación teórica del principio de trascendencia: la necesidad de ir de aquí allí, aunque no exista un allí más allá del aquí. Nuestras mentes recibieron permiso para jugar al escondite consigo mismas.

Hizo esto con la misma intención que cuando le damos una pelota a un perro para que esté contento. La expansiva mente occidental estaba sedienta de experiencia, de complicaciones, así que lo mejor era darle lo que quería. Según la

enseñanza de Parménides, la lógica es algo divino, un don de los dioses. Platón tomó la lógica y la puso en manos de todo el mundo: animó a la gente a que pensara y argumentara por sí misma.

Fue un logro increíble. Necesitó de todo tipo de distorsiones, falsificaciones, ocultaciones... que su sucesor, Aristóteles, pronto siguió a la perfección. Pero para la época no era un precio alto que pagar. A través de sus escritos, Platón fue capaz de transmitir enseñanzas reveladas, tradiciones, ideas, de un modo que no sólo las hizo accesibles, sino también interesantes para la mente.

Le había dado a la gente algo maravilloso con lo que jugar. Y casi todo el mundo empezó a creer que para acceder a la verdad de esas ideas no había que entrar en algún otro estado de consciencia, sino pensar. Tal y como un historiador lo ha descrito con gran precisión, Platón fue el hombre que «con un acto verdaderamente creativo trasladó estas ideas del plano de la revelación al plano de la argumentación racional».

Pero ahora, después de unos dos mil trescientos años de pensar y discutir y argumentar racionalmente, ha llegado el momento de un poco de honestidad.

En todo este tiempo, nuestras mentes nos han permitido hacer grandes cosas. Podemos construir puentes y volar, curar y matarnos de mil maneras distintas. En cuanto a la realidad, sin embargo, y al alma y a todas esas cuestiones que Platón insistía en que eran las más importantes, no hemos llegado a ningún lugar. Tenemos suficientes teorías, discusiones infinitas en torno a problemas sobre problemas sobre problemas. Pero la verdad es que con nuestras mentes no hemos logrado entender nada en absoluto.

Ahora ya ha pasado el momento de pensar y razonar. El pensamiento y el razonamiento ya han cumplido su pro-

pósito. Nos han mantenido ocupados, han permitido que nuestras mentes crecieran, nos han conducido un poco más lejos en la ruta hacia la grandiosa individualidad y autoconsciencia. El problema es que seguimos sin saber nada.

Ya no basta con leer lo que Platón u otros dicen y dejarse inspirar, estimular intelectualmente, conmover emocionalmente, perturbar por un anhelo de realidad. Ya se acabó el tiempo de buscar y batallar. La realidad está aquí, en medio del engaño; siempre lo ha estado, a la espera de que la reconozcamos. Ahora debemos convertirnos en esa realidad, asumir la responsabilidad, volver a hacerla real.

II

Sembradores de eternidad

1. *Chlorophyll a* and *Chlorophyll b* were determined by the method of Lichtenthaler (1987).

Figure 1. The effect of the concentration of the *Agrobacterium* suspension on the transformation efficiency of *Agrobacterium* strains. The concentration of the *Agrobacterium* suspension was 10⁶ cells/ml (A), 10⁷ cells/ml (B), 10⁸ cells/ml (C), and 10⁹ cells/ml (D). The concentration of the *Agrobacterium* suspension was 10⁶ cells/ml (A), 10⁷ cells/ml (B), 10⁸ cells/ml (C), and 10⁹ cells/ml (D). The concentration of the *Agrobacterium* suspension was 10⁶ cells/ml (A), 10⁷ cells/ml (B), 10⁸ cells/ml (C), and 10⁹ cells/ml (D).

Seis

α
 β
 γ
 δ
 ϵ
 ζ
 η
 θ
 ι
 κ
 λ
 μ
 ν
 ξ
 \omicron
 π
 ρ
 σ
 τ
 υ
 ϕ
 χ
 ψ
 ω

Sé que la verdad está con las palabras
que diré. Pero, para los humanos,
la avalancha de certezas sobre el asiento
de su consciencia se ha vuelto
muy molesta: de lo más indeseable.

EMPÉDOCLES

Este libro es sólo una expresión del linaje al que pertenecía Parménides, que sobrevive a cada individuo concreto del mismo modo que los árboles sobreviven al invierno.

Y no tiene nada que ver con lo que puedas leer en una página.

Si te fijas, verás que todo lo que puedes oír o leer tan sólo busca entretener, divertir, informar, inspirar. Siempre estamos esperando que nos proporcione algo. Pero nada es suficiente. Elegimos un libro un día, luego lo dejamos y seguimos adelante.

Este libro no ofrece nada de eso. La información que contiene es mucho más precisa, sin ninguna duda, que todo lo que puedas encontrar escrito en cualquier otro lugar sobre los temas de los que se ocupa, pero no tiene la menor importancia. Cada uno de los detalles que presenta es sólo un truco. Pero lo que sí ofrece es el espacio para que te crees un nido, para que te sientas como en casa.

Luego ya no habrá necesidad de tomarlo o dejarlo.

La realidad detrás de estas palabras es bastante distinta, como no puedo dejar de recordarte, que cualquier cosa que

seas capaz de entender con el pensamiento: no tiene nada que ver con las percepciones que se agolpan en tu mente y luego, tarde o temprano, vuelven a pasar por el filtro de tu consciencia.

Cada palabra de este libro es portadora de la consciencia de su insignificancia. Cada una de ellas se postra ante la realidad; se inclina hasta que toca con la cabeza el suelo de la unicidad. Y su mensaje no tiene nada que ver con los sonidos, ni siquiera con sus significados aparentes. Tampoco tiene nada que ver con las respuestas meditadas, las reacciones prudentes, los juicios calculados.

Al contrario, se basa en la quietud absoluta a la que sólo puedes acceder cuando permites que te afecte aquello que se ha estado diciendo en silencio durante miles de años.

En cuanto a la esencia de esa tradición a la que pertenecía Parménides, no murió ni quedó confinada en Velia. De hecho, con el paso del tiempo, trazó un extraño e ignorado camino.

Puedes afanarte en buscar la descripción de ese camino. Pero no encontrarás nada. Puedes inspeccionar los libros de texto en busca de alguna referencia o explicación. Pero no encontrarás más que vulgares sustitutos, torpes intentos de relacionar a Parménides con gente con la que no tenía nada que ver.

Al hombre que trajo intacto de otro mundo un conocimiento intacto de la realidad, lo arrojaron en compañía de artistas ambulantes que, por prudencia, insistían deliberadamente en que nadie podría alcanzar nunca un conocimiento de ese tipo; o en compañía de gente que no tardaría en relacionarse con su enseñanza como si se tratara de un rompecabezas que resolver en su tiempo libre. Y lo más interesante es que ninguna de estas inconsistencias o incongruencias mereció el menor interés para aquellos que se

dedicaron a remendar nuestras historias y a organizar nuestro pasado.

Su principal interés iba en otra dirección.

Y en cuanto a nosotros, podemos decir que en la actualidad nos hemos acostumbrado tanto a las ficciones y a los sustitutos que nos las arreglamos lo mejor que podemos. Al fin y al cabo, las preocupaciones de los primeros filósofos apenas nos interpelan, salvo por la necesidad de convertirlos en pilares humanos de una ruta imaginaria que no conduce a ninguna parte.

Pero tú no quieres seguir ese camino. Porque el verdadero camino trazado por la línea a la que pertenecía Parménides seguía un curso muy distinto.

Hace tiempo, todavía se podía vislumbrar la dirección que tomaba. Pero eso fue hace mucho. Ahora ni siquiera puedes plantearte volver a descubrirlo por medio del razonamiento, porque el razonamiento es precisamente aquello que lo ocultó, que hizo todo lo posible por borrar su rastro.

La única manera de encontrarlo es a través de tu ignorado sentido del olfato. No me refiero al olfato que se usa para definir dónde empieza tu territorio y acaba el de otro, sino a algo mucho más instintivo: el aroma del reconocimiento, del redescubrimiento de antiguos lazos y afinidades hace mucho olvidados.

Y de la mano del reconocimiento llega la dulzura, junto con la certeza de que ahora las cosas van a empezar a ser más simples. La parte más difícil ha quedado atrás.

La gran batalla está a nuestras espaldas, y lo que nos espera es la alegría de abrir la boca bajo la lluvia o bajar con ligereza por una amable ladera cubierta de hierba.

A menudo, cuando algo nos incomoda, reaccionamos tosiendo o sonriendo, tomando consciencia y enfadándonos.

Pero cuando algo nos incomoda de verdad, nos quedamos inmóviles en silencio durante una fracción de segundo. Luego seguimos con lo que estábamos haciendo, simulando con gran esfuerzo que no ha sucedido nada.

Es como si un hombre desconocido abriera la puerta de una sala donde la gente está disfrutando de una fiesta. Todos sienten que no encaja en el lugar, aunque ni siquiera sepan qué es lo que sienten. Este extranjero los inquieta tanto que siguen con lo que estaban haciendo como si nada. Pero ahora la fiesta se ha puesto un poco más intensa. Hablan más alto, comienzan a beber más rápido.

Hay un hombre que, hace dos mil cuatrocientos años, se presentó exactamente así en la sofisticada fiesta de lo que consideramos la cultura occidental. Y la incomodidad que suscitó, el desasosiego, no podría haber sido mayor. Aquí tenemos a un hombre que hizo una contribución única, sin parangón, al desarrollo intelectual de Occidente. Desempeñó un papel

esencial en la constitución de las que pronto serían conocidas como las disciplinas de la filosofía, la retórica, la medicina, la química, la biología, la astronomía, la cosmología, la psicología, la religión. Pero hay un pequeño problema.

Era un mago.

Cuando pensamos en un mago imaginamos escenas entretenidas y trucos baratos, así que debemos ser más concretos: era un hechicero. Era un hombre con ciertos poderes a los que ni siquiera podríamos empezar a dar un sentido. Y para complicar aún más las cosas, decía que era inmortal. Decía haber descubierto que era divino. Anunció que era un dios.

Desde entonces, los historiadores y los filósofos se han mantenido muy ocupados representando su rol habitual, interpretando su papel de todos los días. Se han embarcado en discusiones sobre los detalles más insignificantes de sus ideas, sobre esto o aquello, sobre sus teorías, sus conceptos y contribuciones intelectuales. En cuanto al resto, se obstinan en actuar como si no existiera. Su incomodidad es tan profunda que se ven forzados a inventar trucos cada vez más sofisticados para intentar desvanecer su magia, para hacer que el hechicero desaparezca.

Pero, como una pesadilla recurrente, la magia de este hombre nunca se desvanecerá.

Sus hechizos están aquí para quedarse. Sobrevivirán a todas nuestras argumentaciones y elaboraciones intelectuales, por la simple razón de que, en comparación, todos nuestros poderes racionales son indeciblemente débiles. Y, como veremos, nos demuestran de la manera más sensata imaginable que no puede haber una búsqueda de la sabiduría sin la ayuda de poderes extraordinarios, del mismo modo que no puede haber una indagación seria que no acabe descubriendo la divinidad propia de cada uno.

El hombre del que estoy hablando provenía de una ciudad llamada Agrigento, en el sur de Sicilia: una isla que mantenía un estrecho vínculo con los foceos y con Velia en particular.

Era un poco más joven que Parménides. Como Parménides, era poeta; y, como en el caso del poema de Parménides, sólo se han conservado algunos fragmentos de lo que escribió.

Aquellos que intentan estudiarlo se quejan a menudo de que lo que nos ha llegado de sus poemas no basta para hacernos una idea clara de su enseñanza. Pero, para ellos, nada será nunca suficiente. Especulan sin cesar con aquello que falta, ignorando que su incapacidad para entender realmente lo que dijo no se debe a la carencia del material necesario.

Se debe a que desconocen por completo cómo acercarse al material del que sí disponen. Porque, en este mundo perfecto de imperfección, no falta nada importante. En todo momento se nos ofrece exactamente aquello que necesitamos saber. Y la enseñanza de ese hombre sigue tan viva, tan poderosa y accesible, como siempre.

A la vez que hechicero y poeta, también era profeta y sanador: uno de aquellos sanadores-profetas sobre los que ya he hablado.

Era alguien que tenía la habilidad de traer de otro mundo el poder de la sanación. Pero su preocupación principal no era liberar a la gente de las enfermedades. Era liberarla de sí misma. Quería curarla de su engaño sobre el tiempo, la vida y la muerte. Pero había una condición para poder recibir su ayuda.

Tenías que estar preparado para abandonar tus ideas sobre ti mismo.

Si no estás preparado para hacerlo, deberías alejarte lo antes posible de todo cuanto tiene que ver con él. Aunque

hay un problema. Si quieres escaparte de él, también tendrás que escapar del aire y los árboles y de tu propia naturaleza. Porque todas estas cosas esperan de ti exactamente lo mismo que él esperaba. Ansían que seas consciente.

Como ya he dicho, era un hechicero. Y no se puede escapar de un hechicero como él. Pero si quieres aprender de él, nada te resultará más fácil; porque cada cosa concreta que percibes está a la espera de poder ayudarte; está deseando despertarte.

Hoy en día a menudo se le describe, con gesto nervioso y risa ansiosa, como a alguien pintoresco. Y, sin embargo, donde se sentía más en casa era en un mundo donde no hay colores como los que conocemos. Se le considera un personaje bastante excéntrico. Pero lo más curioso es que en toda la historia del mundo occidental no hay nadie más cuerdo que él: no hay nadie dotado de un sentido común tan genuino.

Demos la bienvenida a Empédocles.

Hasta no hace mucho, la gente creía que al menos tenía bien claras las líneas básicas de la enseñanza de Empédocles.

En general se consideraba que había escrito la parte central de su filosofía en un poema esencialmente científico: racional, juicioso. Sus excentricidades y extravagancias, el misterio religioso, la magia y los trucos a veces se dejan entrever en el poema. Pero no ocupan un lugar real en él: pertenecen a otro sitio.

Había algunas señales que indicaban que este tipo de distinción no era posible, una gran cantidad de detalles que apuntaban que el intento de dividir a Empédocles en dos era un error. Pero seguir estas indicaciones hasta su conclusión lógica, y no de manera distraída, era algo que nadie tenía ganas de hacer.

Recientemente se encontraron unas pocas palabras de su poema en unos pequeños fragmentos de papiro que durante años habían permanecido almacenados en una biblioteca de Europa sin que nadie los reconociera. Al principio fueron aclamadas por historiadores y filósofos como el hallazgo

del siglo. Pero, como un niño con un juguete nuevo, la excitación no tardó en dar paso a la decepción. Los papiros estaban tan fragmentados que planteaban tantas preguntas como respuestas. Las ambigüedades de Empédocles eran más abrumadoras y desconcertantes que nunca.

Aun así, estos fragmentos de papiro constituían un gran descubrimiento. Mostraban lo que escritores antiguos como Aristóteles habían intentado dejar de lado cuando citaban frases o pasajes de Empédocles para ilustrar sus puntos de vista sobre disciplinas como cosmología, biología o física.

Para empezar, revelaban que, entre sus comentarios aparentemente objetivos sobre un tema u otro, se habían intercalado otros versos, otros comentarios. Mostraban cómo el propio Empédocles había alternado las más cuidadosas descripciones y penetrantes explicaciones de este mundo en el que parece que vivimos con el grito del alma añorando, anhelando su hogar.

Los jirones de papiro mostraban aún más, a pesar de que sólo estaban revelando lo que debería haber quedado claro hace miles años.

Demostraban que todo el relato de Empédocles sobre el universo estaba ligado al destino del alma. Todos aquellos temas e ideas de su poema, supuestamente racional, que pronto iban a resultar tan importantes, a proporcionar una plataforma para los principios de la física, la química y la ciencia, no estaban ahí para ofrecer información sobre los hechos.

Estaban ahí para salvar al alma. La cosmología no se ofrecía para su propio desarrollo, sino para ayudarnos a ver con exactitud qué es este mundo tan extraño: para mostrarnos adónde pertenecemos y adónde no, qué cosas nos atan y cómo, el modo en que conseguimos hacernos trampas a nosotros mismos y engañarnos. Todo —la composición de la

carne y los huesos, la armonía y la inestabilidad del cuerpo, la naturaleza del Sol, la Luna y las estrellas— se explicaba para ayudarnos a entender lo que realmente somos y a ser libres.

Incluso ahora, los expertos siguen sin ver lo que dicen estos fragmentos de papiro. Al contrario, quedan atrapados en la confusión y las conjeturas al tratar de encajar los nuevos fragmentos en su rompecabezas para llegar a una versión modificada, actualizada, de Empédocles el filósofo escribiendo su filosofía.

Lo que sí han logrado evitar, y con gran inteligencia, es ser conscientes de la imagen general. Porque si fueran capaces de entreverla, repararían en que Empédocles no tiene nada que ver con nuestras nociones modernas de filosofía.

Tampoco se han dado cuenta de con quién o con qué relacionan las evidencias a Empédocles. Lo vinculan con los antiguos gnósticos, que actualmente se consideran poco más que seguidores cristianos, a pesar de que sus raíces se remontan largo tiempo atrás, como muchos de ellos sabían y admitían.

Ciertos gnósticos enseñaron cosmología del mismo modo que Empédocles: por el bien del alma. Se veían a sí mismos como mensajeros, legisladores de otro mundo, sanadores divinos con poderes mágicos. Y no es una coincidencia que se describieran, al igual que Empédocles, como profetas.

Pero ni siquiera esto es importante. Todo lo que concierne a estos fragmentos de papiro, con su significado inmediato y sus implicaciones más extensas, no es en último término más que un juego de niños. Incluso la fascinación de ver los verdaderos vínculos de Empédocles no tarda en convertirse en otra distracción, una nueva traición frente a lo que él representaba, otra manera más de esquivar la simplicidad y la atemporalidad de su mensaje.

No cabe duda de cuál es el mensaje. Pero si queremos oírlo, debemos acercarnos de la manera apropiada. Y para eso, por suerte o por desgracia, hemos de aproximarnos a partir de los propios términos de Empédocles y no de los nuestros.

Debemos confiar en él, ponernos en sus manos sin reservas. Si nos acercamos a lo que dijo pensando que somos más listos que él, acabaremos siendo unos perfectos idiotas. Y no son simples palabras. Te explicaré por qué.

Esto también significa que ya no podemos decidir adónde dirigirnos, qué tomar en serio o simplemente descartar. Ya no podemos quedarnos pegados a los aspectos de su enseñanza con los que nos sentimos cómodos y racionalizar el resto; mantenernos en territorio seguro.

No hay territorio seguro.

Esto significa que, como en el caso de Parménides, tenemos que empezar por el comienzo. Sabemos, lo queramos o no, qué dijo Empédocles al comienzo de su en apariencia filosófico y científico poema. Abrió el poema dirigiéndose a un discípulo llamado Pausanias y le explicó por qué el detallado relato de la enseñanza que se disponía a presentar no era apto para todo el mundo.

Subrayó, por el contrario, que este poema en particular era esotérico. Inevitablemente, automáticamente, la mayoría de la gente se queda perpleja porque carece de la preparación para comprenderlo. Su enseñanza sólo es accesible para los escasos individuos que tienen la capacidad de abordarlo de la forma correcta; para los que están dispuestos a hacer el esfuerzo necesario, a dejarse transformar.

Otros pueden perder el tiempo como prefieran porque aún no son conscientes de no ser otra cosa que esos extraños individuos disfrazados.

Las palmas —tan estrechas y apretadas— se derraman sobre los miembros de la gente. Pero incontables cosas carentes de valor siguen irrumpiendo en sus preocupaciones y ellos las mitigan. Durante sus vidas contemplan una breve parte de ellas y después desaparecen: tras una vida breve, se desvanecen como el humo, absolutamente convencidos de las cosas con las que se cruzan mientras son conducidos de un lado a otro, por todas partes. Y creen en vano haber encontrado el todo. Del mismo modo, la gente no puede ver ni oír ni entender conscientemente lo que yo tengo para enseñar.

Pero en cuanto a ti: ya que te has apartado hasta aquí, aprenderás. La capacidad mortal no puede ir más allá.

Aquí lo tienes.

Puedes ir de un lado a otro, dar vueltas y más vueltas, tanto como quieras. Pero, tarde o temprano, sea o no contra tu voluntad, tendrás que regresar a ellas: a las condiciones previas necesarias para recibir cualquier conocimiento real, que, aunque sólo sean condiciones previas, contienen más sabiduría que todas las enseñanzas del mundo.

Empédocles lo resume en pocas palabras. Su deber se limita a presentarlas de la manera más directa posible. Pero esto no significa que lo que para él fue simple vaya a serlo para nosotros; no he hecho ningún esfuerzo por suavizar el extraño efecto de estas palabras que abren su gran poema.

En particular, la imagen inicial presenta, de manera deliberada, un tinte irreal. Porque esas palmas que se derraman sobre nuestros miembros no son algo que podamos ver o reconocer como los pequeños huecos de nuestras manos u otras partes del cuerpo. Son lo que usamos para ver y reconocer todo lo demás.

Si esas palmas nos resultan inquietantemente familiares es porque son la base de toda nuestra experiencia; de todo nuestro conocimiento, de todo lo que confiadamente consideramos la realidad. Pero al mismo tiempo nos son ajenas porque son una parte demasiado importante de nosotros. Simplemente son demasiado cercanas.

Perciben sin ser percibidas: son el misterioso poder integrado en nuestro ser, a través de las cuales lo observamos y experimentamos todo a lo largo de nuestra vida, pero a la vez permanecemos absolutamente ciegos a ellas.

En esta enigmática situación en la que nos presentamos ante nosotros mismos, no hay nada más apremiante que darse cuenta de que algunas palabras son mucho más que palabras cotidianas. Y nada podría ser más vital que entender que algunos encuentros son infinitamente más significativos que los encuentros casuales. Porque hay palabras que, en vez de expresar pequeños aspectos de nuestra existencia, logran cercar todo el universo conocido, y hay encuentros que se remontan a mucho antes de que naciéramos.

Si crees que puedes tropezar con estas palabras de Empédocles y entenderlas para pasar a tu próxima experiencia, y luego a la siguiente, estás equivocado. No sabes nada.

Ni siquiera sabes cómo buscar el conocimiento real; y en cuanto a encontrarlo, no serías capaz de reconocerlo si llegaras a dar con él.

Todo lo que haces es una farsa. Incluso tu modestia es falsa cuando declaras con aparente humildad lo poco que sabes, pues sólo estás intentando esconder que en realidad estás afirmando lo contrario. Porque tu vida, tal y como la vives, es como una sábana rasgada, el pequeño montículo de tierra que un topo deja atrás, el rincón del patio del colegio donde te golpean los abusones, el final de una calle sin salida.

Y nuestras vidas son muy cortas.

Empédocles deja muy clara su posición. «Del mismo modo», nunca veremos ni oiremos ni seremos capaces de entender qué es lo que tiene para enseñarnos. Por supuesto, todos los académicos y filósofos hacen oídos sordos a sus advertencias, ignoran estas palabras iniciales por su simplicidad, avanzan veloces sin mirar atrás para perderse en lo que ellos consideran que es la parte principal de la enseñanza de Empédocles. En cuanto Empédocles empieza a describir el cosmos, la creación de los humanos y los animales y las plantas, ellos se ponen a discutir sobre lo que creen que es el corazón de su contenido. Pero cuando se trata de este pasaje introductorio, lo evitan de manera instintiva, presintiendo lo sumamente indeseable que es su mensaje.

En los miles de páginas sobre Empédocles escritas por los expertos, apenas hay una palabra referida a este pasaje. La mayoría se mantiene a distancia, como si se tratara de un veneno, una plaga, un desierto remoto. Y cuando un comentarista ocasional se fija en él, el resultado es un caos aún mayor.

De alguna manera, por obra de una magia extraña, la gente ha logrado convencerse de que estas condiciones previas, absolutamente necesarias para la comprensión genuina

de cualquier cosa, no tienen nada que ver con ella. Malinterpreta lo que dice, lo traduce mal, distorsiona su significado y destiñe su sentido; incluso hay quien intenta —como quien pretende que pensemos que Parménides, cuando critica la condición humana, sólo está criticando a Heráclito— imaginar que en estas líneas Empédocles sólo critica a Parménides. Y por si esto fuera poco, hay que añadir que a principios del siglo XIX se fue un paso más allá y sencillamente se tergiversó todo el texto griego.

Así que, en la mayoría de las ediciones de Empédocles publicadas durante los últimos doscientos años, verás que han alterado con esmero su tan decisiva afirmación final. En ellas hacen que diga a su discípulo: «Ya que te has apartado hasta aquí, aprenderás sólo aquello que puede conseguir la capacidad mortal».

Pero Empédocles ya ha descrito lo que es la capacidad mortal y aquello que puede conseguir. Es el caos; no logra nada. Esto es lo que ocurre cuando los hombres del saber se adentran en la enseñanza de Empédocles y eligen, sin saber muy bien qué están haciendo, alterarla y encajarla en sus pequeñas ideas y prejuicios.

La habilidad de Empédocles para retratar los límites opresivos, la terrible estrechez, de la capacidad humana ya debería ser una clara señal de que tiene acceso a algo más, a algo mucho más vasto. De hecho, él mismo es esa perfecta paradoja: un humano señalando lo que está más allá de lo humano, que, aunque existe fuera de la pequeña esfera de nuestras competencias humanas, está a nuestro alcance si así lo queremos.

Pero todavía no te he contado toda la historia.

El retrato que hace Empédocles de la condición humana es bastante coherente, en cuanto paisaje general, con nuestra desubicada experiencia cotidiana. Pero tiene otra cara: una parte oculta adornada con diamantes y piedras preciosas engastadas con la mayor maestría orfebre que puedas imaginar.

Todas las palabras clave que emplea están íntimamente relacionadas entre sí en una resplandeciente red de significados ocultos. El problema, ahora, es que al cabo de miles de años el significado de las palabras se ha difuminado, ha cambiado. Las estructuras de sentido se han desvanecido para volver a cristalizar en formas diferentes. Lo que con naturalidad ofrecía su secreto a una inteligencia perceptiva se ha convertido en un misterio insondable que inevitablemente precisa de alguna explicación.

Lo mejor será empezar por el principio, con esa mención peculiar de las «palmas».

Esta palabra significaba mucho para los antiguos griegos. Para ellos, la palma no era tan sólo el hueco de la mano.

También se refería al poder firme que saca ventaja y la mantiene incluso en las situaciones más difíciles, a la constancia que se las arregla para dominar con calma en vez de someterse a cualquier dominio. Al mismo tiempo, era la parte del cuerpo que usaban los artistas y los artesanos para manipular, dar forma, perfeccionar; era lo que les permitía transformar de un momento a otro la materia bruta en una obra de arte mediante los ajustes más sutiles. Era el instrumento necesario para dar expresión a su *mêtis*.

Pero, incluso más importante, la palma era lo que permitía el engaño de los embaucadores: esconder con un juego de manos lo que fuera para mostrarlo o cuando nadie miraba o cuando nadie lo esperaba. Ésta es la razón por la que, en la lengua griega de la época de Empédocles, «palma» era una palabra común para referirse a un dispositivo ingenioso, un truco, una argucia.

Y era una palabra inseparable de *mêtis*, por el simple motivo de que implicaba lo mismo que *mêtis* en términos de agilidad y destreza, engaño y astucia.

Luego tenemos esa sorprendente imagen de las palmas que se derraman sobre nuestros miembros. Puede parecer poco más que una ocurrencia, que un juego brillante de la imaginación. Pero, como hemos visto con Parménides, las bromas a veces tienden a convertirse en asuntos serios. De hecho, al crear esta cómica imagen de las palmas derramándose sobre el cuerpo de la gente, Empédocles está haciendo algo deliberado.

Está evocando con gran delicadeza lo que antaño eran famosas escenas de la poesía de Homero: escenas que describen cómo, en circunstancias excepcionales, las cualidades divinas pueden ser concedidas en forma de dones a los seres humanos al derramarse sobre su cuerpo. Y estos gestos de ofrecimiento, tan refinados, siempre se produ-

cen de la mano de dioses que son los supremos expertos en *mêtis*.

Si optas por seguir los indicios que presenta Empédocles con su habilidoso arte para trabajar y moldear la imaginería conocida, verás que nos está retratando, a nosotros los humanos, como seres agraciados por los dioses con un potencial en el corazón de nuestro ser; con el don de *mêtis*, que penetra nuestros cuerpos y nos hace virtualmente divinos. Y en lo que está diciendo hay una enorme sensación de promesa y esperanza.

Pero una promesa es sólo una promesa.

Las palmas con las que hemos sido agraciados están restringidas, limitadas. Los principales instrumentos que necesitamos para abrírnos y percibir con agudeza, para el dominio, que incluso pueden hacernos divinos, están guardados. En vez de ser capaces de ver u oír inteligentemente, somos bombardeados y hostigados por nuestras propias percepciones; en vez de dominarlas, son ellas las que nos dominan. Todos nuestros cuidados y nuestras mejores intenciones se ven entorpecidos, debilitados, atenuados. Y antes siquiera de que lo sepamos, también nosotros estamos muertos.

Todo lo que podía salir mal ha salido mal. Nuestras vidas son una completa contradicción, anulan su propio potencial, son una broma absurda. El mismo hecho de que la promesa que albergamos en nuestro interior sea una promesa incumplida la convierte, paradójicamente, en un maleficio. En vez de ayudarnos, actúa contra nosotros y nos destruye.

Y ahora, con Empédocles, encontramos un significado incluso en mitad de toda esta confusión.

Pues una faceta del significado se abre paso y recorre todo el camino de vuelta hasta la imagen inicial de esas palmas «estrechas» o «apretadas».

La palabra que usa aquí para describir su estrechez es inusual. En la antigua poesía griega implica siempre una opresiva sensación de peligro: una amenaza que no alcanza a verse, un truco y un engaño. No es ninguna casualidad que Empédocles se apresure a decir que los humanos se «cruzan» con las cosas mientras son «conducidos» de un lado a otro, porque el ejemplo sin duda más vívido y memorable de esta poco frecuente palabra griega para «estrecho» aparece en un famoso pasaje hacia el final de la *Iliada*, en donde Homero la repite con vehemencia junto a las mismas expresiones que Empédocles usa aquí para referirse a ese «cruzarse» con las cosas y a ese ser «conducido».

El pasaje es dramático. Seguro que estás a punto de recordarlo. Empieza con un himno de elogio de *mêtis*, luego describe la famosa carrera de carros cuyo resultado no depende de la velocidad sino de *mêtis*: cuyo vencedor consigue con ingenio superar a su competidor en una estrecha senda amenazándolo con chocar con él y forzar así una colisión fatal mientras conduce su propio carro a toda velocidad.

Como puedes ver, Empédocles nos devuelve a un terreno conocido. Repasar su descripción de la condición humana es un continuo torrente de referencias que no sólo remiten al tema y las cualidades particulares de *mêtis*, sino también al mismo pasaje de Homero al que Parménides se ha referido de manera tan sutil y misteriosa, deliberadamente y con sentido del humor.

De acuerdo con Parménides, toda la condición humana se puede definir como una carencia de *mêtis*: como la ausencia absoluta de *mêtis* que absurdamente simula ser su opuesto. Para él, con la ayuda de una diosa, nada podría ser más fácil que adelantarnos a nosotros los mortales y dejarnos atrás. Pero Empédocles, por su parte, entra en los detalles; es un

poco más explícito, aunque sus maneras sean implícitamente más delicadas y devastadoras.

De acuerdo con él, en esta competición de la vida ni siquiera somos los aurigas perdedores. De hecho, ni siquiera conducimos un carro de caballos. Al contrario, somos los caballos y el carro que son conducidos por todas partes. Ni siquiera somos los caballos perdedores. Somos los caballos que están totalmente extraviados.

Y este extravío es lo máximo que nuestra *mêtis* humana puede lograr.

Pero todavía no he acabado de contar la historia.

La traducción del final, la afirmación crucial de este pasaje inicial, «la capacidad mortal no puede ir más allá», es bastante precisa en lo que a la traducción en sí se refiere. Desde un punto de vista técnico, es perfectamente válida.

Pero oculta mucho más de lo que dice.

Tras la traducción de «capacidad» se esconde en el original griego una palabra muy específica. A estas alturas debería ser una vieja conocida: la palabra es *mêtis*.

Tal vez has pensado que estaba estableciendo conexiones entre las palmas y *mêtis*, entre derramarse y *mêtis*, entre la estrechez y el cruzarse y el ser conducidos y *mêtis*. Pero no lo estaba haciendo. Cada una de estas palabras y frases es un delicado indicio a la espera de su confirmación explícita, una pequeña pieza de un rompecabezas que aguarda a ser completado en esta frase culminante. Si Empédocles era un gran experto en el arte de la sutileza, del ingenio hermético, también era un maestro en mostrarse de lo más explícito en el momento oportuno.

Como veremos, deja muy poco en el aire. Puede ser descarnadamente franco y realista al plantear los asuntos importantes, al dar en el clavo. Y ya sabe que no hay nada de lo que preocuparse. La gente encontrará mil maneras para ignorar lo que él está diciendo.

Por descontado, no se trata tan sólo de que una sola palabra, *mêtis*, aclare de pronto todas las referencias elusivas de las líneas precedentes. Eso es lo de menos. Porque aquí está el término exacto que —con sus connotaciones increíblemente sutiles, que no sólo muestran una capacidad excepcional sino también una intensa consciencia y atención, ingenio, astucia y engaño— recorre toda la enseñanza de Parménides como un hilo de oro. A estas alturas deberías ser capaz de apreciar la importancia de que esta palabra —que se demostró tan crucial para comprender a Parménides y su poema, y que expresa mucho mejor que cualquier otro término la esencia de todo lo que tenía que decir, a lo que el propio Parménides apunta, jugando y dando rodeos con la máxima exquisitez— aparezca aquí, justo al comienzo de la enseñanza de Empédocles, expresada sin ninguna ambigüedad, negro sobre blanco.

Empédocles está haciendo sonar la nota mágica del reconocimiento. Sigue el hilo casi invisible que casi todo el mundo ha olvidado que existe y, en el fondo, preferiría no recordar. Antes de avanzar, ya al principio de su gran poema, recoge la llave del poema de Parménides.

Continúa el mismo linaje.

Ahora podemos empezar a entender a qué se refiere exactamente al resumir su desalentadora idea de la condición humana con la afirmación de que «la *mêtis* mortal no puede ir más allá». Pues ya nos ha explicado, gracias a su brillante manipulación de imágenes y palabras, qué es la *mêtis* mortal.

Es un potencial nunca realizado, una broma patética, una atención distraída, una facultad de percepción bloqueada, un dominio que consiste en la indefensión, una sutileza que es pura torpeza, una astucia que se engaña a sí misma.

Del mismo modo que Parménides con sus burlonas referencias a nuestro «muy experimentado hábito» y a nuestra indefensión relativa a la «guía» de nuestras «erráticas mentes», Empédocles está intentando explicarnos, a nosotros los mortales, que la *mêtis* mortal es en sí misma la más perfecta contradicción. Exactamente como Parménides, usa el vocabulario de *mêtis* con una *mêtis* extraordinaria para hacer hincapié en el mismo punto: que la *mêtis* humana en realidad no es *mêtis* en absoluto.

Lo máximo que puede lograr es nada.

Pero la historia, como habrás imaginado, no acaba aquí.

Mêtis nunca es simple o directa, y mucho menos cuando parece simple y directa. Su lenguaje es el de la astucia y la ambigüedad, la ocultación y la complejidad. Así que cuando Empédocles usa la palabra *mêtis* de manera tan directa, tan abierta, puedes estar seguro de que está apuntando mucho más allá de adonde alcanza a ver el ojo. De hecho, su afirmación «la *mêtis* mortal no puede ir más allá» tiene otro significado, un segundo sentido, un doble sentido.

Contiene una ambigüedad fundamental: no una ambigüedad que puedas resolver con un esfuerzo mental, sino una que se te resiste. Cuanto más piensas en ella, más difícil es dejar de pensar en ella. Cuanto más intentas evitar sus consecuencias, más te pisan los talones.

En la frase «la capacidad mortal no puede ir más allá», la palabra original griega para «ir» se refiere a la capacidad de moverse, de incitar la acción de uno. Y la serie de referencias de Empédocles al pasaje de Homero sobre la carrera

de carros y *mêtis* sirve, sin lugar a dudas, para subrayar las consecuencias de su afirmación «la capacidad mortal no puede ir más allá». Significa que toda *mêtis* humana intenta obtener resultados en medio del caos. Nuestro poder de movimiento, toda nuestra libertad de acción, se reduce rigurosamente a ser arrastrados y zarandeados en todas direcciones mientras nos engañamos pensando que somos responsables de lo que hacemos.

No hay nada que podamos hacer.

Aunque esto no es del todo verdad.

Hay una sola acción que podemos llevar a cabo. Estamos indefensos, y la única posibilidad a nuestro alcance es darnos cuenta de lo indefensos que estamos y tomar la iniciativa para hacernos a un lado e ir a donde puedan ayudarnos. El único movimiento que podemos hacer de verdad, conscientemente, es dar ese paso al lado; es darnos cuenta de que nunca podremos llegar a ninguna parte mientras sigamos dejándonos arrastrar por este barullo inconsciente que todo el mundo llama vida; es reunir la poca energía que tenemos y apartarnos a donde podamos empezar a aprender.

La afirmación «la *mêtis* mortal no puede ir más allá» no contiene la más mínima referencia a ninguna limitación por parte de la enseñanza de Empédocles. Para él no tiene la menor importancia. Lo que debe enseñar está mucho más allá de lo que cualquier *mêtis* humana puede imaginar, porque su fuente es divina.

Esta afirmación se refiere, en primer lugar, a la absoluta incapacidad de la *mêtis* humana para alcanzar o conseguir por sí misma cualquier cosa auténtica. Y, en segundo lugar, a la cúspide de todo logro humano: a la remota posibilidad de que entendamos la espantosa indefensión de nuestra situación y demos el decisivo paso de «apartarnos» para encontrar el lugar desde el que pedir ayuda.

Cuando nos demos cuenta de que no podemos seguir adelante solos, de que no podemos avanzar por nuestra cuenta, habremos llegado al límite del poder y la inteligencia del ser humano.

La capacidad mortal no puede ir más allá.

Cuando un académico que entra contacto con el comentario de Empédocles «la *mêtis* mortal no puede ir más allá» lo aplica de manera automática al propio Empédocles y a los límites de su enseñanza, o cuando incluso altera el original griego y hace que diga al lector: «No aprenderás más que lo que la *mêtis* mortal puede alcanzar», la razón de que actúe así no es ningún misterio.

Es un intento delirante e inconsciente de mantenernos atrapados en nuestra mortalidad: de seguir jugando al juego desesperado de simular que no existe nada o no puede existir nada fuera de la prisión de nuestro autoengaño.

Pero el punto principal de la enseñanza de Empédocles es que, fuera de nuestro pequeño mundo, hay algo que nos está esperando para cuando llegue el momento decisivo en que no sólo nos demos cuenta de la futilidad de cualquier valor al que nos hayamos sentido atados, sino que estemos tan cansados de tanta futilidad que ya no podamos seguir viviendo como antes.

Ese algo que nos está esperando es el maestro.

Parménides ya había escrito que, si buscamos un conocimiento real, debemos dejar este pequeño mundo a nuestras espaldas, encontrar ese camino «tan alejado del transitado sendero de los hombres» y seguirlo hasta el final. También intentó expresar de la forma más clara posible que sólo hay un tipo de conocimiento que tenga alguna sustancia genuina o algún valor: el que tiene su origen directo en una fuente divina. Incluso insinuó, a través de las cuidadosas palabras sobre su vínculo especial con las hijas del Sol, que durante el curso de su viaje él mismo, de algún modo, había cruzado la frontera entre lo divino y lo humano.

Pero Empédocles no deja lugar a ninguna insinuación. Cuando nos acercamos, el maestro ya no es una diosa en un reino lejano o misterioso. Él es el maestro. No tienes que viajar hasta los límites más remotos del universo para dar con su enseñanza. Al contrario, sólo puedes dar con ella aquí mismo.

Para encontrar al maestro, basta que te apartes hasta «aquí». Desde el punto de vista del discípulo, puede tratarse de cualquier lugar. Pero para el maestro siempre es aquí, en el espacio de la quietud y el silencio absolutos donde uno ya está. Y a través de esto puedes ver qué gran cambio de énfasis se produce cuando la tradición pasa de Parménides a Empédocles.

El poema de Parménides comienza con un viaje que aparentemente nos conduce lo más lejos posible de aquí: a los límites de la existencia, a las raíces míticas de todo lo que hay allí. Sólo con el tiempo empieza a quedar claro que ese «allí» en realidad es «aquí». Pero la enseñanza de Empédocles comienza aquí. Asume toda la responsabilidad desde el principio. Se acabaron las conversaciones sobre caminos que resultan no ser caminos, se acabaron los cautivadores acertijos sobre viajes que no llevan a ninguna parte. Él mismo encarna la enseñanza.

Y asume toda la autoridad para ello como el maestro más que humano.

Así es como progresa el linaje. Parménides calienta. Empédocles quema. Con él, ya no hay posibilidad alguna de maniobrar.

Se atreve a dar el paso y decir que, para encontrar la verdad, no hay que penetrar en otro nivel de realidad, ni viajar más allá del tiempo y el espacio, ni conectar con otra dimensión. Lo más importante es enfrentarse cara a cara con un ser humano que haya captado la verdad y encarne su poder, que haya descubierto lo inmortal en el corazón de lo mortal, lo divino en medio de lo humano.

Ahora quien nos dice que la existencia humana tal y como la conocemos es absolutamente fútil ya no es una diosa, sino alguien que parece un humano como nosotros. Y Empédocles puede decir esto porque sabe que la existencia humana no es un fin en sí misma.

Si sólo fuéramos seres humanos no habría ningún problema, ni confusiones ni desesperación. No estaríamos en guerra con nosotros mismos, sumidos en una sutil pesadilla a merced de nuestro propio poder. Pero no lo somos. Cuando crecemos construimos nuestro propio hogar, una familia, una carrera, perseguimos nuestros sueños, pero eso no es vida. Eso no tiene nada que ver con lo que la vida es realmente. Ni siquiera es el principio de la vida. Y no es propio de pesimistas decir que todo lo que llamamos experiencia no es más que un sueño caótico. Al contrario, es sólo el intento de ahorrar un poco de tiempo, de ahorrar mucho sufrimiento, de ayudar a que las cosas sucedan más rápido.

Somos semillas de mucho. La existencia humana no es más que la vida divina no vivida.

Y para empezar a vivirla tienes que dar un paso al lado mientras puedas. Debes descubrir el lugar sagrado en el

que el maestro se encuentra con el discípulo y da comienzo el aprendizaje real: un aprendizaje que no tiene nada que ver con otro mundo. De hecho, no es tanto un proceso de aprendizaje como una desvinculación de todas las enseñanzas que has recibido hasta quedarte desnudo, frente a algo mucho más grande que tú.

A partir de este momento, la vida sin un maestro es imposible, insoportable, inconcebible. No puedes acercarte poco a poco a esta relación infinita, no hay medias tintas. O das un paso al lado o no lo das. No se puede estar medio dentro y medio fuera, no hay lugar para el voyerismo ni para ningún tipo de negociación. O aceptas los términos que te proponen o será mejor que te marches. Porque, como veremos en breve, los trucos y los engaños existen para asegurarse de que aquellos que insisten en imponer sus propias condiciones acaben bien lejos.

Así que tenemos una advertencia y una promesa.

La advertencia es que hasta que no experimentes tu impotencia absoluta no podrás descubrir tu poder real. En caso contrario, acabarás mezclándolo todo, convirtiendo cualquier ayuda que se te ofrezca en otra forma de indefensión. Malinterpretarás, aun teniendo una inteligencia afilada, todo lo que oigas; lo modificarás, lo tergiversarás. Porque así es como funciona la tradición.

La promesa es el descubrimiento de algo nuevo, no sobre el mundo que nos rodea sino sobre lo que somos. Y como deja claro el pasaje inicial de Empédocles, de ahora en adelante lo que aprendamos no será parcial, fragmentario o burdo.

Nos adentrará en una inmensidad que nunca hemos experimentado, nos proporcionará un sentimiento de lo que subyace detrás de nuestras pequeñas vidas, nos enfrentará a esa misteriosa cualidad que albergamos en nuestro in-

terior, la intensa presencia y consciencia que nunca imaginamos que fuera posible, aunque siempre la hayamos poseído.

Y, sobre todo, nos demostrará cómo nos han estado engañando y cómo hemos continuado con el engaño incesantemente.

Siete

La indefensión es terrible.
Y este asunto sólo terminará
después de una inmensa batalla.
Habrá enfrentamiento y violencia y guerra.

OLIMPIODORO EL ALQUIMISTA

La explicación de Empédocles sobre el cosmos es tan aterradora en su simetría y simplicidad que difícilmente podría sobrevivir intacta en nuestro complicado mundo moderno. Pero haré lo posible por ser fiel a su simplicidad.

El universo funciona de la siguiente manera:

Hay un ciclo cósmico infinito de unión y separación, de acercamiento y distanciamiento. La unión es tarea del Amor. De la separación se ocupa la Discordia: el poder del odio, la batalla y la hostilidad. Y son cuatro las «raíces» fundamentales de toda existencia: tierra, agua, fuego y aire. Se combinan y se mezclan entre sí por medio del poder del Amor. Después se vuelven a separar bajo la influencia de la Discordia hasta que la tierra se queda sola y pesada en el centro, envuelta por el agua y luego por una capa de fuego, con el aire más puro rodeándolo todo.

No existe nada más.

Y este proceso de unión y separación es todo cuanto ha sucedido hasta el momento y todo cuanto sucederá. No hay absolutamente nada que no forme parte de este ciclo infi-

nito. Cualquier pequeño ruido o estallido o cataclismo es sólo un incidente pasajero en el camino.

Pero aquí tenemos espacio para una pequeña advertencia.

Puesto que este mismo proceso se repite a todos los niveles concebibles, desde el ciclo vital de las estrellas hasta el insecto más diminuto cuando inspira y expira, nunca puedes tener toda la certeza de que los grandes acontecimientos que te rodean sean lo que crees que son. Porque bien podría ser que lo que a todos los efectos parece un drama de dimensiones cósmicas —estudiado con precisión, medido científicamente— no sea más que un suspiro colectivo de la humanidad.

Pensarás que, al colocar la tierra en el centro, Empédocles se muestra primitivo e ingenuo. Pero hay mucho más que eso.

En realidad no podría estar en ningún otro lugar, porque aquí es donde estamos: en el centro de todo lo que vemos. Aunque la abandonáramos para viajar a otro sitio, nuestros ojos seguirían hechos de tierra. Descubramos lo que descubramos o creamos descubrir, más allá de las maravillosas formas de vida con las que nos topemos, siempre serán una creación de nuestra percepción terrestre. Somos el más ingenuo de los demonios si creemos que dando vueltas a la deriva en el espacio exterior daremos con la realidad.

Y ahora llegamos al punto más importante.

En toda nuestra existencia no hay nada, absolutamente nada, que no sea divino.

El Amor es divino. La Discordia es divina. Cada uno de los cuatro elementos o raíces es divino. Todo lo que ves u oyes es divino. Y aquello con lo que ves u oyes también es divino.

Esto significa que cuando consigues depurar tu conciencia —no pensando en ello, sino simplemente hacién-

dolo-, eres pura divinidad. Cuando te identificas con varios elementos combinados, o percibes más de uno a la vez, eres una divinidad compleja. Es probable que seas una divinidad confusa, en apariencia mortal.

Pero sigues siendo divino.

Te parecerá que cambias. Pero un día, si logras la quietud suficiente, descubrirás que en esencia nada en absoluto cambia.

Y ahora, por el momento, finjamos que no he dicho esto.

Empédocles conoce el camino que lleva a la eternidad como un gato salvaje conoce el que lleva a su guarida. Define su fundamento con la claridad de alguien cuyos ojos ven directamente otro mundo y con la impecable coherencia que sólo un verdadero hechicero tiene el poder de valorar o entender.

El proceso de unirse y separarse, de inspirar y espirar, de nacer y morir, y nacer y morir otra vez, no se detiene nunca. Como cualquier otra cosa que en realidad nunca sucede, carece de fin. Sin embargo, cada vez que Empédocles se refiere a este ciclo, lo describe del mismo modo: lo presenta siguiendo exactamente la misma secuencia.

Primero está la unión a través del Amor. Luego, en segundo lugar, a continuación, vienen la destrucción y la disolución causadas por la Discordia.

Una vez tras otra, cuando se refiere a toda la existencia o a los elementos que la conforman, dice que el movimiento de unión ocupa el primer lugar, seguido por el proceso opuesto de dispersión.

Te contaré una historia doble.

Primero creció para convertirse en uno surgido de muchos y luego se separó para convertirse en muchos surgidos de uno.

O:

Siguen cambiando y cambiando sin interrupción ni final, nunca se detienen: ahora se unen todos gracias al Amor para ser uno, luego cada uno de ellos se separa otra vez y queda aislado por el odio de la Discordia.

Y sólo ocasionalmente no da comienzo con el proceso de unirlo todo a través del Amor, sino con un estado en el que todo ya está separado, lo que equivale exactamente a lo mismo.

En la época de la Mala Voluntad son todos distintos, están separados. Pero luego se unen por el Amor y se desean unos a otros.

Quizá te estés preguntando por qué estoy armando tanto lío en torno a un asunto de orden y secuencia. Pues ciertamente es el propio Empédocles quien habla y dice las cosas como quiere.

Pero si te diriges a la ingente literatura moderna dedicada a su filosofía, te encontrarás con una historia muy distinta.

Te contarán que esta historia cósmica empieza con un estado de Amor puro y acaba, después del desafortunado interludio de la Discordia, con un feliz retorno al estado de Amor. Esto es mucho más comprensible y sensato. Expresa nuestros valores con mucha más fidelidad; refleja mucho mejor todas las cosas que amamos y odiamos.

Es cierto que ha aparecido algún que otro académico que ha entendido la clara secuencia expuesta por Empédocles, e incluso se ha dado cuenta de que refleja con una perfecta precisión el detallado orden de acontecimientos cósmicos tal y como se presenta en su poema. Pero destacar este punto de pasada es una cosa, y serle fiel, otra muy distinta. E incluso estos escasos académicos enseguida pierden el control de lo que han entendido, lo dejan escapar, siendo aplastados por el peso de nuestros prejuicios y suposiciones colectivos acerca de lo que dijo Empédocles.

Luego están los doctos expertos que afirman, con bastante torpeza, que es «lógico» que el ciclo de Empédocles comience con el estado de Amor y también acabe con él. Pero más allá de las razones lógicas que intentan presentar, su verdadera lógica es la siguiente: amamos el amor y odiamos el odio. Resulta mucho más tranquilizador que haya un estado original de amor puro en vez de una condición primigenia de odio y separación.

Y, sobre todo, nada podría ser más inquietante que permitir que la Discordia tuviera la última palabra. Sería una perspectiva demasiado desoladora para poder soportarla.

En otras palabras, ser lógico, como a la gente le gusta usar el término, significa afirmar que las cosas son como queremos que sean según el caso. Significa explicar la filosofía de Empédocles ignorando lo que él dijo, sustituyendo lo familiar por lo desconocido, la seguridad por la acechante sombra del peligro infinito.

Y ahora puedes empezar a entender en qué medida nuestra historia escrita es un monumento al pensamiento ilusorio.

En cierto sentido, esto no tiene ninguna importancia. Es humano creer en lo que queremos. Pero, en otro sentido, nada podría ser más importante. Porque no hay nada que pueda silenciar o calmar el alarido del dolor infinito en lo

más profundo de todos nosotros, que es nuestra muy humana respuesta a todas las atrocidades cometidas tras siglos de razonabilidad y de lo que se conoce como lógica: de pulcritud forzada y artificial, de violación de los lugares salvajes en nuestros corazones.

Así que, como he dicho al principio, la cuestión es bastante simple. Hay un Empédocles sobre el que puedes leer. Y después tienes a Empédocles.

Y para Empédocles el drama cósmico, en todas sus infinitas repeticiones, acaba todos los ciclos no con el Amor, sino en el lugar exacto donde empezó: con el estadio de la Discordia absoluta.

Todo comienza con los cuatro elementos inmaculadamente puros, divinos, inmortales, bien delimitados y separados. Y así volverá a ser otra vez, cuando todo haya sido dicho y hecho, al final del ciclo.

El aire puro o *aithêr*, como Empédocles lo denominó, estaba en lo alto de los cielos, adonde pertenece, con los otros tres elementos bien ubicados por debajo.

Y luego se acabó la pureza.

Hay un juramento eterno, acordado y acatado por los dioses, que debe obedecerse: cuando un poder alcanza su máxima expresión, debe dejar paso y retirarse. Así es como la Discordia empezó a retraerse con resignación hacia los confines más lejanos de todo cuanto existe, mientras el Amor se expandía girando lentamente hacia fuera desde su posición en el centro. La época del odio había terminado.

Está a punto de comenzar un nuevo cosmos mientras el Amor, atractivo y seductor, con gran delicadeza y persuasión, supera cualquier rastro de resistencia.

Entonces llegó el dulce e inmortal asalto del puro Amor. Y lo que antes había aprendido a ser inmortal de pronto se convirtió en mortal. Y lo que había permanecido sin mezclar cambió de rumbo: se agitó y se revolvió. Y de la unión de las cosas surgieron diez mil estirpes y tribus mortales, que se combinaron dando lugar a todo tipo de formas y figuras: una impresionante visión digna de verse.

La creación, si puedes denominarla así, es como una fantasía medio olvidada. O más bien es como una pesadilla que recordamos vagamente: la sombra de este mundo que conocemos. La tierra se eleva y se mezcla enloquecidamente con el agua y el fuego. El aire desciende en espiral desde los cielos, arrastrado hasta las profundidades. Los cuatro elementos se extravían al encontrarse en una situación completamente desconocida para ellos: tener que abandonar su reino conocido,

obligados a alejarse de su propia clase y nacer como mortales.

Se mezclan e interactúan azarosamente, crean extrañas formas de vida que sólo llegan a ser para desaparecer: fantasmas que pertenecen a un mundo de sueños.

Había muchos, con dos caras, con dos torsos. Había bueyes con cara humana, y otros que surgieron eran precisamente lo opuesto, criaturas humanas con cabeza de buey.

Y en este torbellino en el que lo inmortal se convierte en mortal, en el que se mezcla lo que antes era puro, poco a poco va desvaneciéndose cualquier sentido de la identidad o huella de libertad. Todo entra en un gran vientre, todo se convierte en este vientre, y en el vientre todo se olvida.

El Amor logra su victoria final, su dominación absoluta de todo lo que hay.

Cuanto existe ha quedado sometido, se le ha negado la expresión de su propia naturaleza, se le ha arrancado su dignidad y su poder por el bien de una unión opresiva; «ha sido conducido abajo», según una de las expresiones de Empédocles, a una especie de inframundo o cueva gigante; «ha quedado fijado con firmeza, oculto por una densa oscuridad».

Y esto, para usar otra de sus palabras, es la «armonía» perfecta.

Pero estaría bien no hacerse muchas ilusiones con relación a lo que es la armonía. Para nosotros, ahora, esta palabra es pura dulzura y equilibrio: sofisticación y deleite. Pero en la época de Empédocles también se refería a un estado muy concreto, el de estar sujeto y bien atado. El Amor es el carpintero que, cuando te hayas olvidado de ti mismo, se ocupará de que encajes con todas sus otras piezas presentes en su oscura cueva de horrores vagamente recordados.

Y en cuanto a la consistencia de esta mezcla universal que el Amor produce en la cumbre de su poder, estaría bien que fuéramos francos, porque existe un deseo irrefrenable de idealizarlo, de exaltar su tarea y pensar que su reino es idílico, de creer que su alegría al dominar los elementos debe haber sido la alegría de los elementos al ser dominados.

La consistencia de los cuatro elementos en esta mezcla perfecta es más o menos idéntica a la consistencia de la carne. Pero hay una sustancia a la que se parece aún más: la sangre.

La diosa del amor ha causado un baño cósmico de sangre.

Luego llega el momento del regreso. Los inmortales están a punto de emprender el viaje de vuelta a casa.

De pronto los caminos cambian. El cosmos se agita; toda dirección se invierte. Comienza el centrifugado.

El Amor puro cede a la Discordia pura con la misma certeza complaciente que nos hace inspirar y espirar incluso cuando dormimos. Y, al final, está la promesa de que una pequeña luz emergerá poco a poco por primera vez en mucho tiempo.

Del mismo modo que las cuatro raíces se han visto forzadas a acercarse y mezclarse, empiezan a separarse unas de otras. Pero ahora hay una diferencia misteriosa, paradójica. Pues este movimiento ya no es resultado de la persuasión, la presión, la coerción.

Se mueven así porque quieren.

El fuego comienza a separarse del desorden caótico, turbio. Se suelta y escapa a donde puede, expansivamente, siguiendo su instinto, libre al fin, «con la voluntad de alcanzar a su semejante». Y con esta urgencia volcánica ascen-

dente trae a lo que puede denominarse la superficie original de nuestra tierra ciertas criaturas de «naturaleza entera», como Empédocles las describe: completas, indiferenciadas, sin distinción entre femeninas y masculinas.

Como si fueran recuerdos de la armonía perfecta del Amor, son la naturaleza integrada que yace en la fuente de aquello a lo que nosotros nos referimos como humanidad. A muchos griegos les debió de evocar automáticamente, por su plenitud, por su simpleza íntegra, una especie de edad dorada: un estado primigenio de inocencia.

Pero Empédocles deja muy claro que no se trata de una idílica edad dorada. Estos seres de naturaleza completa son los «jóvenes brotes nocturnos de los hombres y mujeres que se transformarán y harán derramar muchas lágrimas». Pertenecen a la noche porque todavía no existe el cielo tal y como lo conocemos, tampoco el Sol. Son el origen de muchas lágrimas porque contienen el germen de un sufrimiento que parece no tener fin.

A la imagen de estas criaturas primigenias añade otro detalle importante, un detalle sutil pero muy expresivo.

Aún no disponían de la bella forma de miembros adorables.

Esta simple afirmación sobre la ausencia de belleza, junto con cualquier tipo de amor que origine, no podría ser más significativa ni elocuente. Sabemos que Empédocles dio un segundo nombre a la diosa a la que se refiere como Amor.

Este otro nombre es Afrodita: la reina del amor y la seducción y el sexo, del deseo y la belleza infinitamente tentadora.

Ahora entenderás la extraordinaria historia que está revelando: una historia dentro de una historia, una paradoja dentro de un misterio.

Estos seres indiferenciados, íntegros y de naturaleza entera se cuentan entre las creaciones mortales más perfectas producidas por Afrodita mientras su poder todavía es grande. Pero para ellos no existe la danza del sexo: no hay necesidad. La danza sólo comienza cuando la influencia de Afrodita se ha visto debilitada, después de que la Discordia haya puesto en marcha la división de su unicidad.

Para los griegos, la sexualidad era el dominio incontestable y el reino indiscutido de Afrodita. Para Empédocles, simplemente se trata de la última línea de defensa de Afrodita. La pura y fascinante intensidad del sexo —la apasionada atracción, el desesperado deseo de unión carnal antes de ser apartado otra vez de la propia pareja— no es más que un atisbo del Amor, su más breve recreación de lo que fue capaz de hacer cuando sedujo a los inmortales para que se convirtieran en mortales.

Es lo mejor de su legado.

Y ahora nosotros somos esos hombres y mujeres separados que derraman muchas lágrimas, que lo hacen de la mejor manera que se puede esperar de los mortales en un mundo constantemente desgarrado por la Discordia. Éste es el punto del ciclo cósmico en el que nos encontramos: ya no somos sólo divinos ni íntegros, sino que nos dirigimos a una separación absoluta.

Para nosotros, en cuanto mortales, la situación no podría ser más horrible. El mundo no deja de acelerarse mientras nuestros cuerpos siguen cambiando, vuelven a nacer, van de la vida a la muerte y luego de la vida a la muerte y otra vez a la vida, cargando con las marcas de todo nuestro sufrimiento y deseo dentro de nosotros. Para los mortales, la regla de la Discordia es tan terrible como lo era la regla del Amor para los inmortales.

Para nosotros los humanos, la perspectiva es espantosa y se volverá cada vez más desoladora; nos enfrentaremos

a una desintegración creciente, hasta que no quede ningún recuerdo de la vida tal y como la conocemos.

Y, con el tiempo, no quedará más que el regreso a la pura inmortalidad. El *aithêr* volverá a estar en el cielo, libre otra vez. Las otras raíces estarán en el lugar exacto al que pertenecen. Y si aprendemos a permanecer conscientes, nos enfrentaremos a la perspectiva más extraña de todas: la muerte de nuestra mortalidad.

Ésta es la historia del cosmos. Y hay otra historia con la que Empédocles la entrelazó, que es la historia del alma.

Para él, las dos historias se hallan tan obviamente unidas, tan inconfundiblemente interrelacionadas, que está claro que son sólo dos aspectos del mismo relato. Pero de lo que se trata es de qué manera se relacionan exactamente.

Empédocles usa una palabra concreta para referirse al alma: un término que también aplicó con libertad, siguiendo la misma lógica, a cada uno de los cuatro fundamentos primarios que se ocultan tras toda la existencia.

Esa palabra es *daimôn*. En el griego antiguo, el de su época, todavía significaba «ser divino». Eso fue mucho antes de que empezara a ser transformada, con la ayuda de los primeros cristianos, en nuestro término común para «demonio».

Empédocles se presenta abiertamente como un *daimôn*, como alguien que sabe que es divino. Y lo hace con tal autoridad y dignidad que puede resultar muy tentador suponer que consideraba que pertenecía a un grupo exclusivo, a un círculo cerrado de inmortales. Esto nos podría llevar a

pensar que, según él, nosotros, los humanos presuntamente ordinarios, por contraste, quizá no seamos más que lo que aparentamos ser.

Pero no hay espacio para la duda. No hay ni quizá ni tal vez. Empédocles deja bien claro, para todo aquel que quiera entenderlo, que todos somos *daimôns* que pasamos de la vida a la muerte y luego de la vida a la muerte y otra vez a la vida; que conservamos antiguos lazos los unos con los otros desde una época que ya no recordamos. Ésta es la única razón por la que exhorta a la gente, con una voz cruda dominada por la urgencia, a que deje de matar y comer animales.

¿No vais a detener el terrible clamor de vuestra matanza?
¿No veis cómo os estáis devorando los unos a los otros con vuestra despreocupada insensatez?

Y por eso describe, con una ambigüedad tan sutil, que el hombre es capaz de «alzar» a un animal hasta un altar sin ni siquiera darse cuenta de que criándolo desde su nacimiento estaba criando a un ser que en el pasado había sido su propio hijo:

El padre alza a su querido hijo —con la forma cambiada— y lo degüella con una plegaria piadosa, el muy necio.

Cada humano es un inmortal inconsciente. Pero esto es lo menos importante. Así son los animales y también las plantas. Todo tiene un papel asignado, vida tras vida, en el gran proceso de la reencarnación. Todos estamos implicados en esto, lo queramos o no. No hay clubes especiales.

Pero para Empédocles el asunto fundamental es que nos hemos quedado ciegos: hemos olvidados lo que somos. No

vemos la divinidad en nuestro interior, salvo algún destello ocasional que nos atemoriza por su fantasmagórica intensidad, y tampoco a nuestro alrededor.

La vida inmortal está por todas partes, sagrada, inextricablemente enmarañada, suspirando desde lo más profundo de su ser por volver a casa, por regresar al lugar del que procede. Por eso no debería sorprendernos demasiado que la historia del alma de Empédocles adquiriera la forma de un ciclo perfecto.

Hubo un tiempo en que el alma era libre. Y hay un tiempo en que volverá a ser libre.

Todo comienza con el alma, inmaculadamente pura, divina, inmortal, bien delimitada y separada, pero en compañía de otras almas puras. Y así volverá a ser otra vez, cuando todo haya sido dicho y hecho al final del ciclo.

El alma pura estaba en lo alto, en los cielos, adonde pertenece. Porque el hogar originario del *daimôn* no está aquí en la Tierra, sino más bien al contrario. Proviene de los cielos y, como Empédocles explica en términos que no dan lugar a ninguna duda, allí volverá con el tiempo, cuando los seres humanos individuales se hayan purificado en sus últimas reencarnaciones en la Tierra hasta «surgir de allí como dioses», de nuevo como inmortales con su propio poder y dignidad finalmente restituidos en todos ellos.

Y luego se acabó la pureza.

Hay un juramento eterno, acordado y acatado por los dioses, que debe obedecerse.

Cuandoquiera que algún *daimôn*, uno de esos seres tan tan longevos, por algún error mancha sus queridos miembros con sangre,

entonces tiene que dejar atrás su casa. Empédocles describe la ofensa, la falta, el error, con una sencillez tan enigmática que incluso las gentes de la Antigüedad tuvieron que esforzarse para entender lo que había dicho y profundizar en ello. Pero lo que se nos cuenta es que el *daimôn* tiene que sufrir después de manchar sus miembros con sangre.

Sin embargo, no deberías dejar que esta mención del *daimôn* y sus miembros te confunda y te lleve a pensar que tiene forma humana. Está claro que tiene una existencia física: todo la tiene, podamos verlo o no. Pero Empédocles habla con total libertad de los «miembros» del Sol e incluso dice que la incorpórea consciencia divina en su máxima pureza tiene «miembros». Como veremos, el *daimôn* no tiene forma humana, todavía no.

Después de mancharse con sangre, empieza la pesadilla. El alma es

obligada a vagar lejos de los bienaventurados y a adoptar todo tipo de figuras y formas de existencia mortal en el curso del tiempo, intercambiando un duro camino de vida por otro.

Lo que era puro e inmortal se convierte en mortal; es arrojado de los cielos y arrastrado a las profundidades, perdiéndose por completo para los de su especie. Grita con nostalgia de su reino conocido y grita aún más fuerte cuando ve el «lugar desconocido», para usar la expresión de Empédocles, al que ha sido llevado. Se encuentra rodeado de fantasmas: arrojado a un mundo de sueños. Cualquier sentimiento original de identidad poco a poco va quedando atrás mientras el alma es arrancada de toda su dignidad, desnudada de su alegría.

Y se hace consciente de que ha sido conducida al interior de una gran «cueva oculta». Ha penetrado en un lúgubre

y opresivo inframundo en el que las formas extrañas y los sucesos terroríficos que acontecen sólo pueden verse vagamente «a través de la oscuridad». Y el alma, en la oscuridad de esta cueva oculta, se encuentra lo más lejos posible de su hogar, de su propia libertad, de su simplicidad original.

Pero éste no es el final de su sufrimiento, ni de lejos. Porque aquí, en esta oscura cueva de los horrores, va a suceder algo muy concreto.

El *daimôn* se va a ver envuelto e introducido en toda una secuencia de cuerpos hechos de carne y sangre, va a ser cubierto de tierra y disfrazado con un vestido de carne tras otro que le quedarán como un guante pero —y ésta es la paradoja— lo mantendrán siempre ajeno a lo que realmente es.

Luego llega el momento del regreso. El alma inmortal está a punto de emprender el viaje de vuelta a casa.

Lo primero que podemos ver con claridad es que su nueva forma encarnada está donde antes se encontraba la superficie de la tierra. Pero también vemos con la misma claridad que las cosas eran muy diferentes a como son ahora.

Era una época de lo que podríamos denominar armonía casi perfecta. No hay conflicto, todavía. Existe un único poder dominante que los humanos quieren, o pueden, reconocer: una reina. Ella cuenta con una devoción exclusiva, íntegra.

Para ellos, Ares no era un dios; ni Cidoimos, ni el rey Zeus, ni Cronos ni Poseidón; sino que Afrodita era su reina...

La veneran con perfumes, con incienso, con libaciones de miel sobre la tierra. Y mediante esta amena sencillez pretenden evocar una especie de edad dorada, un estadio primigenio de inocencia.

Aun así, Empédocles consigue dejar claro que no se trata de una idílica edad dorada. La aparente inocencia queda mitigada por una consciencia afilada de lo que está mal, de lo que debe evitarse. Matar animales y comer su carne no es sólo una abominación, sino «la mayor abominación de todas». Ya están presentes las señales más sutiles de la tensión, de un conflicto potencial que acecha entre bastidores y que en cualquier momento causará un enorme sufrimiento.

También vale la pena mencionar otro punto. Hay académicos tan embelesados con la descripción que Empédocles hace de la vida bajo el placentero gobierno de Afrodita que simplemente equiparan el estado de estos seres humanos recientemente encarnados con el estado de los *daimôns* en su hogar en el cielo. Las imágenes de felicidad a veces provocan este efecto en la gente. Y luego, cuando se dan cuenta de las diferencias entre las descripciones de estos dos estados, se revuelven y acusan a Empédocles de inconsistencia: de estar confundido.

Pero son ellos los que están confundidos.

Para Empédocles, todo el destino del alma gira en torno a un único tema: el tema de la encarnación, de los inmortales tornándose mortales, del ser divino encarnado y hecho humano. La encarnación de los seres humanos es, concretamente, un castigo por los errores del *daimôn*. Y los pacíficos habitantes de la época de Afrodita son, concretamente, seres humanos encarnados.

En otras palabras, no estamos ante dos maneras distintas de describir el mismo estado primigenio. Al contrario, se nos presentan dos estadios distintos del ciclo del alma.

Esto significa algo bastante llamativo y concreto.

Significa que cuando el alma viole la prohibición estricta de destruir la vida y comer carne en el encantador reino de

Afrodita —cosa que hará sin ninguna duda— no será su primera caída desde la gracia.

Será la segunda. De hecho, todo el destino del alma, tal y como Empédocles lo ha retratado con tanta habilidad, es la historia de dos caídas: la caída del cielo de los *daimôns* seguida en el punto opuesto del ciclo, con delicada simetría, por la caída de los seres humanos encarnados.

Este esquema de una doble caída nos puede parecer extraño. Pero no debería. Porque muestra un paralelismo exacto con el tema de las dos caídas, estructuralmente simétricas y estrechamente interrelacionadas, que cobró tanta importancia en la tradición cristiana: la caída de los ángeles, que se refleja en la posterior caída de los humanos. Pero entre Empédocles y el cristianismo hay una diferencia fundamental.

En el caso de Empédocles, los humanos también son los ángeles.

Y tras la segunda caída no hay vuelta atrás. Sin duda, habrá momentos de angustia y lamentaciones. Nada podría ser más humano. Pero una vez que el reino de inocencia de Afrodita ha sido perturbado ya no hay vuelta atrás. La violencia sólo trae más violencia; el derramamiento de sangre, más sangre; el odio y la furia, más y más discordia.

Ahora somos esos hombres y mujeres que han caído una segunda vez, que lo hacen de la mejor manera que se puede esperar de los mortales en un mundo constantemente desgarrado por la discordia. Nos encontramos en este punto del gran ciclo del alma que Empédocles está describiendo: ya no somos divinos ni inocentes, sino que nos dirigimos a una destrucción cada vez mayor.

Y lo peor de todo es que no sólo nos estamos castigando a nosotros mismos o los unos a los otros. Porque no hay nada que no esté relacionado con todo lo demás; incluso el

mundo nos castiga. Los grandes cuerpos de los elementos, que ya se han separado unos de otros, rechazan el alma por su impureza:

El poder de *aithêr* la arroja al mar, el mar la escupe a tierra firme, la tierra la escupe a los rayos del sol radiante y el sol la arroja a los remolinos de *aithêr*. Uno la recibe del otro, y el otro del otro, y todos la odian.

La lanzan aquí, allí, adelante y atrás, como en una máquina gigante para aventar. Somos incapaces de mantenernos quietos, inmóviles, en busca de un hogar que parece que nunca se nos permitirá encontrar.

La perspectiva para nosotros los humanos es terrible y parece que cada vez será más lúgubre. Pero Empédocles entra en escena precisamente aquí, para mostrar la esperanza en medio de tanta desesperanza; para señalar el estadio siguiente.

Aparece como un mensajero para recordarnos nuestro verdadero origen y para decirnos que volvamos a ser libres otra vez, para mostrarnos cómo hacer el viaje, no a un estado humano feliz sino a algo mucho más vasto. Nos está enfrentando, si somos capaces de entenderlo, a la perspectiva más extraña de todas: la muerte de nuestra mortalidad.

Aquí es donde las historias y el contar historias llegan a su fin. Ya he abordado con detalle estos dos relatos que han hecho tanto por configurar e inspirar, entretener y ofender a la mente occidental.

Con Empédocles debemos recordar y seguir recordando lo que puede ser tan extremadamente fácil de olvidar. Él no era sólo un cuentacuentos. Era un mago. Y las historias de los magos tienen el poder de despertarnos o de enviarnos directamente a la cama, de llevarnos a un lugar en nuestro interior que no sabíamos que existía o, si no tenemos cuidado, a una vía muerta.

Cuando una cultura se atreve a incorporar las historias de un mago, cuando se permite recibir la influencia, por muy pequeña que sea, de sus palabras, está claro que sus fundamentos nunca serán tan estables como podrían parecer. Porque en la base de toda su seriedad, de su inmensa inversión en una solemne continuidad y aprendizaje, quizá no haya nada más sustancial que la broma de un hechicero.

En cuanto a Empédocles, a estas alturas ya te habrás dado cuenta de que le encantan los acertijos. De hecho,

toda su enseñanza siempre se ha considerado un acertijo, o el acertijo fragmentario en el que pronto iba a convertirse. Desde el comienzo, no ha sido menos enigmático que Parménides: una enseñanza que puede parecer directa pero que está plagada de trampas, que podría antojarse muy complicada pero que en realidad sólo refleja la complicación de nuestras propias mentes.

Y con estas dos historias de Empédocles llegamos al mayor acertijo de todos: a lo que los historiadores reconocen abiertamente como la cuestión central planteada por su enseñanza entendida como un todo; a la cuestión crucial, la que promete allanar el camino para hallar respuesta a todas las grandes cuestiones de su enseñanza.

Se trata de la cuestión de cómo encajan, si es que lo hacen, su historia sobre el alma y su historia sobre el cosmos.

Puedes dar con la respuesta, si la buscas con absoluta sinceridad, en medio minuto, en medio segundo.

O, para ser más precisos, si la buscas con sinceridad vendrá a tu encuentro y dará contigo. Y, una vez que esto ocurra, hará exactamente lo que Parménides pretendía hacer: a partir de entonces, toda tu vida dará un vuelco.

Pero siglo tras siglo, generación tras generación, los expertos han buscado una respuesta a esta cuestión esencial sobre cómo, si acaso es posible, pueden encajar estas dos historias, tropezando con las evidencias e intentando que cobren sentido, enredando cada punto cuanto podían. No debería sorprendernos. La verdad es que realmente no quieren encontrar la respuesta. No es necesario ser muy astuto para ver cómo encajan las dos historias.

Lo que necesitas es la capacidad para sorprenderte a ti mismo. O, más bien, necesitas confiar en las evidencias más que en tus propios prejuicios.

Siempre se parte del mismo supuesto, y parece natural hacerlo, siendo tan contundente y razonable: que la Discordia debe ser la causa de la encarnación del alma y que el estimado Amor es pura esperanza y salvación. El Amor es, obviamente, la fuente de todo bien, mientras que la sangrienta y violenta Discordia es la causa del mal.

Nunca encontrarás en toda la literatura académica una sola palabra en contra del Amor. Nadie se atrevió jamás a plantear ninguna duda en este sentido. Pero resulta bastante asombroso que incluso los filósofos más obstinados, los lógicos más profesionales, queden fascinados ante la mera mención de Afrodita por parte de Empédocles.

Si puedes hacer una pequeña pausa, apartar a un lado todas tus inocentes conjeturas, empezarás a vislumbrar una imagen muy diferente. Si dejas que los contornos de los círculos de Empédocles te cuenten su propia historia —empezando por donde empiezan, acabando donde realmente acaban—, verás que el poder responsable de arrastrar al alma fuera del cielo no es la Discordia, sino el Amor.

Y el único poder, el poder del terror y el miedo absolutos, que al final puede llevarnos de vuelta a casa no es el Amor, sino la Discordia.

No hay nada que suene más terrible. Y lo más difícil de todo es saber qué es más terrible: si la imagen del destino del alma que nos presenta Empédocles o el fracaso absoluto de los lectores antiguos y modernos a la hora de entender qué está diciendo. En realidad, no se trata de que se hayan entendido mal los fundamentos básicos de su filosofía. Se trata de que los han invertido.

La cuestión sobre cómo encajan las dos historias, si es que encajan, no es la cuestión esencial y nunca lo ha sido. Encajan terriblemente bien, porque Afrodita es el poder que atrapa al alma y la Discordia es el que la libera.

La cuestión esencial, la cuestión que se oculta tras la cuestión, siempre ha sido cuántos miles de años llevaría encontrar esta respuesta tan simple y explicarla, antes de que vuelva a ocultarse y olvidarse otra vez.

Ocho

Es Afrodita quien me engañó.

TEXTO GNÓSTICO DE NAG HAMMADI

Mi corazón ya se había dado la vuelta:
yo quería regresar otra vez al hogar.
Y lloré porque Afrodita me había engañado
al alejarme de mi propio hogar.

HOMERO, *Odisea*

Afrodita era bien conocida entre los griegos por sus particulares maneras de hacer las cosas: las maneras del Amor.

Fuerza a cualquier cosa que le guste, que desee, a actuar en contra de su voluntad y buen juicio, pero sin que parezca que ejerce la más mínima presión. Desplaza, aparta, arrastra, y todo ello con perfecta gracia y delicadeza. Es la naturaleza de su encanto.

Empédocles describe con gran precisión el momento en el que Afrodita vuelve a tomar el control sobre el cosmos, en el que hace que lo que había aprendido a ser inmortal se convierta otra vez en mortal, cuando aparece como un «dulce» asalto del amor: como una dulce droga, amable de la manera en que sólo Afrodita puede serlo. Pero gracias a los antiguos poetas griegos sabemos mucho sobre su ternura. Es todo dulzura y seducción, ingenio y persuasión, el más puro engaño.

Y éste es el punto en el que todo lo que uno comprende o ha comprendido de Empédocles deviene el más puro malentendido.

Si pudiste seguir a Parménides a través de los trucos y engaños de su diosa, ahora no tendrás ningún problema para acercarte a la Afrodita de Empédocles. En caso contrario, no tienes ninguna posibilidad. Pues lo que está exponiendo con su poesía mágica, y sobre todo con su enseñanza esotérica dedicada a su discípulo Pausanias, no es una historia o un tratado filosófico de interés, sino algo peligrosamente real.

Afrodita es uno de los personajes cruciales de su enseñanza, porque tiene en sus manos la primera llave para abrir su misterio. Pero Afrodita es Afrodita: tendrás que estar muy atento si no quieres acabar convertido en otra de sus indefensas víctimas, en otro de sus embelesados partidarios.

En Homero ya encontramos claras referencias al tema fundamental sobre el que otros poetas —antes, durante y después de la época de Empédocles— volverán una y otra vez. Se trata de los trucos a los que recurre Afrodita para salirse con la suya.

Incluso los dioses más destacados, miembros de su propia familia, deben acercarse a Afrodita con un respeto particular ante el único don que ella tiene para ofrecer:

el amor y el deseo de los que te sirves para dominar tanto a mortales como a inmortales.

La palabra griega que Homero emplea en este caso para su arma suprema —que es el «amor», *philotês*— resulta ser la misma que Empédocles atribuye como nombre a ese otro gran poder cósmico que acontece junto a la Discordia.

O, al menos, Amor es el nombre que da a este poder cuando no lo llama simplemente Afrodita. Y puede ser de ayuda recordar que, cuando los poetas griegos mencionaban *philotês*, o amor, en el contexto de Afrodita, solían ser muy

conscientes de que estaban evocando la forma más exquisita de engaño.

Afrodita es la diosa de la atracción que se presenta con inocencia y te engaña por completo. Nunca puedes estar seguro de ella. Su dulzura la hace imparable. Y su poder para el amor y el engaño, como los griegos no tardaron en comprender, no es más que una forma de magia

Hay en Homero una escena deliciosa que la muestra explicando con gran delicadeza en qué consisten exactamente sus encantos mágicos:

amor, deseo, adulación, palabras mentirosas que engañan a los más cautos y sabios.

Pero hay una diferencia importante entre Homero y Empédocles.

En su poesía, Homero habla, describe y retrata con humor la habilidad de Afrodita para engañar a aquellos que se creen prudentes o inteligentes y borrarles la sonrisa del rostro. Pero Empédocles, como Parménides, no sólo habla de cosas.

Las demuestra con su poesía.

Y la gente a la que Afrodita engaña no son figuras mitológicas de una historia. Somos nosotros.

¿Cómo es posible que Afrodita se las apañara para tomar el pelo a todos y para persuadir a cada uno de los lectores de Empédocles de que ella debe ser la liberadora, la adorable salvadora del alma? Que ocurriera algo así es un absoluto milagro.

Nadie podría acusar a Empédocles de ser vago o indirecto. Al contrario, es la perfecta encarnación de la claridad cuando describe cómo, a través del Amor, lo que había sido inmortal «de pronto se convirtió en mortal».

Como deja claro en todo momento, Afrodita es la fuerza que conduce la encarnación. Ella es la que diseña y crea nuestros efímeros cuerpos. Presta una increíble atención a los detalles y «los ata», del mismo modo que a nosotros. «Fija», «solidifica», «une», hace que todo quede «pegado», «amarra» la existencia mortal con sus tornillos y clavos, sus «tornillos de amor».

Es impúdica y mundana, es el poder de la consumación física y la fertilidad, de los placeres y los goces. Y en ningún caso él contradice su rol absolutamente convencional, tan

bien establecido por las tradiciones literarias y religiosas de su época, como la diosa del sexo y la sexualidad. Él sólo lo destaca y, como Parménides, lo amplía y lo elabora aún más.

Afrodita es el ser que, tal y como Empédocles deja claro a lo largo del poema que dedica a Pausanias, aúna todo lo que hay en el universo, lo quiera o no. Es la diosa que hace uso de cualquier fuerza necesaria para ejecutar su rol como creadora de nuestro mundo; como dominadora absoluta de la existencia mortal.

Es la casamentera cósmica.

Y él se refiere a ella con un humor deliciosamente impúdico. Pero nosotros tenemos la cabeza llena de ideas elevadas sobre la nobleza de los filósofos y la rigurosa solemnidad de sus enseñanzas, que en realidad nadie alcanza a entender.

Al principio de este poema dedicado a Pausanias hay un momento importante en el que Empédocles enumera brevemente los cuatro elementos, menciona de pasada la Discordia y luego consagra un extenso pasaje al Amor. Incluso los académicos más expertos se excitan y se ponen sentimentales con esta evidente expresión de entusiasmo por parte de Empédocles ante su divinidad favorita, hasta el punto de que malinterpretan lo que dice.

También olvidan que alguien como Empédocles nunca dirá nada sin un propósito claro. Así, cuando conmina a su discípulo a escuchar con atención lo que él tiene que decir sobre el Amor, lo mismo deberíamos hacer nosotros.

¡Obsérvala con la consciencia! ¡No te quedes ahí sentado aturdido y con la mirada atónita! Incluso los mortales reconocen que la llevan implantada en sus miembros, y que por ella tienen pensamientos de amor y llevan a cabo sus actos de unión. La llaman Placer y Afrodita. Pero ningún mortal la ha

visto revoloteando entre sus partes. Escucha a continuación mis palabras, que no engañan.

Puedes leer este pasaje sin leerlo de verdad y seguir adelante —como hace todo el mundo—, satisfecho de que Empédocles esté alabando la bondad espiritual y la benevolencia de su divinidad preferida, su misterioso poder y omnipresencia. Pero si te detienes y prestas un poco de atención, te darás cuenta de que ofrece más de lo que parece a primera vista. De hecho, sin necesidad de guiños ni acicates, se puede exponer el sentido exacto de los pensamientos humanos y las acciones en los que Empédocles está pensando. Esta divinidad, conocida entre los mortales como el Placer, como Afrodita, es la diosa del sexo.

Echa una mirada por debajo de la tierna superficie de sus referencias a los pensamientos agradables, los actos de amor, y empezarás a vislumbrar su exquisito humor. La palabra que usa para «miembros» tiene en el griego antiguo las mismas connotaciones que la equivalente en nuestra lengua. En otras circunstancias podría referirse tan sólo a los miembros humanos. Sin embargo, aquí, en un contexto tan delicado como éste, de amor y sexo, tiene el sentido más explícito posible: se refiere a los genitales. Y esto por no hablar de otra palabra que menciona un poco después, cuando describe a Afrodita revoloteando con un movimiento espiral «entre sus partes».

En cierto sentido, aquí encontramos una referencia directa a su lugar fundamental en el centro del cosmos. Pero también sabemos que esta expresión en concreto, «entre sus partes», era una manera coloquial, sobre todo en Sicilia, de referirse a los genitales.

Conviene recordar que Empédocles era siciliano, y también cómo se representa a la gran diosa, a veces denominada

«Venus», en las imágenes más antiguas que de ella se conservan. Estas imágenes sagradas, no sólo en Sicilia sino en todo el Mediterráneo y en Oriente Próximo, la mostraban con una sencilla espiral señalando los genitales; la espiral que, a través de sus vueltas irrefrenables, conduce la vida hasta las profundidades del gran vientre antes de liberarla otra vez.

En otras palabras, Empédocles está haciendo lo que puede para que su discípulo entienda con claridad, por medio de su atención consciente, algo atesorado durante miles de años como una verdad revelada.

Quizá sus maneras de experto despreocupado al señalar el sexo como la fuerza motriz en el corazón de la creación, su sutil ligereza al tocar un tema tan placentero de un modo tan gozoso, te hagan sentir relajado y como en casa. Quizá te sientas tan cómodo que sigas sin recordar el destino del alma durante mucho tiempo.

Pero quizá también empieces a entender por qué para los gnósticos el amor, el placer, el sexo, el poder de Afrodita empujaban al alma a la encarnación: sólo para olvidarse de sí misma, de su naturaleza real, su identidad, su pasado.

Y quizá puedas entender por qué también los platónicos, aunque con sus maneras corteses y su particular estilo platónico, trataron el asunto y describieron a Afrodita como la diosa que «despierta en las almas el deseo de la vida terrenal», que «a través del placer embruja nuestras almas».

Empédocles nos advierte.

Al principio de su célebre aunque esotérico poema no sólo plantea el tema del vínculo entre Afrodita y el misterioso poder del sexo. También nos prepara específicamente para su gran engaño: explica qué sucede cuando ella mezcla los cuatro elementos de la existencia, con su artificiosa «armonía», para crear este bello mundo que creemos conocer tan bien.

Pero, por supuesto, para que una advertencia tenga sentido, debe haber alguien que la escuche. Y no hay nadie. Los lectores más inteligentes atienden a estas palabras sin registrar ni lo más mínimo de lo que está diciendo, como si estuvieran aturdidos. Sus claras indicaciones de que es una embustera les entran por una oreja y les salen por la otra.

De modo que simplemente repetiré su advertencia; dale otra oportunidad.

Así como los pintores preparan elaboradas tablas votivas —hombres bien instruidos en su arte gracias a su *mêtis*, que

toman en sus manos preciadas pinturas de diferentes colores y las mezclan con mayor o menor armonía para producir figuras y formas semejantes a una cosa o a todas, creando árboles y hombres y mujeres y animales y pájaros y peces que habitan en el agua y dioses de larga vida que tienen las mayores dignidades y honores—, no dejes que el engaño derribe el asiento de tu consciencia y te haga creer que cualquier cosa que ves, la infinidad de seres mortales que te rodean, tiene otro origen.

Aprende esto, y apréndelo bien, después de haber oído estas palabras pronunciadas por un dios.

Empédocles describe la situación de manera muy atractiva, con gran belleza. Es su privilegio como poeta. Pero la mordacidad escondida en sus palabras afila su forma poética. Pues esta historia que nos está contando es la misma que ya habíamos oído de Parménides.

Vivimos en un mundo creado por *mêtis*, el supremo ingenio de un gran ser: una diosa llamada Afrodita. Y en general estamos a merced de su engaño, su *apatê*.

Ahora podrás apreciar el significado de un detalle esencial que he pasado por alto hace un momento. Tiene que ver con el mismo pasaje en el que Empédocles menciona el asunto del amor dando vueltas en el centro del cosmos.

Justo después de llamar la atención de su discípulo y de prepararlo para la visión de lo que ningún mortal ha visto jamás, de lo que ninguna percepción mortal podrá ver nunca, interrumpe sus comentarios sobre el tema de una manera igualmente abrupta, insistiendo en que Pausanias preste toda la atención a sus «palabras, que no engañan». Los académicos, como es habitual, han estado buscando en los lugares equivocados la razón por la que se centra en esta cuestión en este punto en concreto e insiste de manera tajante en que sus instrucciones no son engañosas: no son *apatêlos*.

Pero tenemos la respuesta delante de nosotros.

Afrodita, la hilandera invisible, la diosa cuyos misterios acaba de describir, es la ama de *apatê*, el engaño. Todo en ella es un auténtico engaño. Su *philotês*, su célebre amor, es el epítome del ingenio y el engaño. Y sólo existe una manera de llegar a una percepción real de ella: con la ayuda de una enseñanza que consiga ver directamente a través de sus ardides, que rechace quedar atrapada en la red de ilusiones que teje.

Para entender a la que engaña, para poder verla tal y como es, tienes que encontrar una protección poderosa para no ser engañado. Pues esta *apatê*, este embuste, es obra de una diosa.

Y esto —de acuerdo con las referencias de Empédocles y también con las de Parménides— tiene un significado muy preciso.

Significa que nadie salvo un ser divino tiene la menor posibilidad de percibirla tal y como es o de revelar su naturaleza a los otros. Es necesaria una diosa, o un dios, para ver a través de ella.

Empédocles da tanto peso al hecho de que ningún mortal haya podido captar nunca su auténtica naturaleza por una razón muy sencilla. Un mortal es, por definición, alguien que está atrapado entre sus redes: es una de sus mezclas y creaciones especiales, otro de sus bellos hombres y mujeres puestos en fila. Pero no es sólo por eso por lo que nosotros, como mortales, vivimos en un mundo de ilusiones.

Sería bonito si fuera verdad; un engaño muy seductor en el que vivir y con el que entretenerse. Pero el asunto fundamental es que nosotros, en cuanto mortales, también somos una ilusión. Seamos ilusiones inteligentes o no, seguimos siendo ilusiones.

Aquello que Empédocles está indicando, en lo que insiste, aquello que exige, es que si queremos comprender

algo sobre el cosmos, no podemos seguir entendiendo las cosas de la misma manera. No es una cuestión de aprender a observar mejor, de expandir o ampliar nuestra percepción mortal. Si intentamos mejorar nuestra manera habitual de percibir sólo acabaremos consiguiendo una versión ampliada y mejorada del caos total que él describe al principio de su poema: el caos que resume y que con tanta elegancia define la condición humana.

Su intención no es ayudarnos a ampliar lo que creemos que son nuestras facultades, refinarlas, llevarlas al límite. No existe una progresión gradual y cómoda hacia el tipo de comprensión que él tiene en mente. Porque el propósito fundamental de su enseñanza es propiciar un tipo de percepción completamente distinta, que hemos olvidado y es capaz de verlo todo bajo una luz absolutamente distinta y desde otra perspectiva: la perspectiva de la inmortalidad.

No hay ninguna otra manera de aprender a observar al pintor hechicero de este mundo, ni siquiera de llegar a observar la pintura.

Contar la historia del amor es un asunto extraño.

No tiene un argumento, porque contiene todos los argumentos posibles. Y la única manera de contarla es dando vueltas en círculo a su alrededor: yendo y viniendo, una y otra vez, sobre el mismo terreno.

Ya hemos visto cómo, justo al final del pasaje en el que Empédocles presenta a su discípulo a la reina del amor, el sexo y el placer, le advierte que debe aferrarse a la realidad de sus palabras, que no engañan. Pero al comienzo dice otra cosa muy importante: «No te quedes ahí sentado aturdido».

La expresión que usa, «aturdido», nos lleva muy atrás. Es la misma que usó Parménides, hacia el principio de su propio poema, para describir el modo en que los humanos se pasan la vida: «aturdidos», completamente indefensos, desconcertados y confundidos, sordos y ciegos a la realidad divina que gobierna cualquier aspecto de su existencia. Si tenemos en cuenta la proximidad entre Empédocles y Parménides, su manera casi idéntica de retratar a la condición humana, veremos que no es una coincidencia.

Pero ya vimos que la indefensión de la gente o *amêchania*, tal y como se describe en el poema de Parménides, guarda una estrecha relación con la imponente influencia ejercida sobre ella por los envolventes encantos de Afrodita. Aquí, con Empédocles, podrías pensar que nos está contando una historia distinta.

Pero no es así.

Empédocles no le advierte a Pausanias que evite quedarse sentado, sumido en un aturdimiento inconsciente, mientras le habla sobre la Discordia o le explica los elementos. Pero en el momento en que saca el tema del Amor, de *philotês*, y de su conocido poder de engaño, el de Afrodita, el del placer y el sexo, las instrucciones entran directamente en escena.

Y no es difícil entender por qué.

En los últimos mil o dos mil años hemos hecho un gran trabajo para racionalizar el amor; por no hablar de que hemos convertido a la Antigua Grecia en una reluciente manifestación de racionalidad. Pero esto no cambia en nada el hecho de que los griegos estuvieran a menudo muy preocupados por la influencia que la magia en general y los hechizos amorosos en particular podían ejercer sobre su consciencia en cualquier momento. Eran sensibles a los misteriosos efectos y amenazas que para nosotros parecen no existir.

Los magos profesionales tenían que hacer un gran esfuerzo para protegerse contra el impacto devastador de percibir directamente a los seres y a las realidades de carácter divino. Era muy común que acabaran con la consciencia abrumada, deslumbrados y esclarecidos, a menos que fueran muy cuidadosos. Pero para la mayoría de los griegos, en especial para los hombres, uno de los mayores peligros era algo que no tenían necesidad de invocar o de salir a buscar más allá de su camino.

Y este peligro era que Afrodita pudiera apabullarlos: que los dejara «atontados y sin sentido» por obra de su magia amorosa, sumidos en un gran estupor o aturdimiento.

Que Empédocles, cuando empieza revelando a Pausanias la realidad cósmica del Amor, o de Afrodita, le instruya para que use conscientemente su atención y evite quedar aturdido no es más accidental que el hecho de que al final le advierta rápidamente que no se deje engañar. Empédocles sabe lo que tiene que hacer para guiarlo, para protegerlo. Y esta capacidad para proteger a su discípulo, para mantenerlo al margen del engaño y el desconcierto, es lo que uno esperaría de un hechicero experimentado, con una significativa reserva.

Y es que Empédocles no sólo está intentando ayudarlo a que se quite de encima los efectos de un único pero peligroso encuentro con Afrodita. Está intentando abrirle los ojos para que vea que, como absolutamente todo el mundo, ha estado toda la vida bajo su hechizo.

Deberías entender que todo lo que dice encaja con la más perfecta de las lógicas. Cuando insiste diciendo: «No te quedes ahí sentado aturdido y con la mirada atónita», del mismo modo que cuando le pide a su discípulo que siga escuchando sus palabras «que no engañan», sólo está formulando, con un vocabulario un poco distinto, la misma advertencia que pronto va a exponer sobre los ardides cósmicos del Amor: «No dejes que el engaño derribe el asiento de tu consciencia».

No puede hacer más que ofrecer advertencias y esperar que las escuchen.

Podemos elegir no prestarles demasiada atención. Pero las instrucciones que ofrece son muy coherentes y sistemáticas. Empédocles se enfrenta a un poder mágico de dimensiones cósmicas; y está siendo confrontado con la tarea

de iniciar a alguien en la familiarización con ese poder al tiempo que debe salvaguardarlo de sus predecibles efectos.

Sin duda, esto lo convierte en un mago de pleno derecho. Pero, como sabemos, eso es precisamente lo que era. Hemos estado tan hipnotizados por la absurda idea de que Empédocles fue un filósofo racional, resultado histórico de que algunos intelectuales de la Antigüedad se imaginaran capaces de analizar sus escritos desde una perspectiva tan diferente a la del propio Empédocles, que ya no somos capaces de verlo a él o a su enseñanza como lo que realmente son.

Y, en general, esto es probablemente para bien.

Aquellos a quienes les gusta creer que tan sólo era un pensador interesante y que su poesía era producto de una viva imaginación y de un apasionado compromiso con las ideas teóricas están bien protegidos por sus creencias. Pues ser un hechicero, en el sentido en que Empédocles lo entendía, significaba enfrentarse a un mundo de realidades y peligros más allá de nuestra más remota comprensión.

Para él, la magia no era una opción imaginaria para gente desequilibrada que había perdido el pulso de los hechos de la vida.

Al contrario, era la única opción que quedaba, la única manera posible de desenvolverse para aquellos escasos individuos que habían descubierto, de manera irreversible, que lo que consideramos la realidad es un puro engaño.

Empédocles hace una descripción suficientemente acertada de la influencia del Amor: un dulce asalto, una amable e irresistible corriente de engaño.

Nosotros, por supuesto, pensamos que somos inmunes a tales tonterías. Pero ésta es precisamente una de las claves de su engaño. Primero nos convierte en humanos y luego, por si fuera poco, nos hace imaginar que lo que pensamos tiene alguna importancia.

Nos anima a creer que sabemos mucho. Así, por ejemplo, creemos que entendemos lo que significa ser objetivo. Pero lo que responde al nombre de objetividad es sólo el resultado de nuestra consciencia al ser arrastrada a través de ciertos canales, en direcciones específicas, por fuerzas de las que no somos conscientes.

Una manera de ser consciente, poco a poco, de este proceso es prestar atención a las pequeñas cosas: observar esos mínimos detalles en los que normalmente nadie se interesa, por no hablar de reunirlos y relacionarlos. Porque en la existencia hay muchas menos casualidades o coinciden-

cias de lo que solemos pensar. Y a través de estos mínimos detalles transita una corriente casi invisible que los une con la misma callada certeza que garantiza que cualquiera que lea a Empédocles seguirá pasando por alto, de algún modo, milagrosamente, la afición de Afrodita por el engaño.

Por ahora sólo mencionaré un par de estos detalles. Con el tiempo serás capaz de reconocer la corriente que los conecta y vislumbrar, de reojo o cara a cara, el poder que opera tras ellos, definiendo nuestra racionalidad, conformando nuestros pensamientos y sueños.

El primero de estos detalles aparece en un pasaje en el que Empédocles explica el modo en que las diversas piezas y fragmentos de los cuatro elementos primordiales, que antaño estuvieron separados por completo, se han unido y mezclado.

Aquellos que están en disposición de mezclarse se han encariñado unos de otros, pues Afrodita los hace semejantes.

En cualquier caso, esto es lo que se dice que dijo, aunque no haya dicho nada de esto. Porque no es posible que quisiera decir algo así. Su griego no muestra ninguna ambigüedad: sus palabras sólo pueden tener un significado.

Aquellos que se resisten a mezclarse se han encariñado unos de otros, pues Afrodita los hace semejantes.

Pero lo que dijo fue sutilmente modificado por cada uno de sus traductores y comentaristas. La resistencia, como verás, se ha convertido en una disposición.

Hace unos treinta años, un académico se dio cuenta del verdadero significado de estas palabras. Pero sus comenta-

rios no tardaron en dejarse de lado y olvidarse. Asumimos confiadamente, con firme convicción, que la academia progresa de manera constante, pero no es más que un mito, otro autoengaño: si hay un progreso real, éste acontece a pesar de los académicos y no gracias a ellos.

Y en este ejemplo en concreto, tan esencialmente simbólico, en apariencia tan insignificante, se ha barrido cualquier oposición a la influencia de Afrodita.

He dicho que mencionaría otro detalle. Aparece en el pasaje en el que Empédocles describe cómo el Amor afirma por primera vez su poder expandiéndose a través de lo que ha sido el universo de la Discordia, forzando a lo que era inmortal a convertirse en mortal y haciendo que las cosas se muevan juntas «no de inmediato sino a voluntad», es decir, cuando les venga bien.

Todo el mundo, sin excepción, pone esto en boca de Empédocles. Pero tampoco es lo que dijo.

La palabra griega que se ha traducido como «de inmediato» también tiene, implícitamente, el sentido de «espontáneamente», «voluntariamente», «sin vacilar». Y en cuanto a la palabra que se traduce por «a voluntad», en realidad no significa nada de eso. Significa «voluntariamente», «espontáneamente», «sin vacilar». Así que Empédocles estaría diciendo que, bajo la influencia del Amor, todos los elementos se juntan «no sin vacilar, sino sin vacilar», «no voluntariamente sino voluntariamente». Pero esto no tiene sentido. Las dos palabras griegas dicen casi lo mismo: no hay un genuino contraste u oposición.

Es probable que lo que está diciendo todo el tiempo sea algo demasiado obvio.

El griego antiguo se acostumbraba a escribir sin espacios entre las palabras, como una corriente de texto ininterrumpido. Y cuando separamos las palabras como es debido, no

como *alla thelêma* sino como *all'athelêma*, nos encontramos ante un sentido perfecto, expresado en un griego de lo más elegante. A través del Amor

todas las cosas se juntan para ser una sola, reuniéndose desde todas las distintas direcciones no de inmediato, sino de mala gana.

Tampoco es casualidad que este modo en concreto de retratar a Afrodita, obligando a las víctimas de su poder a sucumbir ante ella y unirse no de manera voluntaria, sino «de mala gana», fuera un rasgo común de los antiguos textos mágicos griegos.

Todo lo que existe, de acuerdo con Empédocles, era en un principio absolutamente contrario a ser dominado por Afrodita. Pero no tuvo elección. Y lo que sucedió entonces sigue repitiéndose hoy. Se han eliminado las más mínimas huellas de desgana y resistencia. Las mentes académicas están muy felices de ayudar en esto porque, a un nivel inconsciente, todavía hacemos cualquier cosa por Amor: romper las reglas del sentido, aferrarnos a significados absurdos, traducir mal las palabras ajenas e incluso transformarlas sin ser conscientes de lo que estamos haciendo o por qué. Los errores, los aparentemente aislados lapsus al juzgar, siempre parecen muy fáciles de justificar. Pero a través de ellos, en involuntaria complicidad con el Amor, mágicamente ocultamos su magia y hacemos que todo parezca bueno y correcto.

Pues la verdad es que nos encanta que nos engañen.

En lo más profundo de la naturaleza de todas las cosas está el instinto a resistir ante aquello que Afrodita tiene para ofrecer y a querer otra cosa, el secreto que se esconde tras su creación. Ahora, por supuesto, estamos muy habi-

tuados al modo de ser de las cosas: a este engaño encantador. O casi.

Pero en otro tiempo, hace mucho, antes del hechizo, todo era muy diferente.

Como ya te habrás dado cuenta, la enseñanza de Empédocles es como un callejón sin salida.

Es imposible pasar por allí y salir igual, intacto. Tú eres su materia prima, y no a la inversa. Y si te perturba en lo más profundo la idea de que las fuerzas que describe te afectan y siempre lo han hecho —de manera bastante inconsciente—, pues mejor.

La perturbación es un componente esencial en el proceso de cambio.

El mundo que nos rodea puede parecer muy familiar, consistente, real. Pero esa sensación de familiaridad es pura ilusión, como los efectos de una droga. Lo que da miedo es que las cosas sean como son sólo porque así es como las percibimos.

Vemos una mezcla a todo nuestro alrededor, formas y figuras y colores que cobran existencia y luego mueren. Pero esto no significa que las cosas sean realmente así. Es el resultado de nuestra percepción, pues ella misma está mezclada.

Empédocles explica precisamente por qué los humanos percibimos las cosas del modo en que lo hacemos. Cuando los cuatro elementos se unen en perfecta armonía, producen sangre, y

en los océanos de sangre palpitante es donde encontrarás lo que los humanos suelen llamar consciencia. Pues la consciencia, la consciencia de los humanos, es la sangre que rodea el corazón.

Puedes ver su insistencia, el cuidado que pone al enfatizar y luego repetir que está describiendo la consciencia de los humanos. No está hablando de la consciencia de las libélulas o de los peces. Tampoco de la consciencia en general. Porque, como veremos más adelante, nos dice que todo es consciente. Todo piensa, más allá de si para nuestra consciencia es un objeto vivo o sin vida. Todo tiene su parte de inteligencia.

Sin duda, estarás tentado de pensar, como hacen la mayoría de los comentaristas, que cuando Empédocles habla de la consciencia humana se está refiriendo a la forma más alta de consciencia dentro de la existencia. Pero no es una idea acertada. Porque Empédocles, en su intento constante por penetrar y perforar nuestra ilimitada vanidad, nunca se cansa de señalar que la consciencia humana es sólo una consciencia mortal.

Y esto no es mucho.

La consciencia humana es la que nos hace dar vueltas en nuestra bienintencionada y experta confusión. Es el producto supremo producido por el Amor: la atención que empleamos en todo momento, todos los días, para relacionar todas las formas coloridas a nuestro alrededor sin ni siquiera darnos cuenta de que son ilusiones. En la sangre palpitante

de los humanos mientras están vivos se da la manifestación perfecta del pensamiento de Afrodita: perfectamente mezclada y equilibrada, perfectamente impura y mortal, el instrumento perfecto para el engaño.

A lo mejor deberíamos exponer este tema de otro modo.

Esta consciencia cotidiana que usamos cada día para identificarlo y comprenderlo todo, incluyéndonos a nosotros mismos, no es nuestra en absoluto. Cuando no estamos sometidos a los efectos de la Discordia, nuestra consciencia e inteligencia son la inteligencia y la consciencia del Amor. Hasta que no aprendamos a asumir la responsabilidad de nuestros pensamientos, a empezar a percibir el mundo a nuestro alrededor prestando toda la atención de la que realmente somos capaces, el Amor estará pensando y percibiendo por nosotros, a través de nosotros y como nosotros.

En resumidas cuentas, vamos por la vida sin pensamientos ni consciencia propios.

Nos gusta denominar objetividad a algo que no tiene ningún derecho a reclamar ese nombre, salvo en el sentido específico de que ayuda a servir a los objetivos del Amor. Y ésta es la razón por la que, a pesar de que nuestra consciencia habitual está bien para ayudarnos a entender textos sobre política, mecánica o agricultura, para entender a Empédocles debemos cultivar y crear un tipo absolutamente distinto de consciencia.

El objetivo de su enseñanza es explicar la necesidad de este nuevo tipo de consciencia, la descripción de su desarrollo. Hasta que no seamos capaces de entender esto, todo estará condenado a salir mal.

No debería sorprendernos lo que sucede cuando los filósofos usan el pensamiento antiguo que les ha sido legado para intentar descubrir la naturaleza exacta, de acuerdo con Empédocles, de nuestra alma inmortal. Una y otra vez bus-

can en la dirección equivocada y dan por sentado que la respuesta reside en el Amor.

De hecho, no hay ningún lugar más improbable que éste si lo que pretendemos es descubrir en qué consiste, para Empédocles, la consciencia inmortal. Pero cuando hay bastante gente que quiere creer en lo improbable, entonces incluso lo imposible acaba siendo posible.

La respuesta que se presenta —si es que se propone alguna respuesta— dice que, para Empédocles, el alma inmortal o *daimôn* tiene que ser una parte del Amor; debe, de algún modo, representar la más armoniosa y perfectamente unida forma de consciencia. Pero hay un pequeño problema.

Contamos ya con la clara descripción que el propio Empédocles da de la consciencia como la mezcla más perfecta y armoniosa.

La sangre que rodea el corazón, la sangre que usamos para pensar en este preciso instante, es la más refinada de las mezclas de los elementos. Representa la cúspide de los logros de Afrodita. Y resulta que está tan ligada al cuerpo, es tan carnal y mortal, como cualquier otra cosa.

O para decirlo en palabras un poco más crudas: si esta consciencia sangrienta que tan bien conocemos pudiera liberarse a sí misma del cuerpo humano y regresar a un estado separado e incorpóreo, los cerdos podrían volar.

El análisis del curso de la historia y sus tendencias desde el punto de vista de la eternidad puede ser un asunto muy solitario.

Pero también ofrece algún consuelo. A veces, los océanos del aprendizaje sacan a la superficie una joya única antes de que vuelva a sumergirse en las profundidades para perderse y olvidarse. Esto es precisamente lo que sucedió cuando, en 1805, Friedrich Wilhelm Sturz publicó lo que sería la primera edición académica moderna comentada dedicada a introducir la poesía de Empédocles.

Con los ojos bien abiertos y con la osadía de quien está a punto de dar comienzo a un nuevo proyecto, revisó inquisitivamente lo que Empédocles dijo sobre el Amor. En concreto, se fijó en lo que había dicho sobre el estado de aparente perfección que ocurre una vez en cada ciclo cósmico después de que el Amor lo haya unido todo, integrándolo en perfecta armonía en un todo esférico.

Luego se fijó en que, generación tras generación, los bienintencionados platónicos ya habían escrito sobre este

estado de amor en Empédocles, idealizándolo por su espléndida armonía, por la absoluta pureza de su unicidad espiritual. Y se dio cuenta de que esos escritores, más allá de la complejidad y de la aparente sofisticación de su pensamiento, estaban diciendo verdaderas barbaridades.

Su conclusión sobre la esfera perfecta del amor en Empédocles —una conclusión a la que volvía una y otra vez y en la que no dejaba de reafirmarse— fue muy clara: «Creo que debe explicarse como un estado de materia bruta y caótica».

Y, aunque sólo fuera por un instante, esto supuso un claro desafío al dogma según el cual —más allá del puro regocijo del Amor en su opresión, en la destreza de su armonía para hacer que todos los elementos se vuelvan indefensos, no sólo poniendo en peligro su inmortalidad sino también arrebatándoles su libertad, y a pesar de que su redondeado vientre alberga todas las ambigüedades enigmáticamente ocultas de la limitada realidad de Parménides— Afrodita debe ser la bondadosa libertadora del alma.

Luego, Friedrich Sturz fue un paso más allá. Y su comentario merece pasar a la historia por el modo en que cayó en saco roto durante tantas generaciones futuras.

Dijo que el mismo Empédocles tuvo que buscar su liberación no en Afrodita sino en la Discordia, porque «no tenía ninguna esperanza de que el Amor arrastrara otra vez su alma al caos. Su intención era la inmortalidad de su alma».

Y, como hemos visto, tenía bastante razón. El alma se libera y regresa a su estado original de pureza e inmortalidad no a través del Amor sino de la Discordia. Así que, si realmente queremos saber de qué está hecha el alma, tenemos que buscar justo en el punto contrario del ciclo cósmico del armonioso vientre del amor, en el escenario en el que los cuatro elementos existen en un estado de plena pureza, inmortalidad y separación.

Y en cuanto a la sustancia particular que conforma el alma, no hay nada más simple. El alma proviene de los cielos, y allí vuelve otra vez al final de cada ciclo. Los cielos, según Empédocles, están hechos de un elemento que él denominó *aithêr*. Y cuando los antiguos griegos de cualquier período especulaban sobre la sustancia física del alma inmortal, siempre llegaban a la misma respuesta: el alma está hecha de *aithêr*.

Te preguntarás por qué Empédocles se negó a afirmar su posición con claridad si la naturaleza del alma era un asunto de tanta importancia para él. Y, sin duda, si su propósito hubiera sido ofrecer una exposición clara y racional de sus ideas, tal falta de claridad sería inexcusable.

Pero éste nunca fue su propósito.

Creemos tener el privilegio, el derecho, de que nos sirvan la verdad en bandeja. A Empédocles tal actitud no le podría haber parecido más ingenua, porque sabía que cualquier aprendizaje real sólo puede ser recibido si se ha preparado el terreno para ello.

Su enseñanza es esotérica. Sus palabras tienen el poder, por sí mismas, de conducir hasta la verdad a la que apuntan. Son un acertijo sobre el que reflexionar, meditar, del que ocuparse, con el que convivir, al que nutrir hasta que se despliegue y se resuelva por sí solo. Y esta solución no pasa por los datos teóricos, como convenientemente se suministran en un libro de texto, sino por la experiencia directa.

Por eso es muy importante que nos acerquemos a la enseñanza de Empédocles en sus propios términos y no en los nuestros.

Pero te estarás haciendo otra pregunta.

Si para Empédocles el alma es un fragmento de *aithêr*, puede parecer raro que diga que los cuatro cuerpos de los elementos —*aithêr* y agua, tierra y fuego— la rechazan por

turnos y se la pasan de uno a otro. Pero en este caso la respuesta tampoco podría ser más sencilla.

Esos cuatro grandes cuerpos elementales que hay en el mundo alrededor de nosotros ya son, relativamente hablando, muy puros. Y como nos dirían los griegos, sólo lo puro puede estar en compañía de lo puro. Nosotros, por nuestra parte, todavía nadando con nuestra consciencia en la sangre que rodea el corazón, identificándonos como mortales, somos todo menos puros. Todavía tenemos un largo camino que recorrer antes de que el *aithêr* dentro de nosotros pueda unirse al *aithêr* que está en lo alto de los cielos: impoluto, puro, alma con alma, todo unido otra vez.

La Discordia todavía tiene mucho trabajo que hacer.

De este modo llegamos a ese otro principio cósmico que se esconde en silencio tras todo el brillo y el glamur del Amor.

La Discordia, como fuerza que está en juego en el universo y en las vidas humanas, ya tenía una reputación ambigua en la época de Empédocles. Hubo escritores que expusieron su lado positivo junto a su lado negativo; que destacaron sus virtudes y su importancia a la vez que su terrible inevitabilidad.

Pero, a primera vista, no hay nada de lo que dice Empédocles que parezca excesivamente ambiguo. La Discordia permanece en la sombra mientras el Amor recibe toda la atención. Como les gusta señalar a los comentaristas, es obvio que Afrodita es su divinidad preferida.

Pero ya hemos visto que hay pocas cosas que puedan resultar menos obvias, o más ambiguas.

No sólo es cuestión de apreciar que el papel de la Discordia en la separación de los elementos es en última instancia tan esencial para la existencia de cualquier universo orde-

nado como el del Amor en su combinación. Este tipo de consideración, puramente mecánica, es válida en sí misma, pero no mucho más que un juego de niños. El hecho de que en el Amor nada sea lo que parece es mucho más importante que cualquier consideración de este estilo.

Cuando parece que Empédocles la está elogiando, a su vez está advirtiéndole sobre ella. Y si Afrodita, con su belleza y sus encantos, es el primer misterio que presenta su enseñanza, la Discordia es el segundo. Así que, si estabas pensando que el único desafío que plantea la enseñanza de Empédocles es la necesidad de ver más allá de las ilusiones del Amor, estarás agradablemente decepcionado. El verdadero trabajo de entenderlo, el despertar ante lo que este hechicero está diciendo, sólo acaba de empezar.

En su poema dedicado a Pausanias, bastante al comienzo, con toda la claridad que considera apropiada, Empédocles nos ofrece una afirmación sobre la cuestión fundamental de la existencia y la no-existencia; la vida y la muerte:

Nadie que fuera sabio en tales asuntos llevaría en su pecho la profecía de que, mientras viven lo que llaman vida, las gentes son, y experimentan cosas buenas y malas, pero que antes de ser ensambladas como mortales y después de ser liberadas son nada.

Te habrás dado cuenta de que emplea una estructura delicada e intencionada para decir lo que dice. Y su referencia a la profecía —en el pecho, que para los griegos era el asiento de la profecía, donde la respiración y la inspiración alcanzaban al corazón— debería captar toda nuestra atención. No sería muy inteligente que pasáramos por alto sus palabras; al contrario, debemos detenernos el tiempo necesario para desvelar su significado.

Al fin y al cabo, estamos leyendo los escritos de un profeta.

Empieza con una negativa y acaba con una negativa. Así que, en vez de revelarnos la profecía directamente, se nos dice lo que no es. Éste es el típico método de comunicación de las profecías, que se expresan en términos oscuros y evasivos. El profeta emplea el lenguaje de los oráculos y acertijos para darnos tan sólo una pequeña pista.

Aquí, al menos, el acertijo central está bastante claro. Se nos presenta un enigma sin tapujos, que nos dice que vivimos más allá de las vidas que creemos vivir.

Somos más allá de lo que somos.

Y claramente, para alguien con un poco de inteligencia y paciencia, el acertijo tiene una única solución. Nosotros no sólo continuamos existiendo, sino que continuamos experimentando cosas buenas y malas más allá de lo que llamamos vida porque sobrevivimos como seres que sufren y experimentan.

No cabe duda de que cualquiera es libre de negar que aquí está afirmando la creencia en nuestra propia supervivencia después de la muerte. Una de las cosas más bellas de los acertijos proféticos es que siempre podemos optar por no seguir el proceso gradual de su desvelamiento y apartarnos de éste. Pero esto no altera en absoluto el propio proceso, que es tan natural e inevitable como la semilla que se convierte en una planta.

Hasta ahora, este acertijo en concreto sobre la vida y la existencia sólo nos ha mostrado el estadio inicial de la semilla convirtiéndose en un brote. Todavía tiene que florecer.

El verdadero secreto, el misterio central en el corazón de esta profecía, reside en las palabras exactas que Empédocles elige cuando señala que las gentes siguen existiendo «antes de ser ensambladas como mortales y después de ser libera-

das». Porque este «ensamblaje», en su poesía, es una expresión técnica que sólo usa para referirse a la obra del Amor. Y esta «liberación», sin duda, es obra de la Discordia, que deshace y desata las creaciones del Amor. Se trata del mismo término que en el griego antiguo se acostumbraba a usar para deshacer un hechizo, para disipar los obstáculos, para liberar el alma del cuerpo y limpiar de impurezas a aquellos que estaban contaminados.

En otras palabras, lo que Empédocles, con su enigmático estilo, está indicando sutilmente es que no sólo existimos mientras vivimos encarnados en mortales por obra del Amor. También seguimos existiendo y viviendo cuando la Discordia nos libera de nuestros cuerpos.

Esta pequeña profecía se presenta en unas pocas líneas. Pero confirma, con una precisión a pequeña escala, lo que ya quedó claro al comparar el ciclo del cosmos con el ciclo del alma.

El Amor ata el alma al cuerpo. La Discordia la libera para vivir, sin que lo sospechemos, su destino real, más allá de las restricciones de la existencia encarnada.

Aunque Empédocles, como mago que es, dice todo esto sin decirlo nunca. Su enseñanza se ha analizado y discutido a lo largo de dos mil años, pero durante todo este tiempo sus verdaderas palabras han pasado bastante inadvertidas, porque están hechas de una sustancia demasiado pura para que alguien pueda verla.

La Discordia acosa al universo de Empédocles como un demonio.

Representa aquello a lo que más tememos: la muerte, la destrucción, la mutilación de cuanto es obra del delicado trabajo del Amor, el lúgubre proceso de la vida orgánica que se divide y se desmiembra.

Pero entonces tenemos que recordar.

Tras Afrodita, según Empédocles, está la muerte en forma de Discordia. Tras Afrodita, según Parménides, está su guía misteriosa sin nombre: Perséfone, la reina de la muerte. Y, según Parménides, sólo hay un camino para liberarse del lazo mágico de Afrodita. Un camino que se recorre con la ayuda de su polo opuesto, que atraviesa el conocimiento que sólo podemos encontrar del otro lado de la vida tal y como la conocemos.

De ahí la ceremonia con la que, justo al principio de su poema, describe un viaje iniciático al mundo de los muertos. El viaje que expone no es un ornamento literario de su filosofía lógica, un adorno sofisticado, como les gusta creer

a los historiadores. Representa el primer estadio esencial, el inevitable requisito previo para todo aquel que quiera entender la realidad que se esconde tras el engaño.

Tienes que morir antes de morir.

Y si hay algo que no deberíamos hacer nunca es subestimar este viaje. A nadie en sus cabales se le pasa por la cabeza plantearse y mucho menos hacerlo. Porque, aunque la única verdadera liberación de la soledad pasa por hacer este viaje, que conduce lejos de Afrodita y de todas sus ilusiones, no hay nada en el mundo, al menos para empezar, que pudiera ser tan solitario. Cualquier cosa que pudiera proporcionar un sentido de plenitud se convierte en algo vacío. Y todo, sin excepción, se convierte en su opuesto. Hacer este viaje significa encaminarse en la dirección contraria de lo que llamamos vida, nadar contra la corriente de toda existencia.

Y señala el final de nuestra huida de cuanto tememos.

Colectivamente, sin saber siquiera qué ha sucedido, nos hemos entrenado para dar la espalda a las cosas que más miedo nos inspiran: hemos encontrado la manera de posponerlas, evitarlas y hacerlas desaparecer. Pero el camino del iniciado consiste en dirigirse directamente hacia ellas, penetrarlas y atravesarlas hasta salir del otro lado.

Por este motivo Parménides se deja conducir al inframundo. No hay ninguna seguridad en lo que está haciendo, nada remotamente razonable. Y no sólo lo hace porque no tiene otra opción, sino también porque sabe que el viaje, con la protección y la guía que recibe alguien que tiene buenos motivos, se puede hacer y debe hacerse.

Pasamos la mayor parte de nuestras vidas deseando, sin saberlo, volver a algún Jardín del Edén. Pero los primeros cristianos entendieron muy bien que no existe tal regreso al Edén; y si lo hubiera, nada sería más perjudicial para nosotros. Por eso se suele decir que el pecado de Adán y Eva fue,

al fin y al cabo, la mayor de las bendiciones posibles. Si no, habrían sido niños inocentes para siempre y nunca habrían tenido la posibilidad de crecer.

Podemos pasar el resto de nuestros días quejándonos de que las cosas son muy duras, y con razón. Pero gracias a lo que ocurrió, después de todo este sufrimiento, podremos hacer el camino de vuelta a donde realmente pertenecemos.

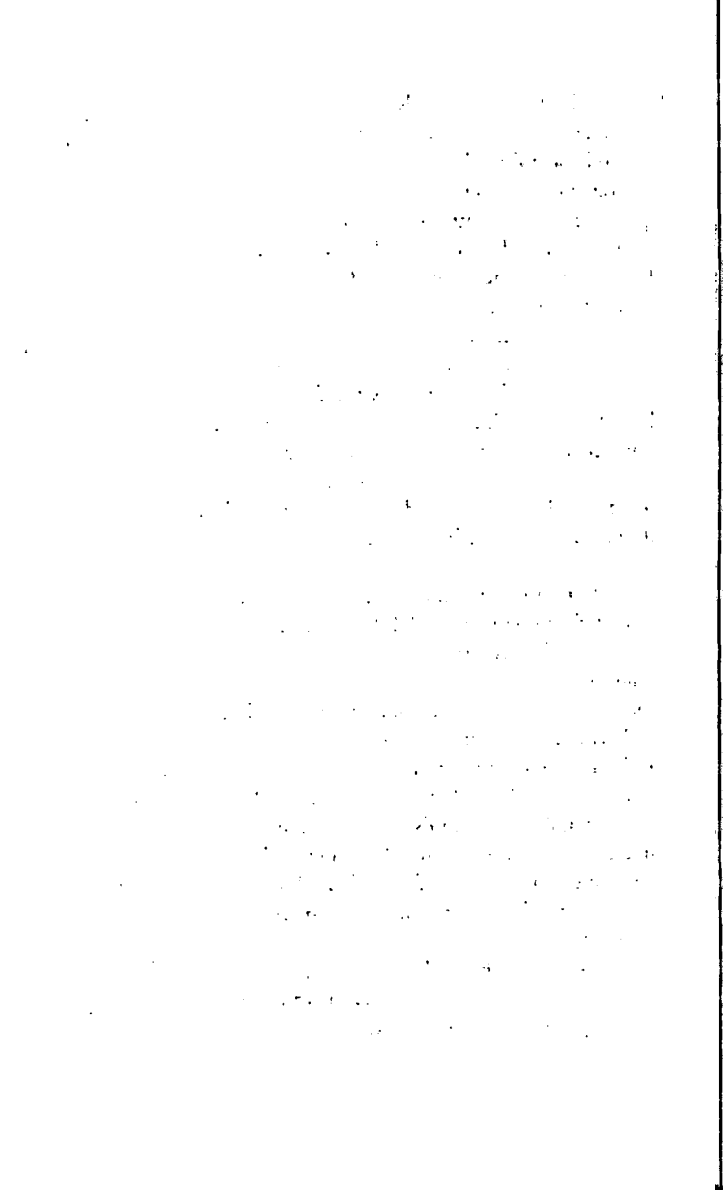
Y esto significa que debemos estar preparados para asumir terribles riesgos.

Nos gusta tomarnos las cosas con calma; nos pasamos la mayor parte del tiempo del que disponemos trabajando hasta la extenuación para al final encontrar un lugar donde sentarnos con un poco de tranquilidad y seguridad. Pero esto es una locura. Sufriremos la mayor conmoción de nuestras vidas cuando, tarde o temprano, nos demos cuenta de que lo que parecía muy seguro en realidad es una auténtica ilusión.

Todo lo que buscamos para encontrar seguridad o comodidad es una trampa del Amor. Y cuando rechazamos asumir verdaderos riesgos, irónicamente acabamos apostando por la opción más peligrosa, porque depositamos toda nuestra confianza en nuestra embaucadora.

Vivimos en un universo implacable. De una gran belleza y sin ninguna garantía. Todo está enmascarado como su opuesto. Y nada podría sonar más improbable y a la vez más inevitable que el misterioso mensaje de Empédocles, que enuncia sin pronunciarlo siquiera: el Amor atrapa al alma mientras la Discordia la libera. No hay ningún otro mensaje tan claro y opaco, tan transparente e ignorado al mismo tiempo.

El mensaje de Empédocles es como la llamada del alma: de lo más vago y distante, pero a la vez más próximo a nosotros que cualquier otra cosa.



Nueve

Un discípulo de Empédocles le preguntó:
¿Qué es lo más noble que se puede aprender?
Él contestó:
Lo que la gente más ignora.

SHAHRAZURI

No es fácil ni cómodo hablar abiertamente de misterios que se han ocultado durante tanto tiempo. Sería mucho más sensato, y sin duda más sencillo, tomar asiento y quedarse en silencio.

Esto debió de ser posible en algún momento, pero ya no lo es. El secreto ha servido a su propósito. Y ahora ha llegado el momento de sacar a la luz lo que se ha estado escondiendo.

Al mirar el camino recorrido hasta ahora, sería un necio si no me preguntara qué razón podrías tener para creer lo que he dicho sobre el Amor y la Discordia en Empédocles. Y, por supuesto, la única respuesta es que no hay ninguna razón.

Muchas personas inteligentes han escrito sobre su enseñanza. Yo afirmo lo contrario que todas ellas. Estadísticamente, las posibilidades de que yo tenga razón y ellas estén equivocadas son más que insignificantes. No vale la pena calcularlas. El simple hecho de soñar con oponerse a este pesado aparato de aprendizaje es bastante absurdo.

De esta gente, una de las mayores personalidades, y sin duda la más famosa, fue Aristóteles. Hay pocos ejemplos que muestren mejor la obra de la inteligencia: la forma más afilada y eficiente de racionalidad.

No es de extrañar que mantuviera una relación complicada con Empédocles. Admitió su admiración con reticencias y le encantaba señalar los diversos aspectos que odiaba de su poesía. Y eran muchos.

En especial le desagradaba que escribiera como un poeta, que usara expresiones ambiguas y un lenguaje oracular y profético. Pero, por fortuna, Aristóteles tenía el don de entender a Empédocles mejor de lo que Empédocles se entendía a sí mismo. Resume con maestría su percepción: «Cualquiera que siga a Empédocles y lo comprenda, no guiándose por sus balbuceos inarticulados sino por lo que realmente quiere decir, descubrirá que el Amor es la causa del bien y la Discordia la causa del mal».

Y nunca ha habido la más mínima razón para dudar de él.

Luego está Plutarco, un gran erudito que en su época también fue sacerdote y una autoridad de alto rango. Presumía de ser capaz de penetrar el oscuro significado de los acertijos, de los misterios. Escribió una imponente obra en griego sobre Empédocles. Y, como se ha señalado a menudo, si hay que confiar en alguna interpretación de Empédocles, es en la suya.

Es muy significativa la sencillez de su convencimiento, que exponía sin un ápice de vacilación o de duda: «El Amor es el nombre que Empédocles da al poder responsable de hacer el bien», mientras que «la Discordia es su principio del mal».

Pero Plutarco, que era un buen hombre, tenía un problema. Los únicos misterios que fue capaz de resolver fueron

los que él mismo creó. No habría sido capaz de reconocer un verdadero misterio ni aunque se lo cruzara en mitad de la calle.

Hay un misterio en particular que ni siquiera en sus elucubraciones más fantasiosas habría imaginado encontrarse en los escritos de Empédocles: un principio esotérico que, muchos siglos después de la muerte de Empédocles, empezó a extenderse lentamente como una mancha de petróleo en los mares de la racionalidad.

Este principio, que los antiguos gnósticos conocían bien, es el misterio de la inversión. La idea es que la verdad nunca debe ser afirmada de manera directa, sino mediante su opuesto. De este modo, cuando un sabio dice que algo es bueno, en realidad significa que no es bueno. Y si algo se define como malo significa que es bueno. O, como un famoso papa y santo cristiano, Gregorio Magno, intentó explicar en sus propios escritos: «Parece que, en el lenguaje del misterio, cuando uno acepta algo está diciendo lo contrario. Y referirse a ciertas acciones en términos negativos, en el lenguaje de la mística, supone alentarlas».

Huelga decir que si hoy en día alguien se tomara en serio este ridículo principio, lo considerarían un absoluto estúpido. Y suponer que funciona en relación con la enseñanza de un filósofo tan importante como Empédocles sería una absoluta locura.

Pero en un mundo en el que la racionalidad y el sentido común son ilusiones y la objetividad un sueño, a lo mejor no es algo negativo. De hecho, en cuanto a nosotros, no tenemos ninguna necesidad de imponer tal principio de inversión, o contradicción, en la enseñanza de Empédocles.

Ya está ahí, esperándonos, en el corazón de todo lo que dice.

Nuestro modo de responder a la poesía de Empédocles es un reflejo perfecto de nuestra actitud en la vida. Y el grado en que una nos engaña refleja hasta qué punto la otra nos embauca.

La vastedad y magnitud de su enseñanza puede aturdirnos. Pero al recorrerla se abre paso un rasgo de humanidad que hace que todo lo que dice resulte de lo más accesible y pertinente. De este modo se asegura de que seremos capaces de reconocer los detalles más importantes de su enseñanza, de relacionarnos e identificarnos con ellos.

El Amor, tal y como él lo describe y como nosotros bien sabemos, es sutil y amable. Empédocles parece menos proclive a hablar de la Discordia, cosa que es muy comprensible. Aun así, cuando lo hace, sus juicios son absolutamente atinados. La Discordia desmiembra, es el mal. Es la causa directa de la muerte, deprime, es miserable, nefasta. Y como él bien dice, la Discordia es ruinosa y maldita como la misma muerte: odiosa y abominable.

Sin duda, no tiene ninguna necesidad de explicarnos estas cosas. Ya las sabemos. Pero de todos modos lo hace.

Comprende nuestros sentimientos tan bien como nosotros a él.

Seguir el hilo general de lo que describe es como moverse con ligereza por un día rutinario más, por muy interesante que éste sea. Desde el momento en que nos despertamos por la mañana, nos espera una experiencia tras otra; distintas situaciones que, nos gusten o no, tenemos que tomarnos con calma; todo tipo de acontecimientos que desencadenan nuestras emociones cotidianas.

Y entonces —de la nada, un día cualquiera, bajo un cielo soleado y resplandeciente— te das cuenta de que algo va muy mal.

Debe de haber empezado cuando sonó la alarma, o cuando estabas cepillándote los dientes. Aunque las cosas parezcan bastante normales, en algún lugar de tu interior sabes que nada de todo esto está sucediendo realmente. Quizá estés interpretando el papel de otra persona. A lo mejor hay alguien que está interpretando el tuyo. Pero, en cualquier caso, tú no eres tú.

Todo es como un sueño: el más extraño de los errores.

Empédocles estaba intentando advertirnos de que esto sucedería. Ya había hecho sonar las alarmas de manera clara al comienzo de su poema para Pausanias, cuando presenta su terrible retrato de la condición humana.

La espantosa imagen que nos ofrece, en la que la gente vive sin un ápice de *mêtis*, de atención genuina o inteligencia, no es nada halagüeña, por decirlo con suavidad. Y, sin embargo, la afirmación que va directo al corazón del asunto, un comentario tan inquietante que algunos académicos incluso han intentado eliminarlo del texto, viene cuando dice que las personas, en general, «durante sus vidas contemplan una breve parte de ellas».

Sin duda, cuando dice «vidas» nos da una pista: ninguno de nosotros vive una única vida. Pero más importante aún

es que Empédocles marca una gran distancia entre su propio entendimiento y el de los demás, entre la vida que la gente cree vivir y la vida como él sabe que es. Para él, la vida no es como para los demás.

Entonces presenta su acertijo profético sobre la existencia y la no-existencia en el que apunta con sutileza que aquellos que se conforman con «vivir lo que llaman vida» no tienen nada de sabios ni de perspicaces. Empédocles, de pronto, nos está susurrando al oído, en esta ocasión con mucha claridad: no te dejes engañar.

Sea lo que sea lo que creas que es la vida, no es la vida verdadera. Cuando tú te refieres a la vida y cuando yo lo hago estamos hablando de cosas que no podrían ser más distintas.

La distancia se va haciendo cada vez mayor.

Y esto por no mencionar lo que dice sobre la muerte. Hay un pequeño pasaje en el que le cuenta a Pausanias algo que ya deberíamos habernos imaginado:

Para los seres mortales, no existe algo como el nacimiento. Tampoco un final en la muerte odiosa y destructiva. No hay nada salvo mezcla, seguida de la reordenación de las cosas que se han mezclado: «nacimiento» es sólo la palabra con la que los humanos denominan estos acontecimientos.

Ahora el susurro se ha convertido en una palmadita en el hombro. Empédocles está diciendo en voz alta: cuando describo la muerte como un ser ruinoso y odioso, maldito, abominable, no me creas. En realidad no existe nada de eso. Cuando me escuches hablar de la muerte, tampoco me creas. Porque la muerte no existe.

A estas alturas ya deberías intuir la gran magnitud de este aparente sinsentido.

Nos hablará largo y tendido de la belleza y la bondad de la vida: la vida que Afrodita ha creado para nosotros. Pero para él eso no es la vida.

No dejará de referirse a la muerte como algo terrible y atroz, horrible y espantoso. Pero tal cosa no existe.

Nos asusta con su lenguaje, pero dice que no hay nada que temer, repite sus afirmaciones y luego nos susurra al oído lo contrario, describe una cosa con absoluta seguridad mientras nos da un codazo y nos dice que es mentira.

Y si prestáramos un poco de atención nos daríamos cuenta de que está creando una gran confusión con este doble discurso que sostiene. Sí pero no, nos dice con sus señales y mensajes contradictorios; absolutamente sí y absolutamente no. Está poniendo a la gente en una posición imposible, dividiendo a sus interlocutores en dos. Y está plantando las semillas de la discordia no en el mundo exterior, sino en el interior de nuestro ser: las semillas de un conflicto que puede despertarnos, separar nuestra conciencia de nuestra inconsciencia, liberarnos de nosotros mismos.

Las crudas manifestaciones de la Discordia —la muerte y la destrucción— son suficientes para conmocionarnos y despertarnos de nuestro sueño, siempre y cuando podamos volver a nuestro seno de comodidad y rutina. Pero Empédocles, con sus palabras, está haciendo algo mucho más sutil: es destructivo por dentro, no por fuera. El único problema es que, para empezar, exige de nosotros cierto grado de atención y de cooperación consciente. Y estas cualidades son extremadamente insólitas.

Así que podemos pensar que estamos leyendo a Empédocles como si fuese un día cualquiera. Pero resulta que nadie se ha despertado esta mañana.

Como ya he dicho, todo es un sueño.

Es el propio Empédocles quien nos ofrece la explicación más clara sobre su curioso y contradictorio comportamiento. Pero, como siempre, si queremos ver alguna cosa, tenemos que abrir bien los ojos.

En otro pasaje de su poema que se ha conservado durante estos miles de años, cuenta con bastante franqueza lo que está haciendo. Sin ocultarse lo más mínimo, explica el lugar que él mismo ocupa en relación con los humanos comunes y corrientes y con sus ideas más familiares.

Cuando la luz se mezcla dando forma a un humano, o a una bestia salvaje, un arbusto o un pájaro, y entonces entra en contacto con *aithêr*, esto es lo que ellos llaman «llegar a existir». Pero cuando estos elementos se separan otra vez, lo llaman «destino fatal». Lo que dicen es correcto para ellos; y yo me atengo a su convención.

En estas líneas parecería que está hablando de un proceso elemental: de la luz —que es uno de los nombres que dio al

elemento del fuego— cuando entra en contacto con *aithêr* y nace la vida orgánica tal y como la conocemos. Pero en realidad está hablando de algo muy distinto: no del proceso por el que los seres vivos llegan a existir, sino del proceso por el que los humanos crean y dan nombres.

Y, como Parménides, está señalando que con nuestros habituales actos de nombrar imponemos limitaciones imposibles a la realidad. Contribuimos, y de buena gana, a engañarnos a nosotros mismos.

Los nombres que inventamos se han convertido en nuestra segunda naturaleza, de modo que nunca los cuestionamos ni dudamos de ellos. Pero no son correctos. No se puede «llegar a existir» porque la existencia siempre es. No hay un «destino fatal» llamado muerte porque la muerte no es nuestro destino y porque nuestra única condena es nuestra ignorancia sobre qué es el destino.

Para nosotros, términos tan familiares como «malo» y «bueno», «muerte» y «vida» son una falacia absoluta tal y como los usamos: ponen todo del revés. Pero Empédocles toma una decisión asombrosa.

Primero explica, con un análisis de objetividad clínica, por qué son incorrectos. Luego, en vez de evitarlos o negarlos, hace exactamente lo contrario.

Los acepta. Los abraza con plena consciencia de lo que está haciendo. Estos términos son incorrectos, son engañosos: no podrían ser más confusos. Pero para los humanos son correctos porque son la norma.

Y él toma la decisión de unirse a este consenso.

La gente lleva siglos leyendo esta sencilla afirmación: «Y yo me atengo a su convención». Pero su significado se le ha escapado como se escurre el agua por un colador. Nuestro marco de referencia, creado por nuestras habituales expresiones de sentido común, es tan sólido y real que

asumimos inconscientemente que Empédocles siempre ha formado parte de él. Pero no es así.

Para nosotros, todos los conceptos de nuestra lengua señalan alguna realidad. Para él, forman una red de ilusiones. Pero, puesto que elige unirse a nuestro consenso, nos convencemos casi automáticamente, a pesar de todo lo que ha dicho, de que forma parte de tal consenso. Y, sin embargo, no es así.

Simplemente se está infiltrando en nuestra existencia engañosa, está saboteándola desde dentro.

Tiene que comunicarse con nosotros de alguna manera. Necesita construir algún tipo de puente entre su propia consciencia y la consciencia humana habitual, que a nosotros nos gusta imaginar que es la única que existe. Así que, deliberadamente, se rebaja, o se eleva, a nuestro nivel; se presta a hablar en nuestros propios términos.

Cede conscientemente ante nuestra inconsciencia. Y como somos inconscientes, olvidamos que él es consciente, incluso antes de poder recordarlo.

Está adoptando nuestros hábitos, se está adaptando a nuestras normas. Y estas normas y hábitos son tan naturales para nosotros que no nos damos cuenta de que para Empédocles son antinaturales. Pero deja de lado su conocimiento, calla su saber, oculta su consciencia interior, porque su objetivo es llegar a las profundidades de nuestro mundo ilusorio.

Y nos habla con nuestro infinitamente engañoso lenguaje.

Estamos tan acostumbrados a ser las víctimas ciegas e indefensas de este engaño que somos incapaces de ver lo que su gesto significa. En realidad, implica que no es Empédocles quien nos habla cuando habla.

Somos nosotros.

Podemos subestimar su proceso de adaptación consciente, restarle importancia y justificarlo, poner todo tipo de excusas. Pero no son más que gestos simbólicos que hacemos para sentirnos un poco mejor, para intentar que nuestro engaño sea un poco más sólido. Lo más terrible es que en realidad, más allá de lo que queramos creer o imaginar, no estamos leyendo a Empédocles. Al principio de su poema esotérico dedicado a Pausanias menciona unos pocos acertijos, y luego deja caer una pista sobre lo que está haciendo, que, por supuesto, la mayoría de la gente prefiere ignorar.

Después se marcha. En esencia, está hablando de la misma manera que nosotros y está diciendo lo que esperamos oír; pero no lo que realmente él quiere decir.

Ha desaparecido.

Podemos insistir en que no cabe ninguna duda de que contamos con la enseñanza de Empédocles. Pero si nos la creemos, entonces estaremos engañándonos, porque no tenemos nada de esto. Todo lo que tenemos es la capa que usó para disfrazarse y que se olvidó tras su visita.

Como recordarás, Empédocles era un hechicero. Cambiaba constantemente de aspecto, era un embaucador, un maestro del ilusionismo que siempre se mostraba con formas y estilos diferentes. Para él nada sería más sencillo que presentarse como un dios y, poniéndose su capa de invisibilidad, aparecer al instante como un hombre de talento.

Entender que Empédocles dice las cosas más importantes sin decirlas siquiera ha sido muy duro. Pero cuando uno se da cuenta de que ni siquiera dice lo que parece decir, entonces tiene la inevitable sensación de ser arrastrado a las profundidades de aguas embarradas.

Sin embargo, no hay de qué preocuparse.

La sensación de que todo se ha vuelto terriblemente complicado y confuso es sólo una ilusión, porque aquí opera una lógica muy simple. Y esta lógica puede expresarse con un único principio.

Este principio es el misterio del reflejo.

Puede parecer que Empédocles está usando un arsenal de sofisticados trucos para esconder detrás de su contrario lo que en realidad quiere decir: técnicas esotéricas, engaños, métodos de comunicación de diferentes niveles al mismo tiempo. Pero lo cierto es que no está haciendo nada de eso.

Todo lo que está haciendo es usar un pequeño espejo, de los que tienes en casa o puedes comprar por nada en cualquier tienda cercana. Simplemente lo sostiene en alto para quien esté leyendo su poesía.

Y el reflejo hace el resto.

No tiene ninguna importancia quiénes seamos: lectores comunes o grandes filósofos, de hoy o de hace mil años. La naturaleza humana se presenta bajo todo tipo de formas, figuras y tamaños, pero su esencia es siempre la misma. Vemos el reflejo de lo que nos es familiar e inmediatamente nos enamoramos de nuestro reflejo. Nos vemos a nosotros mismos, nuestra cotidiana pero extraordinaria existencia, y de inmediato nos quedamos dormidos.

Es como en los cuentos de hadas. La llamada del reflejo es irresistible. Empédocles nos advierte y vuelve a advertirnos. Haces señales con los brazos arriba y abajo, anuncia con precisión lo que va a ocurrir. Dice: voy a usar tu lenguaje engañoso e ilusorio, así que no creas lo que vas a oír. Voy a conjurar espectros imaginarios de muerte y de vida que carecen de una existencia verdadera, así que no creas en ningún momento lo que crees estar viendo.

Pero estamos acostumbrados a los espectros y a las palabras engañosas, estamos tan narcotizados por la hipnótica ilusión de la familiaridad que olvidamos las advertencias en el mismo momento de escucharlas. Empédocles no debería haberse tomado la molestia de advertirnos.

A distancia, con cierto desapego, la situación puede parecer increíble. En un momento dado dice que la muerte no existe y que lo que llamamos vida no es vida en absoluto. Y a continuación dice que la muerte es terrible y retrata con vívidas imágenes lo que llamamos vida. Pero nadie se detiene a pensar el significado real de tan incongruente contradicción. Aun así, debemos entender que no sólo se trata de nuestra incapacidad para captar lo obvio.

Las cosas sin duda serían más claras si contáramos con la objetividad que creemos tener. Pero no lo son. Y esto es así porque en realidad nuestras mentes no son nuestras.

Incluso la idea de que tenemos una mente propia, de que podemos pensar por nosotros mismos, es el resultado de la ilusión cósmica en la que creemos vivir. Todos nosotros somos juguetes de Afrodita. Y su conjuro conserva todo su poder porque todos, tanto las mentes grandes como las pequeñas, somos completamente inconscientes de sus efectos.

Te habrás dado cuenta de que Empédocles no actúa con disimulo. Al contrario, se molesta en advertirnos, como la diosa de Parménides cuando nos dice que va a engañarnos justo antes de hacerlo.

Es un modelo de sinceridad.

Y aun así engaña a todo el mundo. Es el más hábil de los embusteros, y aunque es correcto y decente en su proceder, se las arregla para engañar a todo el mundo sin excepción, para que la gente crea lo que dice con gran seriedad: que la vida tal y como la conocemos es buena y que el Amor es perfecto; que la muerte es perniciosa y la Discordia, el mal. Por supuesto, no existe ninguna razón para que quiera engañarnos.

Lo único que tiene que hacer es ser perfectamente sincero y dejar que seamos nosotros quienes nos engañemos.

La reputación de Empédocles como mago, su papel como iniciador en los misterios esotéricos no son cuestiones que podamos dejar de lado y pensar que van a desaparecer. Su enseñanza es una traición porque el mundo en el que vivimos es una traición. Y la clave para entender su enseñanza pasa por entender su funcionamiento, que a su vez nos permitirá comprender cómo funciona el mundo que nos rodea. Y esto es así porque lo que ha conseguido hacer es componer su poesía como un modelo funcional del cosmos. El universo nos atrapa a gran escala, mientras que su poesía nos atrapa en miniatura.

Una vez que somos capaces de apreciar este punto fundamental, podemos empezar a acercarnos al corazón de su enseñanza y distinguirla de lo que no lo es.

Tenemos la inevitable impresión de que nos está ofreciendo algo por medio de su poesía. Pero nos está ofreciendo algo que no podemos nombrar. Podemos pensar que nos estamos acercando a él a través de sus puntos de vista y opiniones. Pero él los esconde. Para nosotros resulta obvio que está afirmando exactamente aquello que dice. Pero el propósito principal de su enseñanza no es proporcionarnos información. Podemos recabar todos los hechos, ideas y detalles que queramos. Aun así, su explicación física del universo sólo es la parte más exotérica de una enseñanza muy esotérica: algo para mantener ocupadas nuestras mentes, unas migajas echadas bajo la mesa para los perros callejeros.

Pero no son comida.

Empédocles formaba parte de una tradición que aspiraba a darle algo a todo el mundo, en función de la capacidad de cada individuo para recibirlo. Quienes quieran ser engañados pueden seguir siendo engañados. Pero el propósito central de su enseñanza es ponernos a prueba; descubrir la sustancia de la que estamos hechos.

Si lográramos ver qué es lo que está haciendo, si fuéramos capaces de entender lo completamente engañados que hemos estado, no sólo por él sino por todo, entonces recibiríamos el don más valioso: a nosotros mismos.

El único problema es que la mayoría de las personas se enfurecerían si se les ofreciera esto. Pero si se les ofrecieran restos de información y de teorías con los que poder discutir, que les hicieran sentirse superiores e importantes, entonces seguirían su camino tan contentas.

Éste es el misterio del reflejo.

No hay nada que pase más inadvertido que este proceso del reflejo cuando uno no es consciente de él. Pero nada es más fascinante cuando uno sí es consciente.

No hace falta dar ningún ejemplo concreto de cómo funciona el proceso: toda la enseñanza de Empédocles es, en sí misma, la mejor demostración. Aun así, daré un ejemplo.

Nos remonta a la fase más inicial de su enseñanza como un todo: al momento crítico en que inicia por primera vez a sus oyentes, o potenciales oyentes, en los temas y asuntos más básicos. Aquí empieza su narrativa sobre el ciclo del alma y se da un primer retrato del *daimôn*, la divinidad de nuestro interior que fue arrastrada fuera del cielo al contaminarse.

Y aquí es donde, en un gesto culminante lleno de drama, nos presenta la figura de la Discordia.

Como ya hemos visto, Empédocles describe cómo el alma caída está condenada a sufrir vagando de cuerpo en cuerpo, sin ser nunca capaz de encontrar un hogar duradero en este mundo tan familiar para nosotros, de amor men-

guante y odio creciente; y nos dice que ni *aithêr* ni ningún otro elemento están dispuestos a aceptarla, sino que la rechazan como si le dieran una patada a una pelota.

Más adelante, Empédocles hace una famosa afirmación autobiográfica que sería mucho más famosa si pudiéramos entender lo que dice.

El poder de *aithêr* la arroja al mar, el mar la escupe a tierra firme, la tierra la escupe a los rayos del sol radiante y el sol la arroja a los remolinos de *aithêr*. Uno la recibe del otro, y el otro del otro, y todos la odian. En este camino me encuentro también yo ahora, un exiliado de los dioses y un vagabundo, depositando mi confianza en la loca Discordia.

No cabe ninguna duda de lo que Empédocles está diciendo: no hay ni el menor rastro de incertidumbre. Como siempre, está siendo muy claro. El sentido del fragmento es innegociable. Está describiendo la terrible experiencia de abandonar su casa en los cielos y encontrarse a sí mismo arrojado despiadadamente de un elemento a otro. Y, frente a esta terrible situación, se confía a la loca Discordia.

Esto, en cualquier caso, es lo que dijo. Otra cuestión es lo que la gente dice que dijo.

Si consultas un manual de historia de la filosofía, te contarán que «Empédocles se vio obligado a vagar lejos de los dioses porque se dejó persuadir por la furiosa Discordia». Te dirán que es un «vagabundo porque en el pasado confió en el insensato Odio»; te lo presentarán, lleno de vergüenza, como su mejor ejemplo de *daimôn*, que «cayó porque confió en la rabiosa Discordia». Todas estas interpretaciones se basan en este único fragmento, en el que las palabras de Empédocles se traducen rutinariamente para hacerle decir que es «un fugitivo del cielo y un vagabundo, porque con-

fié en el furibundo Odio», «un exiliado de los dioses y un vagabundo, después de haber depositado mi confianza en la rabiosa Discordia».

Si tuviera que citar todas las traducciones erróneas llenaría un libro entero, porque no está diciendo nada de eso.

La palabra exacta que usa aquí para «depositar mi confianza», *pisunos*, tenía en el griego antiguo un significado muy específico. Volverse *pisunos* en algo, tomar la decisión de confiar en ello, es lo que uno hace cuando una situación difícil o peligrosa reclama una ayuda especial. El objeto en el que depositas tus esperanzas no es el que te metió en problemas en un primer momento.

Al contrario, es lo que esperas que resuelva tus problemas. Y este escenario (también descrito por otros escritores próximos al tiempo de Empédocles) de un «exiliado que deposita su confianza» en algo es la consecuencia de que ese algo sea la única esperanza que tiene de encontrar seguridad.

En cuanto al propio Empédocles, incluso destaca que deposita su confianza «ahora», no en un tiempo remoto del pasado distante. En resumen, no está diciendo que esté en el exilio por haber confiado en la Discordia. Está diciendo exactamente lo contrario, que confía en la Discordia porque está en el exilio.

Y deposita su confianza en la Discordia, la loca Discordia, para que lo saque de esa peligrosa situación a la que se ha visto empujado.

Pero, sin duda, la imagen de él o de cualquier otro depositando su confianza en algo en lo que no se puede confiar y que es tan peligroso como la Discordia resulta espantosa. Va en contra de nuestras expectativas. Así que lo que dice se ha tergiversado durante los dos mil últimos años, se ha invertido por completo.

Te habrás dado cuenta de que expresa abiertamente su confianza en la Discordia.

Pero como esto no es lo que queremos escuchar, no lo hacemos. No estamos acostumbrados a ello porque va en contra de demasiadas cosas. Nos acaricia dulcemente con su significado. Y aunque sean caricias, es como si nos tocara un animal salvaje, algo que no somos capaces de tolerar. Así que invertimos lo que dice.

Aquí tienes esoterismo en su forma más perfecta.

Empédocles pone todas las cartas encima de la mesa. No esconde nada. Es absolutamente honesto. Y nadie se da cuenta. En el lenguaje bíblico que usó Jesús cuando explicaba la parábola del sembrador y la semilla, «miran sin ver y oyen sin escuchar ni entender».

Si citamos las palabras de Empédocles al comienzo de su poema para Pausanias, se puede decir que los hombres y las mujeres están tan llenos de su pequeñez que son incapaces de vislumbrar la vastedad que yace más allá de sus breves vidas, son tan inconscientes de su falta de consciencia que insisten en repetir infinitamente la misma rutina caótica:

Del mismo modo, la gente no puede ver ni oír ni entender conscientemente lo que yo tengo para enseñar.

El momento para depositar la confianza en algo o alguien llega cuando se hace necesaria una ayuda fiable. Pero estar en una situación peligrosa y depositar las esperanzas en algo peligroso es de estúpidos (o se debe a otra cualidad muy específica).

Los griegos denominaban *mêtis* a esta cualidad.

El camino que toma Empédocles —confiando en la loca Discordia— no podría ser más peligroso. Recorrer ese camino es jugar con fuego. Es una invocación deliberada del peligro para escapar del peligro. Y requiere de toda la astucia y atención, flexibilidad y precaución que uno pueda encontrar.

Pero Empédocles opta por confiar en la Discordia no porque le guste flirtear con el peligro. Lo hace porque sabe que debe hacerlo.

Vivimos, como él explica con detalle, en una época de aumento de la Discordia. No hay quietud, y tampoco vuelta atrás; no se puede regresar a un estado idílico de armonía y amor inocentes. Una nueva energía se está expandiendo por

el cosmos y no podemos permanecer dormidos para siempre, embelesados por la magia de Afrodita.

Las cosas están cambiando, aunque sea despacio, no cabe duda: así es, queramos o no. Nos enfrentamos a la destrucción de nuestras ilusiones de una manera u otra.

Y ahora sólo tenemos una opción. Podemos seguir a la Discordia inconscientemente o seguirla plenamente conscientes de lo que estamos haciendo.

De hecho, para Empédocles la Discordia es tan ambigua como para muchos de los escritores que trataron el tema con anterioridad. Puede ser algo bueno o malo. No hay nada peor o mejor. Puede destruirnos o salvarnos. Porque la Discordia tiene el poder de llevarnos a casa, de liberarnos.

Así que sólo nos queda optar por que la Discordia haga su trabajo, ya sea con nuestra cooperación o sin ella: con nuestra deliberada confianza e interés, o a pesar de nosotros, arrastrándonos por la fuerza. Pero si intentamos escaparnos de ella y escondernos, nos estaremos buscando problemas en el futuro.

La situación es de una claridad meridiana. Si dejamos que haga su camino sin cooperar, entonces la Discordia se manifestará en forma de violencia y destrucción a nuestro alrededor. Pero si estamos dispuestos a cooperar, podemos canalizar su energía conscientemente y destruirnos a nosotros mismos, nuestras creencias, ilusiones y vínculos, nuestro modo de entender las maneras de ser de las cosas. Puede resultar muy difícil darse cuenta de que el gesto de llegar a ser consciente es, en sí mismo, un proceso de destrucción, de separación, de aprendizaje de la muerte antes de morir.

En esta inevitable situación de una Discordia creciente, nada es fijo ni seguro. El bien ya no es tan sólo el bien, ni el mal tan sólo el mal. La realidad es mucho más compleja. Aquello que parece malo puede llegar a ser un gran bien, y

lo malo convertirse en bueno de un momento para otro. En resumen, no hay nada más peligroso o ambiguo que seguir el camino de la Discordia. Y no hay ninguna enseñanza que se exprese en estos términos más propensa a ser malinterpretada.

Por eso Empédocles debe formular con cuidado su mensaje. Sería muy irresponsable por su parte afirmar sin tapujos, aunque lo hiciera poéticamente, que la ruta que debemos seguir es la del camino de la Discordia. La mayoría de la gente lo malinterpretaría en vez de darse cuenta de lo que está sugiriendo, no sería capaz de entenderlo bien.

Ahora podemos empezar a apreciar no sólo la sutil realidad a la que está apuntando, sino también su sutileza a la hora de hacerlo. Sale a la luz y lo anuncia. De hecho, con la mayor claridad y de la forma más dramática, afirma que está confiando en la Discordia.

Pero el misterio es cómo consigue hacerlo sin que nadie se dé cuenta, cómo puede ser que se tergiverse de manera sistemática todo lo que dice.

Ésta es su magia, su truco de la invisibilidad. Se esconde a sí mismo al no esconder nada. Tal vez prefieras pensar que las repetidas malinterpretaciones y traducciones infieles de su afirmación declarando su confianza en la Discordia son un mero accidente. Pero son mucho más que eso. O quizá pienses que está tendiéndonos una trampa que se podría esquivar fácilmente. Aunque no hay nada más difícil que eso.

Este tipo de inequívoca ambigüedad sólo está al alcance de alguien que, como la propia Discordia, se mueve entre los límites de la existencia y está familiarizado con los márgenes de nuestra consciencia, donde el mundo ilusorio al que estamos tan acostumbrados limita con la realidad, donde la vida tal y como la conocemos se disuelve en lo desconocido.

Cuando se habla desde esta posición, por más que digas negro, la gente entenderá blanco; por más que digas verde, la gente verá rojo. Empédocles estaba acostumbrado a esas regiones grises donde se desarrolla el viejo juego de la reflexión: a dejar que la gente viera y oyera lo que quería ver y oír mientras él encontraba la manera de engañarla incluso en su engaño y conseguía algo casi imposible, milagroso, al permitir que algo más se colara sigilosamente entre los agujeros.

Y ahora, como ya habrás visto, todo regresa a *mêtis*.

Mêtis es lo que necesitamos si vamos a recorrer este camino tan peligroso sin que nos destruyan las fuerzas que salen a nuestro encuentro.

Mêtis es también lo que necesitamos para indicar la existencia de tal camino sin que nos lleve a malentendidos perniciosos, y para asegurar que el mensaje será escuchado por aquellos que quieran oírlo y que a aquellos que no quieran les entrará por una oreja y les saldrá por la otra. Ésta es la *mêtis* mágicamente entretejida en la trama de las enseñanzas de Empédocles, que garantiza que éstas serán capaces de protegerse a sí mismas.

Y, en último lugar, como al comienzo: *mêtis* es la atención que debemos cultivar si queremos reconocer sus trucos. Porque se requiere la misma *mêtis* para entender lo que Empédocles está diciendo que para dar un único paso en el camino al que señala.

Así se completa el círculo mágico. La existencia de un camino que sólo se puede recorrer con la ayuda de *mêtis* permanece oculta a aquellos que carecen de la *mêtis* necesaria para reconocerlo. Y, sin duda, incluso se ignora, se tergiversa y se vuelve a tergiversar la clara advertencia de Empédocles —cuando describe certeramente la condición humana al principio de su poema esotérico para Pausanias—

de que la falta de *mêtis* es el principal factor responsable de que nosotros los mortales estemos atrapados en nuestras enmarañadas y erráticas existencias.

Exactamente así es como deberían ser las cosas.

Y ahora lo único que nos queda es la locura. Porque ya no hay motivo para evitar a este monstruo que después de todo resultará no ser ninguna bestia.

Si la noción de Empédocles que se sigue de la Discordia ya es difícil de entender, la idea de un filósofo respetable que confía en la «loca» Discordia es en mayor o menor medida inconcebible. Y es inconcebible como ya lo fue para Plotino, a menudo considerado uno de los grandes místicos que ha conocido Occidente. Hace casi dos mil años, él también dio la vuelta al mensaje de Empédocles, malinterpretándolo al decir que la falta original del alma fue caer del cielo por «confiar en la loca Discordia».

Siendo Plotino un místico, creyó que podía ser un místico razonable. Cayó de bruces en la trampa, como todo el mundo. El error es muy sutil, parece de lo más natural; es sólo un movimiento de la lengua que pasa inadvertido. Y fue mucho más fácil de cometer porque Empédocles se esmeró tanto en engrasar el camino del malentendido que, incluso a estas alturas, tú mismo serías capaz de jurar que no existe ninguno en absoluto.

Porque, en primer lugar, uno tiene que estar loco para entender qué está haciendo.

Pero precisamente nos enfrentamos a la locura. Y allí donde acaba el pensamiento de Plotino es donde nosotros debemos empezar. De hecho, le habría ido mucho mejor si hubiera recordado las sabias palabras que ya había popularizado su maestro, Platón: que hay dos tipos fundamentales de locura. Una es la locura patológica, con la que estamos bastante familiarizados. Pero también hay otra, la divina, que tiene la capacidad de sacarnos de nuestro mundo de hábitos rutinarios y acercarnos a los dioses.

El propio Platón, con su amor por el orden, trató de subdividir detalladamente esta locura divina en varios tipos. Pero aquí el punto importante es que para Platón la locura era tan ambigua como la Discordia lo era para Empédocles.

Ambas tienen, en apariencia, dos caras diferentes. Ambas nos pueden hacer menos humanos, o mucho más. Si la locura puede arrastrar a la gente por las humillantes profundidades de la demencia, también tiene, como Platón dejó muy claro, la capacidad única de purificar: de descubrir, con la indefectible mirada de un profeta, todo lo que ha quedado escondido, de traer la libertad y la liberación final de las impurezas más antiguas.

Esta insistencia en la pureza y la profecía guarda una inquietante similitud con las propias ideas de Empédocles, y no nos sorprendería si él, en uno de los fragmentos perdidos de sus poemas, también hubiera dicho que hay más de un tipo de locura. Un autor médico, que escribía en latín, nos ofrece una síntesis de gran ayuda.

«Uno de los tipos está causado por la purificación del alma. El otro es el resultado de una alienación mental y tiene una causa física, el desequilibrio.»

Aunque los académicos se han fijado en este breve fragmento y lo han comentado, no han visto la lógica que hay detrás.

No cabe duda de que el segundo caso, el del desequilibrio físico, es obra de la Discordia. Es lo que sucede cuando se altera una mezcla de armonía perfecta, hecha de sangre, hermosamente creada por Afrodita para los humanos, y el equilibrio mental se perturba. Pero el primer caso, que este autor de medicina se esmera en explicar aunque esté más allá de su dominio, se da cuando el alma se purifica: cuando se libera de su contaminación.

Y la liberación del alma respecto de aquello que la ha estado contaminando desde antiguo es, como también hemos visto, obra de la Discordia.

Si este fragmento sobre los dos modos de locura en Empédocles es tan inteligente, tan lógico y coherente, es porque ambos son el resultado de la misma influencia. La Discordia causa el primero, la Discordia causa el segundo. Y ahora podemos empezar a entender por qué Empédocles concede tanta importancia al hecho de «confiar en la loca Discordia».

La locura, como la propia Discordia, puede empeorar mucho las cosas con su desequilibrio. O puede mejorarlas. Tiene el poder de lanzarnos al cielo o arrojarnos al infierno. Puede incorporarse a toda la contaminación existente empujándonos a una ira desmedida, a un derramamiento de sangre y a violentos círculos viciosos.

Pero también tiene la capacidad de purificarnos. Puede romper el forzado equilibrio del Amor, restituírnos, con un pequeño esfuerzo aparente, a nuestro estado natural, libre de todo esfuerzo.

La Discordia es absolutamente destructiva. Podemos usarla o ser usados por ella. Tiene el poder de desmembrar-

nos: de desgarrarnos. Y en este sentido debemos tener en cuenta —algo que no sólo sabían los chamanes sino también otros místicos y magos con los que Empédocles mantuvo un contacto estrecho— que el desmembramiento estaba reconocido como una forma de iniciación, de morir en vida.

En el corazón de las tradiciones chamánicas se encuentra la idea de que la locura, si está controlada, no sólo puede curar sino también dar acceso a otro mundo. El gran mal, la fuerza más disruptiva, sirve al gran bien si se emplea correctamente.

Pero la locura sigue siendo la locura.

Hay pocas cosas más peligrosamente engañosas que hablar de la locura en términos de «buena» o «correcta», como si se opusiera a lo malo o erróneo. Porque lo que acabamos haciendo es racionalizar algo que está más allá de la razón y de nuestra comprensión normal, pasteurizándolo, presentándolo en un paquete atractivo y seguro.

La locura es un poder tremendo, y mantener la mirada fija en mitad de la tormenta también requiere de un poder tremendo.

Es inútil tratar de controlarla con nuestras mentes pensantes, porque se necesita algo mucho más profundo: una confianza y un sentido de la orientación que sólo proviene del alma. Una leve pincelada de locura es suficiente para desmontar cualquier orden. Atraviesa nuestras objetividades y nuestro sentido común como si estuvieran hechos de papel.

La locura es saber qué significa no haber nacido y nunca haber nacido, observar las estrellas mientras se convierten en polvo y no conceder ningún valor a esto, sea lo que sea. La demencia clínica es simplemente la incapacidad de mantener la pureza de tal estado: es caminar a través de una galería de millones de años y, sin darte cuenta de que tú mismo

eres todas las cosas que ves, cometer el error de identificarte con algún rincón oscuro de la existencia.

Pues la locura no es sólo demencia. También nos libera de todas nuestras pequeñas corduras, y concede la libertad que los hechiceros necesitan para obrar lo imposible.

Esto es lo que nos llama, urgiéndonos a que volvamos a casa. Y esto, al fin, es lo que nos lleva a casa.

La locura es una criatura de una inquietud extraña. No encuentra satisfacción en las actividades que le gustan a la gente sana, busca joyas entre la basura, persigue flores en la tierra yerma y marchita.

Y la diferencia entre los dos tipos de locura mencionadas por Empédocles es que una de ellas nunca encuentra lo que busca.

La otra, sí.

La razonable malinterpretación de Plotino señala el final de cualquier camino posible hacia una comprensión de las famosas palabras de Empédocles sobre la confianza en la loca Discordia. La posibilidad de que surgiese alguna idea genuina de lo que Empédocles quiso decir en el pasado era igual a cero.

Pero esto es no tener en cuenta lo aparentemente imposible.

La mayoría de los académicos retroceden con horror al ver lo que pasó cuando las antiguas tradiciones griegas entraron en contacto con el mundo islámico. Para demostrarlo,

se han conservado algunos detalles concretos. También puedes encontrar algunas traducciones fieles. Pero aquí es donde los viejos malentendidos empezaron a abrir paso a los nuevos gracias a todos los problemas que entraña la transmisión de ideas de una lengua a otra y de una cultura a otra.

Aun así, a veces brotan de la nada, de lo que parecería ser un desierto, espléndidas semillas primaverales.

Los propios escritos de Plotino resurgieron en una versión en árabe. Esto fue en parte resultado de la traducción literal del griego. Y en parte una reescritura libre que a menudo le debía mucho a las ideas gnósticas y herméticas y al resto de las ideas de Plotino. Pero en un momento dado el traductor logra centrarse en el texto que tiene delante. Aunque luego se despista y vuelve a apartarse.

Y cuando llega al punto en el que Plotino invierte el comentario sobre la «loca» Discordia —convirtiéndola en la causa de la caída del alma en vez de en su salvación—, te das cuenta de que a veces dos errores suman un acierto.

Porque, del mismo modo que Plotino invirtió lo que Empédocles había dicho sobre la locura, el traductor de su obra hace lo mismo. De pronto, se nos presenta un retrato explícito del propio Empédocles que no se corresponde con Plotino:

«Cuando descendió a este mundo, llegó como una ayuda para aquellas almas cuyas mentes estaban contaminadas y mezcladas. Y parecía un loco, llamando a gritos a la gente, urgiéndola a que rechazara este mundo y lo que hay en él y a que regresara a su propio reino original, sublime y noble».

En un instante todo el paisaje se ha transformado. En vez de presentar la locura como algo que debe ser corregido o superado, vemos a Empédocles, el loco inspirado, llamando a gritos a la gente por la calle o desde las azoteas para recordarles que éste no es su hogar verdadero.

Y viene como una «ayuda»: una fascinante palabrita, porque ya entonces tenía un sentido técnico muy específico. Durante siglos, en círculos gnósticos y herméticos se usó para describir a los grandes profetas de cada época, que llegaban como mensajeros para recordar a la gente la realidad que habían dejado atrás e indicarles de nuevo el camino hacia ella. Y poco después, en los círculos sufíes, «ayuda» era una manera habitual para referirse al Polo: guía supremo y maestro espiritual de cada época, jeque de jeques, alrededor del cual gira toda la existencia.

Luego tenemos ese pequeño detalle sobre Empédocles que lo presenta como un loco que llega para ayudar a aquellos cuyas mentes están «contaminadas», «mezcladas». Sabemos por su propia poesía quién era el responsable de este estado de confusión y olvido: Afrodita, la reina de las mezclas.

Si nos preguntamos cómo es posible que esta interpretación de Empédocles sobreviviera después de que se hubiera hecho tanto para borrarla, la respuesta es muy simple. Mientras los filósofos occidentales crucificaban su enseñanza profética en la cruz de una racionalidad imaginaria, algo se transmitió silenciosamente a Egipto y, desde allí, al mundo islámico.

Se trata del conocimiento de que su enseñanza estaba viva y necesitada de ser vivida.

Sabemos que entre los círculos alquimistas árabes de los siglos IX y X había «grupos de Empédocles». Luego, a finales del siglo X, un escritor persa menciona a los miembros de un círculo religioso esotérico que tenía a Empédocles como guía supremo: «Se consideran a sí mismos seguidores de su enseñanza y lo tienen por un ser superior a todo el resto, sostienen que sus enigmáticas alusiones pueden comprenderse en muy raras ocasiones». Ya hemos visto bastantes ejemplos de

estas «enigmáticas alusiones», de sus trucos y acertijos, de sus mensajes secretos y su lenguaje cifrado.

Y en el mundo persa hubo una tradición ininterrumpida, que se extendió a lo largo de los siglos hasta los tiempos modernos, que consideraba a Empédocles uno de los grandes maestros espirituales o uno de los jeques más auténticos que jamás hayan existido.

A menudo, esta gente tenía ideas muy extrañas sobre los detalles exactos de la enseñanza histórica de Empédocles. Teniendo en cuenta el tipo de información documental de la que disponían, no podía ser de otra manera. Pero lo más extraordinario es que, después de mil quinientos años o más, estos individuos siguieran viéndolo como a alguien con el poder de guiarlos y ayudarlos. Estas cosas nunca suceden por casualidad; la razón por la que Empédocles fue considerado un maestro espiritual durante tanto tiempo es un misterio y siempre lo será, al igual que su enseñanza.

Así pues, hemos ido a parar al mismo punto fundamental al que nos condujeron la enseñanza de Parménides, la tradición sobre Zenón preparándose para morir por ella y la antigua referencia a un «modo de vida parmenídeo».

La enseñanza de Empédocles, como la de Parménides, era algo que debía vivirse porque tenía el poder de transformar la vida de uno.

Hoy en día, este hecho fundamental se ha eliminado. Basta con mencionarlo para despertar la ira y el desprecio de los expertos occidentales, porque en su interior saben que han perdido la esencia. Celosos, se aferran a Empédocles, tratan de convencer a todo el mundo de que su patito feo es sólo un patito. Siguen apegados a su paciente análisis de cada detalle, pero siempre se equivocan cuando tratan las cuestiones importantes, y no logran entender que estas enseñanzas antiguas eran reales, que pretendían ser reales, y

que, por encima de todo, no van a entenderlas en absoluto a menos que estén dispuestos a vivirlas.

Porque la verdad es que hasta que no se viven es como si fueran semillas sin tierra. Nunca crecerán.

La naturaleza humana siempre quiere saber el lugar exacto en el que se encuentra: lo que está bien, lo que está mal, qué es el bien o el mal. Pero cuando nos vemos cara a cara con la locura, desaparece toda esperanza de encontrar una certeza final.

Al principio, en la enseñanza de Empédocles, se abre paso la aparente certeza de que el Amor es bueno. Pero cuando vamos sacando capas y llegamos a la última, descubrimos que no es así. Luego se impone la aparente certeza de que el Amor no es bueno.

Pero ésta también desaparecerá.

La idea de que el Amor es bueno ya es bastante mala: supone dejarse llevar por un poder mágico de engaño. Rechazarla es aún peor. Porque mientras que escapar de la Discordia significa escapar de nosotros mismos, intentar escapar del Amor simplemente es concederle más poder y acabar haciendo sus engaños más reales.

Cuando uno se da cuenta de que está atrapado, la reacción normal es buscar un camino, cualquiera que sea, para

escapar. Pero Empédocles no es una persona normal. Es un mago, y los magos pierden su poder si huyen. Sabe muy bien que sólo hay un método verdadero para liberarse. Tienes que observar las técnicas y los hábitos de tu captor, estudiarlos hasta el más mínimo detalle y, cuando llegue el momento adecuado, sacar provecho de lo aprendido.

Así que, del mismo modo que debe usar la Discordia si no quiere ser usado por ésta, Empédocles también tiene que saber cómo usar el Amor.

Y aquí es cuando deja petrificado a cualquier filósofo, incapaz no sólo de seguirle sino de saber siquiera adónde ha ido.

Los historiadores occidentales han tendido a ignorar la razón por la que basó su enseñanza en el Amor y la Discordia, o acaso a ofrecer excusas en su nombre. Si pudieran aceptar que es un mago y no un pensador abstracto, entenderían sus razones al instante.

Las fuerzas duales del amor y la hostilidad, la atracción y el rechazo, la unión y la separación, la atadura y la liberación constituyeron los principios básicos que fundamentaron la magia griega durante todo el curso de su historia. Su conocimiento se consideraba indispensable para cualquier operación mágica exitosa. Y este conocimiento consiste en saber que toda moneda tiene dos caras.

Para saber desatarte, tienes que saber cómo atar. Si quieres romper un hechizo, tienes que ser capaz de lanzar uno.

En los corros del mundo antiguo se solían contar historias sobre las hazañas mágicas de Empédocles: historias que hablaban de salvar a la gente de la enfermedad o de plagas y que hoy son muy difíciles de tomar en serio. Pero a veces nos dicen más sobre él que todos los eruditos filósofos griegos juntos.

En algunas de estas historias se cuenta que Empédocles hacía amarres. Y tiene todo el sentido del mundo. Porque él

era muy consciente de que, en un universo dominado todavía por el Amor, debemos usar los trucos del Amor.

Romper todos los lazos, dejar todas las ilusiones atrás, volar hacia la libertad de la locura absoluta: pensarás que éste es el final de la historia de Empédocles. Y, por supuesto, estarás equivocado.

La confianza en la Discordia, en la loca Discordia, con fortuna puede llevar al conocimiento de lo que yace tras la muerte. Pero luego el conocimiento de esa realidad debe traerse de regreso a este frágil mundo de ilusiones.

Porque la enseñanza de Empédocles es, al fin y al cabo, algo que debe ser vivido. Después de experimentar la muerte en vida tienes que regresar a la vida, o a lo que la gente llama vida, con ese conocimiento.

Para cualquier chamán, la iniciación por medio del desmembramiento no es un fin en sí mismo. Al contrario, no es más que el preludio de un ritual que consiste en reunir de nuevo las partes del cuerpo desmembrado para que pueda volver a funcionar otra vez en este mundo de los vivos. Y, del mismo modo, Empédocles, que sabía mejor que nadie lo que significa liberarse del cuerpo, se convirtió en un sanador del cuerpo, un maestro tanto del equilibrio como del desequilibrio, de lo extraordinario pero también de lo mundano.

Primero, debe experimentarse la locura; segundo, debe controlarse. Y al hacer esto se descubren todo tipo de corduras, maneras de operar hábilmente en el mundo.

Empédocles explicó cómo cuando los elementos se combinan de forma perfecta en las diferentes partes del cuerpo humano crean interlocutores efectivos, o trabajadores manuales. Si se entiende este principio, se podrá ser efectivo de muchas y diferentes maneras. Porque la habilidad de controlar la locura también es el poder de controlar la cordura:

de adaptarse a las diferentes formas de normalidad requeridas.

Alguien controlado por la demencia es débil. Alguien controlado por la cordura es todavía más débil. Pero cuando te has vuelto tan loco que estás dispuesto a dejar atrás la pureza de tu locura, entonces la memoria de ésta, preservada en cada célula de tu cuerpo, evitará que te contamines de cordura.

Esto es lo que significa vivir en dos mundos y no estar limitado por ninguno de ellos; usar el Amor y la Discordia en vez de ser usado por ellos.

Y ésta es la libertad que se encuentra más allá de la libertad; un misterio que la gente atrapada en la cordura o la demencia nunca podrá entender. Porque esta gente sólo quiere ver aquello que es capaz de ver: formas revoloteando ante su vista. Pero no sabe de dónde salen estas formas ni adónde van, no tiene ninguna pista porque asume que su pequeño campo de percepción es lo único que existe.

Entrar y salir así de la locura es tener el poder de hacer infinitos trucos mágicos. Lo más curioso es que aquellos que conocen la forma de salir de la razón y de volver a entrar, que conocen sus puertas traseras y las principales, tienen mejor asidero en la razón que aquellos que están atrapados dentro de ella toda la vida.

Hay un momento en la enseñanza de Empédocles, como en la enseñanza recibida por Parménides, en el que tienes que volver al engaño: al engaño de Afrodita. Pero el secreto es ser capaz de ver este mundo como una ilusión y aun así desenvolverse en él como si fuera real; dar la impresión de estar atado, pero mantenerte libre en tu interior; actuar bajo el hechizo, pero engañar más que ser engañado; jugar a hacer de humano mientras sigues escrupulosamente las normas de Afrodita.

Y tiene normas muy claras. Una de las imágenes preferidas de Empédocles para describir su *mêtis* era la de un habilidoso constructor de barcos. Los cuerpos que ella construye para nosotros son barcos: barcos que necesitamos para cruzar el océano engañoso de nuestra existencia.

Tenemos que poder navegar bien con él, seguir un rumbo sin desviarnos. Si estrelláramos nuestro barco contra las rocas antes de acabar el viaje, estaríamos infringiendo la regla más importante.

Sería infantil por nuestra parte enfadarnos con Afrodita. No tiene sentido estar enfadado con ella porque nos haya engañado.

Empédocles no se lo reprocharía, ni la acusaría de nada, del mismo modo que no lo haría la diosa de Parménides. El mundo ilusorio creado y gobernado por Afrodita es parte inseparable de la realidad: no se puede negar una parte de la realidad sin negarla por entero.

Así que él reconoce su atractiva creación con el respeto que se deben los magos entre sí. Para él, la cuestión nunca fue escapar de sus trucos, sino encontrar el modo de adaptarse a ellos de la mejor manera, de sacarles el máximo provecho.

Tenemos un magnífico ejemplo en el que Empédocles se adapta al mundo que ella ha hecho aparecer. Es, por supuesto, la enseñanza que dejó tras de sí en su poema, las palabras que tan hábilmente trenzó en sus versos.

En ellos ofrece una sorprendente imagen, muy compleja, de la maravillosa creación de Afrodita. Explica con gran detalle el funcionamiento del engaño, no ignora nada.

Pero, como éste es el mundo ilusorio del Amor, el único modo que tiene de describirlo con tanto detalle es conforme a la ilusión.

Y en cuanto a nosotros, seres humanos engañados, hace un gran esfuerzo por hablar en términos que podamos entender. Se comunica a un nivel con el que podemos relacionarnos; emplea un lenguaje normal, aceptable y apropiado para los oídos de los mortales.

Si dijera directamente lo que sabe, nos daría un susto de muerte. En cambio, se inclina con gentileza y adopta el punto de vista de los mortales.

Pero como nosotros sólo conocemos el engaño, él también tiene que engañarnos. Estamos en el engañoso mundo del Amor, y el único modo que tiene para poder moverse en él es usando el engaño.

En otras palabras, tiene que adoptar el punto de vista humano para desengañarnos. Así pues, para hacerlo está obligado a engañarnos.

Se amolda a los valores más comunes, acepta nuestros conceptos y nombres más fundamentales. Al comienzo de su poema para Pausanias, avisa explícitamente de lo que está haciendo: pone de relieve que los conceptos humanos básicos como «vida» o «muerte» son fantasías, ilusiones, el producto de nuestras mentes perdidas y engañadas.

Pero luego hace exactamente lo mismo que ya había hecho la diosa en la segunda mitad del poema de Parménides.

De pronto empieza a recuperar todos los nombres y expresiones que tanto le ha costado descartar. Y cuando las aguas se calman, Empédocles se ha transformado en algo que podemos ver y entender: en un ser humano funcional casi por completo.

Nunca podría ser del todo como un ser humano. Para él sería demasiado limitado y restrictivo hacer lo mismo

que los autores de historias o dramas, que se ven forzados a ser consistentes en la representación de sus personajes escogidos. En vez de eso, con una agilidad sorprendente, se desliza en silencio entre la identificación y la ausencia de identificación con la condición humana. Ahora habla como mortal con una apasionada intensidad. Luego explica en detalle lo que los mortales piensan y creen, con realismo, con la árida objetividad y la distancia de alguien que en su interior se ha desligado de las ideas que está mencionando.

Después llama la atención sobre cosas que los mortales no saben o vuelve a advertir que no hay que dejarse embaucar por todo este engaño.

Pero a lo largo de esta extraña danza, que no se puede entender de manera racional, está adoptando el tergiversado punto de partida de la humanidad. Ha adoptado la perspectiva mortal. A pesar de que hace todo cuanto está en su mano para corregirla, para ampliarla, no es capaz de decir abiertamente lo que significa. Tiene que seguir disfrazándose, adaptándose, limitándose a dar pistas.

Y eso es lo que hace: dar pistas.

Apunta a la existencia de otra vida más allá de lo que llamamos vida, a otra inteligencia más allá de nuestra inteligencia humana, a toda una realidad que nos está esperando más allá de lo que consideramos la realidad.

Sus palabras incluso indican que hay otra armonía, otra paz, al margen de lo que nosotros entendemos por paz y armonía; otra manera de estar en compañía y de estar solos muy distinta de lo que consideramos soledad o compañía, un anhelo y un deseo muy distintos de cualquier cosa que experimentamos en nuestras ordinarias vidas como anhelos y deseos.

Y si miramos con atención, veremos por qué.

Gracias al engaño de Afrodita, en este mundo todo está invertido. Lo que a nosotros nos parece lo más natural, para la consciencia divina dentro de nosotros es bastante antinatural. Si creemos que somos libres, estamos siendo forzados. Porque Afrodita, detrás de su dulzura, es terriblemente cruel: es la más pura violación de nuestra naturaleza interior.

En cuanto a la Discordia, lo que percibimos como crueldad o violencia también es el movimiento de nuestra naturaleza más profunda en su anhelo de ser liberada de la fuerza y regresar a casa.

Pero nuestras palabras, a su vez, se oponen a la realidad en la misma medida que los valores que reflejan. Empédocles afirma, en unos términos que no dejan lugar a dudas, que los nombres y las palabras que usamos son profundamente engañosos, de modo que hay cierta ironía en su elección de la palabra «Amor» para describir la acción de Afrodita. Y todavía es más irónico el modo en que todo el mundo usa este sustantivo al pie de la letra.

Pues el amor no es para nosotros lo mismo que para Empédocles, de la misma manera que nuestros anhelos o deseos no son los suyos. Pero, al haber adoptado una posición humana, no puede decir nada de todo esto.

Incluso si pudiera, sólo estaría contaminando algo infinitamente precioso con los nombres y las palabras humanas.

No debemos olvidar que la enseñanza de Empédocles como un todo no es más que un truco elaborado, una ilusión que se esconde tras la realidad, una superposición de racionalidad aparente con un fondo de locura absoluta. También su apariencia de cordura es sólo locura disfrazada. Y lo que dice con más insistencia es que todo esto es por nuestro bien. Pero evita mencionar lo que es más importante para él; eso no lo dice.

Aquello que llamamos amor con tanta ligereza no es amor en absoluto, del mismo modo que lo que llamamos vida no es la verdadera vida. Pero éste es un secreto que ignora la mayoría de la gente; desde el momento en que nacen hasta que mueren están tan aturdidos que nunca llegan a conocerlo.

La enseñanza de Empédocles siempre ha sorprendido a la gente por la crudeza de su dualismo: el Amor contra la Discordia, el bien contra el mal. Pero la crudeza de esta dualidad no proviene de él.

Es la nuestra reflejada frente a nosotros.

Para empezar, la magia de su enseñanza consiste en asegurarse de que nos sintamos muy confiados, sea cual sea nuestra perspectiva o punto de vista, y creamos que entendemos a la perfección lo que está diciendo. Sólo después del largo camino hasta su sala de espejos nuestra confianza en nosotros mismos empezará a resquebrajarse, y poco a poco iremos comprendiendo que su enseñanza no es más que un truco dentro de un truco, que está dentro de otro truco.

Tras la certeza de que el Amor es bueno y la Discordia es mala, surge la convicción de que el Amor es malo y la Discordia es buena. Pero después de que esta certeza aparezca y desaparezca también nos queda la sensación, cada vez más intensa, de que Empédocles se está ocupando de

algo mucho más sutil que cualquier identificación fija de lo simplemente bueno o malo.

Todo se reduce a la necesidad de descubrir, en cada instante, qué supone ser bueno o malo en ese determinado momento. Y sólo hay una cosa que nos pueda ayudar. Se trata de una consciencia aguda, de una sensibilidad enfocada totalmente al momento presente, conocida por los griegos como *mêtis*.

Y todo esto no deja lugar a la más mínima complacencia.

La Discordia no inspira ninguna confianza en absoluto, pero debemos confiar en ella. La sonrisa de Afrodita es un engaño total, pero debemos devolverle la sonrisa. Ella es una fuerza de *mêtis*, de modo que necesitamos de *mêtis* para ver a través de sus trucos. Si vamos a confiar en la Discordia, necesitamos *mêtis*, incluso para entender que esto es lo que tenemos que hacer.

Si no es así, nos atraparán o nos destruirán.

El eje que vertebra la enseñanza de Empédocles no es la polaridad entre el Amor y la Discordia. Sólo son dos banderas ondeando al viento.

Se trata de *mêtis*: el único principio que atraviesa el universo, y si no aprendemos a usarlo nos convertimos en sus víctimas. Por eso Empédocles lo presenta con tanta vehemencia al comienzo de su poema esotérico; por eso le otorga tanta importancia no sólo como el único factor crucial que distingue su conocimiento del conocimiento de cualquier ser humano normal y corriente, sino también como un requisito fundamental para entender lo que él ha venido a enseñar.

Y huelga decir que *mêtis* es tan discreta y significativa para Parménides como para él. Para ambos, encarna todas las cualidades de la sutileza, el ingenio y la atención, las cuales son esenciales si queremos evitar quedar atrapados en un

mundo de infinitos engaños. De hecho, la esencia de sus respectivas enseñanzas es tan similar que casi podríamos decir que sus diferencias aparentes son más ilusorias que reales.

Pero por fortuna, o por desgracia, cualquier apreciación de esta sutileza siempre se ha mantenido al margen de la gente.

En Occidente, las primeras personas que colgaron la etiqueta de pensadores a Parménides y a Empédocles, que empezaron a definirlos de acuerdo con sus posiciones dogmáticas, con sus supuestas opiniones sobre esto o aquello, se pusieron manos a la obra poco después de que murieran.

Eran fanfarrones y artistas profesionales, exhibicionistas descarados y sabihondos. Pero Platón entendió muy pronto que estas resbaladizas definiciones eran una fuente inagotable de diversión y le gustaba hacer un uso humorístico de ellas en sus diálogos.

Aunque fue Aristóteles —con una superficialidad abrumadora y una influencia desastrosa— quien convirtió estas travesuras en los serios postulados de una doctrina.

Fue así como se sentaron las bases de lo que llegaría a ser conocido, con gran respeto, como la historia de la filosofía occidental. Se definió a Parménides como un «monista», queriendo decir que sólo creía en un único principio que nunca se inmuta ni se transforma. A Empédocles lo llamaron «pluralista», porque, con su Amor y su Discordia y las cuatro raíces de la existencia, creía en diferentes principios autónomos. Pero al llamar monista a Parménides se está ignorando o depreciando lo que dice sobre el engaño en la segunda parte de su poema. Y llamar pluralista a Empédocles supone no prestar atención al hecho de que su enseñanza también es algo orgánico, tiene vida propia, está siempre cambiando y creciendo del mismo modo que nuestra comprensión cambia y crece.

Pero, sobre todo, al creer que podemos colgarle una cómoda etiqueta tanto a él como a lo que nos ofrece, estamos olvidando que es un embaucador.

Al juzgar desde fuera la tienda de Empédocles, parece tener todo tipo de fruta y verdura a la venta. Cuando entras, te encuentras con una delicada selección de productos. Pero si te dejas conducir hasta el interior de la tienda descubrirás que ofrece productos mucho más valiosos que hortalizas.

Si no eres capaz de creer en lo que ves y decides marcharte, y luego vuelves al día siguiente para comprobar que lo que viste era real, no encontrarás nada. La fachada de la tienda seguirá allí, con el cartel rechinando contra el viento. Pero la tienda estará vacía. Todo habrá desaparecido.

Porque Empédocles es un mago. No se va a quedar esperando hasta que a ti te vaya bien. Si no aprovechas la oportunidad mientras puedas, se te escapará de las manos.

La realidad de su enseñanza es pura ocultación. Pero se encarga de ocultar muy bien la ocultación. Sabe que la gente se contenta con poco, por lo que cuando accedas a su enseñanza estará encantado de ayudarte con lo que necesites.

Si sólo quieres analizar y criticar, te lo dará con la preocupación con la que se le da una fruta a un niño o un hueso a un perro. Éste es el milagro de una enseñanza que se basa en la pura ilusión: que te da lo que crees que quieres mientras te hace creer que estás entendiéndolo todo a la perfección.

Si eres lo bastante sincero y quieres vivir algo, pero no tienes la capacidad de apreciar las sutilezas o los trucos, él nunca te ofrecerá más de lo que puedes aceptar con comodidad.

A quien no pueda recorrer todo el camino de su enseñanza, le dará instrucciones detalladas para honrar la creación ilusoria del Amor, para apreciar su increíble belleza y

sus tesoros, así como la extrema importancia de evitar el derramamiento de sangre y hacer daño.

Si todavía no estás preparado para descubrir lo que se esconde detrás de tu humanidad, entonces la siguiente mejor opción, la más importante, es ser un buen ser humano.

Si quieres seguir su enseñanza a lo largo de su sinuoso camino de trucos y engaños, te encontrarás a ti mismo regresando a una pequeña afirmación. En apariencia directa, su inocencia fingida es como la capa más fina de un abismo sin fondo.

Cuando Empédocles, por el bien de su discípulo, describe a Afrodita, empieza advirtiéndole que no se suma en el estupor o en la confusión. Y luego acaba sus comentarios sobre ella insistiendo con vehemencia: «Escucha a continuación mis palabras, que no engañan».

Durante mucho tiempo, los académicos han reconocido que se está refiriendo a ese punto crucial del poema de Parménides en el que la diosa describe el mundo de Afrodita y le dice a quien la haya podido seguir que ahora escuche «el engañoso orden de mis palabras».

El contraste formal entre la abierta admisión del engaño de ella y la afirmación de Empédocles de que no engaña es tan claro que los historiadores de la filosofía no han dudado ni un momento en ver en sus palabras un ataque directo a

Parménides: Parménides rechazaba el universo por ser un puro engaño, mientras que Empédocles, que era mucho más optimista, un apasionado amante de nuestro mundo, estaba convencido de que se podía explicar sin el más mínimo rastro de engaño.

Hay pocos ejemplos mejores del engaño de las apariencias.

En cuanto a la diosa de Parménides, ya hemos visto que se necesita mucha ingenuidad para no ver la complejidad de su afirmación cuando dice que se dispone a engañar. Al admitir con toda honestidad que se dispone a engañar, da lugar a una inversión brillante frente a cualquier intento de engaño común pretendidamente honesto. Embaucadora sincera, está planteando un acertijo que dice que debemos creerla y, al mismo tiempo, no creerla.

En cuanto a Empédocles, si sacas de contexto sus comentarios acerca de que sus palabras no engañan, seguro que al momento te sentirás seguro. Esta certeza sin reservas puede infundir un ilimitado sentimiento de ilusoria confianza y la más profunda sensación de seguridad.

Pero también puede ser de ayuda tener en cuenta la situación.

El motivo de la insistencia de Empédocles en que se preste absoluta atención a sus palabras sin engaño es que acaba de invocar el poder mágico más grande y peligroso: a Afrodita, la reina del engaño. No es momento para pensar que estamos a salvo, porque en absoluto es así. Empédocles no ha hecho más que dibujar el más fino trazo de sinceridad en el corazón del engaño: nos ha tendido la mano un instante para ayudarnos a salir de un mundo completamente ilusorio.

Si nos soltamos de la mano, volveremos al lugar donde comenzamos. Pero la broma es que, si la tomamos, si deja-

mos que nos guíe, entonces empezarán nuestros problemas de verdad. Empédocles sólo tiene un modo de sacarnos del laberinto de engaños de Afrodita.

Y es engañándonos; engañándonos de una manera increíble.

Y ahora, dirás, tenemos la certeza de que no nos está engañando. Es inconcebible que alguien que dice que no nos está engañando nos esté engañando.

Pero esto sólo demuestra que nos hemos vuelto muy ingenuos.

En tiempos de Empédocles, igual que en los de Parménides, la gente solía ser astuta. Las declaraciones de honestidad no se aceptaban así como así. Y huelga decir lo excepcional que es el caso de Empédocles.

Desde el momento en que da comienzo al poema para Pausanias, ya está insistiendo en que necesitamos *mêtis* para entenderlo: más *mêtis* de la que los humanos son capaces. Y *mêtis* significa, sobre todo, experiencia en las artes del engaño. No hay ninguna necesidad de mirar más allá de la encarnación divina de *mêtis*, que era Hermes, el hermano pequeño de Apolo: estaba siempre mintiendo, dándole la vuelta a todo, del derecho y del revés, y, en el momento culminante de sus trucos mentirosos, aseguraba ante los dioses, con la cara muy seria:

Diré la verdad, sin duda. Porque soy indefectiblemente digno de confianza y no tengo ninguna idea de cómo mentir.

Aquí vemos en pocas palabras lo que se convertiría, y se mantendría durante miles de años, en la forma esencial del engaño retórico: engañar por completo simulando no engañar.

Pero la historia no acaba aquí. Si sugiriera que Empédocles mintió al decir que no mentía estaría incurriendo en un error.

Como la diosa de Parménides, sabe muy bien cómo engañar. Pero, como ella, sólo empieza a mentir después de advertirnos claramente que se dispone a hacerlo. Si optamos por ignorar sus advertencias y adentrarnos de nuevo en el laberinto de las ilusiones, no será culpa suya sino más bien nuestra perdición.

Puede parecer que es él quien nos está engañando. Pero esto también es una ilusión, como pensar que es muy claro y sincero porque no nos está engañando. Nunca lo ha hecho. Somos nosotros quienes nos engañamos.

Sin embargo, la historia todavía no ha acabado. Porque decir que nos engañamos a nosotros mismos no es más correcto que decir que Empédocles nos está engañando, porque este «nosotros» es, en sí mismo, otra gran ilusión creada por Afrodita. Creemos que somos seres humanos que ponderamos con prudencia la naturaleza del engaño, pero somos su engaño más astuto.

Así que todo vuelve, tanto para Empédocles como para Parménides, a Afrodita.

Al declarar que mienten, o no, sobre ella, ambos están diciendo exactamente lo que dicen, pero también lo contrario. Si a primera vista parece que Empédocles está contradiciendo a Parménides, en realidad estamos ante un ejemplo de humor perfectamente coordinado, de solidaridad absoluta en la certeza compartida de que, en lo que a Afrodita y a su cosmos se refiere, el engaño se difumina y se mezcla con la honestidad.

Así es como funciona la tradición. Cuanto más parece que Empédocles está en desacuerdo con Parménides, más de acuerdo está con él. Lo que parece una polémica es una

danza infinita de piruetas sobre piruetas de dos personas que saben que el mayor engaño de todos es decir la verdad y que rompen a reír al ser conscientes de que la mayor verdad es el engaño.

Diez

Y los huesos
de los sofistas se convirtieron en polvo hace tiempo
y con ellos también se convirtió en polvo lo que dijeron
y el polvo quedó enterrado bajo las ruinas
durante la caída de la decadente Atenas..., enterrados
en las profundidades con tanta ceremoniosidad
y tanta unción y tanta maldad que sólo un loco
podría descubrir siglos después la clave para
desvelarlas y ver con horror lo que
se hizo.

ROBERT M. PIRSIG

Es posible que te preocupe un pequeño problema.

Si, para Empédocles, cada ciclo cósmico llega a un final, entonces no tiene sentido hacer el esfuerzo de llevar a cabo cualquier cosa. Cada alma contaminada puede ser purificada y devuelta al cielo. Es inútil que intentes purificarte a ti mismo, convertirte en alguien mejor o más sabio: podemos sentarnos y esperar. Tampoco tiene sentido que el propio Empédocles se meta en problemas haciendo de profesor, que actúe como un profeta o que nos engañe para intentar despertarnos.

En otras palabras, si todo está predestinado, no hay lugar para una verdadera elección libre.

El problema de la elección y la necesidad es muy antiguo. Los teólogos y los filósofos han estado devanándose los sesos en torno a este asunto durante siglos.

Pero la solución al problema es muy simple. Nuestra voluntad no es libre en absoluto, aunque estemos determinados a pensar que así es.

Toda la cuestión alrededor de la libre voluntad y la predestinación, de la elección individual y la necesidad, que ha

carcomido a Occidente durante los últimos dos mil años es pura vanidad. La libre voluntad es una ilusión. Y la ilusión de la libre voluntad es parte de la necesidad cósmica.

La única razón por la cual hacemos un esfuerzo es que este esfuerzo está predeterminado. Nuestra verdadera libertad es cooperar con la necesidad. Sin duda, esto suena espantosamente restrictivo para los humanos que quieran distinguirse, individualizarse, respecto de la naturaleza: que quieran ser diferentes de todo. Pero esto se debe a que nos hemos limitado a nosotros mismos al desear ser demasiadas cosas. Porque sólo cuando nos damos cuenta de que no somos algo separado del resto podemos empezar a ser libres.

Al principio de cada ciclo cósmico no hay ninguna libertad individual. Estamos obligados a participar de manera bastante inconsciente, o incluso más allá de nuestra voluntad. Pero hacia el final de cada ciclo una obligación cósmica nos empuja a ser conscientes. Así que Empédocles no tiene más opción que hacer todos los esfuerzos posibles para sacarnos de la confusión y llevarnos a una consciencia más plena.

Y nosotros estamos obligados a hacer todo lo que podamos para ser más conscientes.

En lo que se refiere a la falta originaria o caída primigenia del alma que dio lugar a su contaminación antes del comienzo de la creación, fue algo inevitable. Es más, los griegos estaban muy familiarizados —a diferencia de nosotros, que lo encontramos muy paradójico— con el hecho de que nuestros pecados y caídas en realidad son obra de los dioses.

Pero lo más importante es entender que, incluso si la culpa de lo que sucedió en el pasado o sucede en el presente no es nuestra, tenemos que hacernos responsables de nuestros fracasos ilusorios y sufrir todas sus consecuencias ilusorias en este mundo de engaño absoluto.

Todas nuestras decisiones aparentes ya han sido tomadas. Y aun así estamos obligados a seguir con esta rutina, con esta farsa en la que simulamos decidir. Todo se ha decidido por nosotros, incluso si seguimos con la lectura de este libro o no, si movemos los brazos, si estamos de acuerdo o en desacuerdo, si nos ponemos de pie o nos quedamos sentados, o si hacemos planes para la semana que viene.

Incluso el deseo de ser libres, de crecer en lo que a la consciencia se refiere, de ser más vigilantes, está predeterminado por nuestra naturaleza interior; es nuestro propio yo divino el que nos atrae hacia él. Y, al final, fusionarse con esta naturaleza interior es darse cuenta de que todo está determinado por leyes absolutas.

Entonces seremos libres: libres de la ilusión de tener que elegir, libres de ser nosotros mismos.

Pero cuando cada alma sea arrastrada fuera del cielo una vez más al comienzo de un nuevo ciclo, cosa que sucederá sin ningún género de dudas, la ilusión empezará otra vez.

Si no se puede elegir, parece que nada tiene sentido.

La creencia de que nuestras decisiones pueden marcar alguna diferencia hace que nos parezca que la vida tiene sentido. Nada podría ser peor que, a cada intento de aprendizaje, descubrir la libertad, ser más conscientes, llegar a nada más que a otro círculo cósmico que nos arrastre de vuelta a la inconsciencia.

La caída del mundo divino puede sonar a tragedia. Un único regreso podría parecer un desafío. Pero caer y ascender, volver a caer y ascender, ciclo tras ciclo, cansa después de un tiempo. Significa que cada uno de nuestros ilusorios intentos por liberarnos es sólo el preludio a quedar atrapados otra vez.

Nada podría tener menos sentido.

Hay una ley cósmica, sin embargo, que afirma que cada vez que llegas al punto de falta absoluta de sentido siempre hay un sentido que se esconde detrás. Cuando la intencionalidad da lugar a la futilidad, simplemente es porque una realidad superior se oculta de la vista.

Y Empédocles apunta, con gran claridad, qué hay más allá de este sinsentido. De hecho, hace el esfuerzo de mencionarlo en más de una ocasión: incluso los pocos fragmentos desperdigados de su poesía que han logrado sobrevivir lo muestran repitiendo las mismas palabras exactas para darles más fuerza.

Pero lo que dice es tan paradójico, tan contradictorio en relación con todo lo demás que parece decir, que nadie sabe qué hacer al respecto. Y como es obligado que suceda con algo tan valioso, tan esencial, casi llega a ignorarse por completo.

Ya lo apunta la primera vez que presenta su idea central de un ciclo cósmico que arroja a la existencia todas las cosas sin excepción, sin cesar, hacia delante y hacia atrás.

Jamás cesan de cambiar y cambiar sin interrupción ni final: primero confluyen en la unidad por efecto del Amor, luego cada uno de ellos es separado por el odio de la Discordia. Así, en la medida en que están acostumbrados a convertirse en uno a partir de muchos, y luego en muchos otra vez al dividirse lo uno, llegan a ser y no tienen una existencia duradera. Y, sin embargo, en la medida en que su intercambio y su cambio no se interrumpen ni cesan, siempre permanecen inmóviles a lo largo del ciclo.

Justo en el centro de su exposición del principio del movimiento infinito, Empédocles menciona de pronto la inmovilidad absoluta. En cuanto empieza a describir el fenómeno del cambio constante, apunta, casi con gesto desafiante, a un estado libre de cualquier cambio.

Podría parecer que aquí hay algo que, cuando menos, está mal. Pero no hay nada incorrecto, salvo la incapacidad de entender que la referencia a la inmovilidad no es una cuestión de estricta teoría o doctrina.

Es una cuestión de percepción.

Cuando estamos absorbidos por todo lo que sucede a nuestro alrededor, excitados por todos los cambios que se producen ante nuestros ojos —las uniones y separaciones, las ganancias y las pérdidas, las vidas y las muertes, las tragedias y las redenciones, los engaños y las liberaciones, el deseo de aventura seguido del deseo de un hogar—, siempre hay movimiento.

Pero cuando comenzamos a observar la infinita repetición tras nuestra inquieta sed y búsqueda de cambio, estamos accediendo a la inmovilidad que hay en el corazón de todo movimiento. Puede resultar difícil de apreciar que la inmovilidad no es una realidad distinta, otro nivel de existencia separado de nuestro mundo de movimiento.

Al contrario, cuanto más intentamos descubrir la quietud dejando atrás el movimiento, más movimiento acabamos creando al escapar del movimiento.

Y del mismo modo que Parménides sabía que la mejor manera de experimentar la quietud que en apariencia nos niega el mundo de los sentidos es aguzando al máximo nuestros sentidos, Empédocles sabía cómo ir a buscarla al lugar en el que menos esperamos encontrarla.

Observar la vida con completa atención significa ver que, una vez que el movimiento se ha repetido durante el tiempo suficiente, éste se convierte en inmovilidad. Al aceptar el movimiento de manera total, no sólo parcial, no descubrimos otra cosa que la quietud absoluta.

Entonces ya no hay nada que perseguir ni que evitar. Ya nunca vas a creer a nadie que te diga que la encarnación es buena en este mundo de bellezas ilusorias, porque ya has experimentado la terrible y agonizante llamada del alma que anhela liberarse.

Pero también sabes que el retorno del alma a la libertad es sólo transitorio: es sólo una ilusión.

Y, por último, no hay ninguna diferencia entre si estás arriba o abajo. Porque en realidad nada tiene importancia. Simplemente estamos donde estamos. Y como formamos parte de la ilusión seguimos haciendo lo que tenemos que hacer.

Vivimos entre movimientos aparentes, tomamos decisiones y hacemos elecciones, nos alegramos o nos decepcionamos, bajo la apariencia de preferir esto o lo otro.

Pero por dentro todo ha acabado. El drama carece de toda sustancia.

Descubrimos que la quietud no significa ser arrastrado hacia las ilusiones ni intentar escapar de ellas. Significa que, incluso cuando estamos atrapados, somos libres.

E incluso bajo la apariencia de la encarnación sabemos que esto significa, en cualquier momento, no estar encarnado. Porque no sólo estamos donde estamos.

Estamos exactamente donde siempre estaremos.

Esta tradición es una fuente inagotable de sorpresas.

Parménides comienza con la quietud absoluta y se pone en movimiento. Zenón empieza con el movimiento y, sin ni siquiera abandonarlo, lo disuelve. También Empédocles hace del movimiento el punto de partida y lo convierte en la piedra angular de toda su enseñanza; y esto sólo para tocar repetidamente, de pasada, la inmovilidad total que se esconde detrás.

En esta tradición todo es sutil. Se desliza de una posición a otra con tanta habilidad como una serpiente que cambia tantas veces de piel que te obliga a preguntarte qué es la piel y qué la serpiente.

Pero tras tanto deslizarse se encuentra siempre la quietud.

Este deslizarse entre posición y posición no tiene nada que ver con una incertidumbre intelectual o un acuerdo. Parménides, Zenón o Empédocles no son ningunos indecisos filosóficos que sostienen que haya una justificación teórica para adoptar doctrinas contradictorias a la vez.

Al contrario, si te fijas con atención en su enseñanza y en su manera de transmitirla, deslizándose dentro y fuera de regiones que a nosotros nos resultan muy familiares, te darás cuenta de que su habilidad para cambiar de una posición a otra es tan significativa como las propias posiciones.

Pues ver este sutil y persistente movimiento es estar mirando su magia, es verlos lanzar su hechizo en un mundo de ilusiones, engañando en un reino de engaños.

Lo importante es la agilidad. Y a medida que Empédocles se desliza de una afirmación a otra, de lo que parece obvio a lo que se esconde detrás, su enseñanza no sólo se hace cada vez más y más elusiva.

En realidad, se deshace a sí misma, se despliega, se desenreda hasta no quedar nada.

En un principio puede parecer sólido. Si sigues reflexionando sobre ello, puedes estar seguro de que seguirá pareciéndolo, porque tú eres quien le proporciona solidez con tus pensamientos. Pero si te atreves convive con ello, y al cabo de un tiempo, cuando intentes tocarlo, se habrá desvanecido.

Empieza inclinándose hacia nosotros. Lo hace por nuestro bien, no por el suyo.

Toda su enseñanza está dedicada a nosotros: es un gesto paciente de reconciliación. Si no vamos con cuidado, podemos pensar que sólo expone sus creencias. A través de sus palabras, está llegando hasta nuestras creencias, porque quiere llevarnos hacia algo que, según nuestras ideas tergiversadas, nos parecería increíble si lo intentara presentar directamente.

Este proceso, que consiste primero en llegar hasta nosotros sólo para volver a retirarse, para apartarse y desaparecer poco a poco, es su hechizo mágico para deshacer el hechizo en el que estamos atrapados.

En la época de Empédocles se sabía con claridad que las palabras humanas habituales son tan débiles e ineficaces como los mismos seres humanos. Pero la gente también sabía apreciar que existe otro tipo de palabras: palabras que tienen un origen mágico o divino.

Y se daba por sentado que estas palabras tienen poder en sí mismas, como la potencia de las semillas. No son meras uniones de sonidos o letras, aunque lo parezcan, sino realidades naturales por derecho propio que viven, que tienen la capacidad mágica de brotar y crecer.

Por este motivo, cualquier intento de encorsetar la enseñanza de Empédocles en términos de principios fijos, de definirla en términos de doctrinas específicas o posiciones dogmáticas, es en vano. Puedes categorizar una semilla de diferentes maneras, incluso esterilizarla con ayuda de la técnica moderna si quieres. Pero el misterio de una semilla es que, por sí misma, se convertirá en algo muy distinto de lo que era en un principio, como un brote, un tallo, una planta, un árbol.

Y a medida que la propia enseñanza de Empédocles va creciendo y creciendo, se va transformando en algo sutil. Pero también va dejando atrás todo aquello que fue. Una semilla no permanece como semilla, para nuestra conveniencia, al transformarse en árbol.

La semilla se destruirá en su proceso de crecimiento.

Por eso lo que él tiene para ofrecer no es tanto una enseñanza como la erradicación de cualquier enseñanza; la contradicción constante de lo que habíamos creído certero; el debilitamiento constante de cualquier cosa anterior; un proceso natural de desaprendizaje de todo lo que creíamos que habíamos aprendido hasta quedarnos únicamente con la realidad desnuda de nosotros mismos, como siempre hemos sido, como siempre seremos.

La enseñanza de Empédocles crece como un árbol, pero no como los árboles que conoces. Cuanto más alto es, menos se ve, porque no crece en el mundo de ilusión sino en la realidad.

Según nuestro punto de vista común y corriente, mortal, crece hasta convertirse en nada. Simplemente desaparece.

Siempre puedes irte con las pocas piezas de fruta que viniste a buscar mientras te preguntas de qué va todo este embrollo. O, si tienes mucha suerte, puedes desaparecer con el árbol.

En cualquier caso, no la encontrarás en ningún sitio en este mundo ilusorio de cambios y engaños constantes. Pero, si logras alzar la vista y ver en lo que se ha convertido, quizá puedas atisbar el universo colgando de sus ramas.

Todavía hay algo más que añadir.

La línea que iba de la enseñanza de Parménides a la de Empédocles no se detenía allí. De hecho, se nos dice que continuó y a través de quién. Pero a nadie le importa, o nadie se atreve a descubrir lo que realmente implica.

Los escritores antiguos a menudo mencionan de pasada que Empédocles tuvo un sucesor. Cito las palabras de un autor que resumió muy bien toda la situación: «Parménides fue el maestro de Empédocles, que a su vez lo fue de Gorgias».

Si alguien se cruza hoy en día con esta afirmación, sonreirá con educación y luego la dejará a un lado. Porque, si se la trata con la seriedad que merece, puede llegar a destruir todo lo que nos tomamos más en serio.

Tanto Gorgias como Empédocles eran de Sicilia. No podría ser más fácil entender cómo uno se puso en contacto con el otro y se dejó influir por éste. Pero ése no es el problema.

El problema es que en el mundo tal y como lo conocemos no hay sitio para esta escueta línea.

Ni siquiera tiene sitio en nuestros libros de historia, en nuestras cuidadosamente programadas mitologías de la racionalidad, porque se dirige a donde nada debería dirigirse. Esta única línea deja una marca en el centro de lo que se ha convertido en la más profunda de nuestras certezas.

El hecho que esta línea vaya de Parménides, un «monista», a un «pluralista» como Empédocles ya está bastante mal; pero que de ellos vaya a Gorgias es aún peor. Al menos Parménides y Empédocles eran filósofos. Pero a Gorgias se lo considera algo muy distinto a un filósofo.

Se lo tenía por un sofista. De hecho, a veces se han referido a él como el padre de los sofistas. Y aunque los académicos se empeñen en mover o redefinir la línea que separa a los filósofos de los sofistas, la división sigue estando ahí.

Siempre se ha supuesto que la filosofía es una ocupación muy solemne. Por otro lado, los sofistas se han hecho famosos por sus trucos verbales, por sus «juguetones divertimentos intelectuales», con los que al parecer se mofaban de cualquier filósofo serio.

Por descontado, para poder sostener esta distinción básica hay que dejar muy claro que Parménides, el padre de la filosofía lógica, era la antítesis perfecta de un carácter juguetón, como hay que olvidar las bromas constantes de la diosa, su diversión infinita al burlarse de los humanos.

Y lo que hace aún más divertida la situación de Parménides es que somos tan rígidos que nunca logramos oír su encantadora risa ni captamos sus socarronas bromas.

Tradicionalmente se ha considerado que la filosofía era un asunto de razonamiento concienzudo y argumentación sólida. Los sofistas, por otro lado, se han hecho famosos por apelar, no a la fuerza de un argumento razonado, sino a algo bastante distinto: al profundo poder emocional de la persuasión.

Y mantener esta distinción equivale a ignorar que la diosa de Parménides nos dice de entrada que va a seguir el camino de la persuasión para llevarnos a la realidad, y luego demuestra con una claridad aplastante a qué se refiere cuando empieza a seducirnos con su extraordinaria lógica para que aceptemos conclusiones que desde un punto de vista razonable difícilmente podrían ser más absurdas.

El peligro es que cualquier línea que vaya de Parménides a un sofista, sobre todo si se trata del padre de los sofistas, amenaza con exponer lo que en realidad son nuestros conceptos fijos de filosofía y de racionalidad.

Se cuenta que Gorgias, jugador, experto en la persuasión, vivió más de cien años. Se dice que mantuvo sus sentidos y su razón despiertos hasta el día en que murió. Una historia incluso cuenta que, cuando le preguntaron qué hacía para vivir tanto con todas las facultades intactas, explicó que nunca aceptaba invitaciones a cenar ni frecuentaba los círculos sociales convencionales.

Es difícil imaginar a un ser humano más austero en su sencillez.

Si rastreamos la línea que va de Parménides y Empédocles a un hombre en apariencia tan simple, descubriremos los vínculos que unen lo que ha quedado aparcado durante siglos; accederemos a un lugar de total libertad donde cualquier consideración sensata es despachada mientras se desmoronan los lazos que mantienen unido nuestro elaborado mundo de ilusiones.

Pues todo en esta tradición es locura. Como apuntó Aristóteles, la descripción de la realidad de Parménides está «próxima a la locura», y lo que luego dice la diosa sobre este mundo de engaño no hace sino acercarla aún más. Y aunque una persona sin la suficiente sensibilidad ni siquiera se daría cuenta, Empédocles habló de la necesidad de seguir

a la loca Discordia. Siglos después, los árabes entendieron, con gran perspicacia, que se trataba de un desquiciado que hacía a viva voz los anuncios más delirantes.

En cierto sentido, Gorgias quizá sea el más loco de todos. Porque él también pertenece a esta línea de impecable locura enraizada en la cultura occidental que nuestra cordura intenta hacernos olvidar con tanta vehemencia.

Pero es una pena, algo de lo más doloroso y triste, que, debido a la fuerza de las circunstancias, esta tradición, con su libertad y su alegría, se mantuviera oculta a la gente de Occidente durante tanto tiempo.

Gorgias llegó a Atenas y conquistó la ciudad.

Los atenienses eran grandes amantes de las palabras, de la conversación inteligente. Y él les dio lo que querían. Pero nunca habían oído nada igual.

Insistió en aparecer frente a la audiencia sin preparar ninguna charla ni ningún tema. Lo que hacía era dejar que la propia audiencia le dijera los temas que debía argumentar. En cuanto a él, simplemente confiaba en la situación. Se «rendía al momento».

«El momento» o *kairós*, como lo solían denominar los griegos, era algo muypreciado para él. Se dice que fue la primera persona en tratar este asunto como un tema en sí mismo; aunque, algo bastante propio de él, nunca intentó definirlo.

Y no enseñó nada.

Se reía de todo aquel que intentara dar a entender que él o cualquier otro tenían alguna cosa que enseñar. Él mismo no tenía una sabiduría particular que ofrecer, ni un cuerpo de conocimiento, nada específico o preciso. Y en cuanto a

por qué adoptó esta posición de no posición, los motivos que alegó siguen siendo muy claros.

Explicó que la gente, por regla general, vive en un mundo totalmente dominado por el engaño, *apatê*. Nadie tiene auténtico deseo de la verdad, y si alguien lo tuviera nunca podría distinguirla de la pura ficción. Así que sólo queda una manera de influir en la gente o conmoverla.

No se trata de intentar enseñarle alguna verdad, sino de saber persuadirla. Gorgias dijo que la palabra hablada, *logos*, es un poder mágico, un poder de puro engaño que puede hacer que cualquier cosa, por más ilusoria que sea, parezca verdad. Y la tarea de cualquier orador, de cualquier maestro, es usar esa magia: hacer trucos y engañar.

Los filósofos, desde la época de Platón hasta nuestros días, han escuchado estas afirmaciones con una mezcla de espanto y desconfianza. Repiten una y otra vez que Gorgias, al describir las palabras como un poder de engaño, olvidó algo fundamental.

Ignoró el papel crucial que desempeña el *logos* en la argumentación y en la discusión: su habilidad para llevarnos más allá de los reinos de la pura persuasión hasta un mundo de una realidad certera, fija, franca.

Pero Gorgias no olvidó nada. Porque nuestra racionalidad, nuestra orgullosa creencia en la habilidad para argumentar hasta recorrer el camino de la verdad, es una parte esencial del engaño.

Además de un diálogo ficticio sobre Parménides, conocido con ese mismo nombre, Platón escribió otro titulado *Gorgias*. Estas obras no eran propiamente diálogos, sino más bien réplicas elaboradas con gran meticulosidad: astutas caricaturas de los personajes implicados, que en manos de Platón se convertían en poco más que marionetas. Pero, como ficciones, demostraron ser muy persuasivas y efec-

tivas en su engaño, y con la ayuda de los escritos de Aristóteles colaboraron en la creación de los fundamentos de nuestro actual orden intelectual.

Y esto es justo lo que se necesitaba, es exactamente lo que a lo largo de los últimos dos mil años se ha estado buscando con el fin de ayudar y ofrecer algo sólido y tangible a las mentes en desarrollo de la gente para que siga adelante. El problema es que ya no tenemos ni idea de cuánto dolor ha causado.

Platón tenía bastante razón cuando decía por medio de sus marionetas ficticias que existe una realidad más allá de todo el engaño de nuestro alrededor. De hecho, una parte de su trabajo era inculcar en las mentes de la gente la existencia de tal realidad. Pero cometió un error, el error necesario de sugerir que podemos recorrer el camino hacia esa realidad a través del pensamiento, que podemos llegar a ella a través de la argumentación y la razón.

Pero nunca seremos capaces de ello, porque la realidad se oculta en todo momento entre los recovecos de la ilusión, esperando a asaltarnos desde cualquier lugar, en cualquier cosa; es demasiado sutil para fijarla, sopesarla o definirla a través del razonamiento.

Se solía contar una historia de Gorgias. Puede que sea cierta o puede que no. Dice que cuando leyó el *Gorgias* de Platón, en vez de enfadarse o sentirse decepcionado, sólo comentó a la gente que tenía alrededor: «¡Platón es un gran satírico!».

Al fin y al cabo, este tipo de cosas sólo se pueden esperar en un mundo de engaño.

Aristóteles dio una buena definición de los sofistas.

Dijo que eran charlatanes que tenían una sabiduría más aparente que real, a diferencia de la de los filósofos; aunque no está del todo claro que Aristóteles fuera capaz de notar la diferencia.

Aun así, su definición deja entrever que los sofistas se sentían como en casa en este mundo de apariencias.

Al tiempo que la mayoría de los filósofos se devanaban los sesos intentando cuantificar y definir, elaborando razonamientos teóricos y justificaciones para todo mientras la vida les pasaba por delante, alguien como Gorgias estaba mucho más ligado a las cuestiones prácticas de la existencia cotidiana. Y la importancia que concedía al *kairós* o «momento» ya dice mucho del tipo de hombre que era.

La calidad de la atención que lleva a confiar en el momento, a ser sensible a éste, a estar alerta a sus necesidades, tan concentrado en el presente que uno no tiene ninguna duda sobre cuál es la actitud apropiada en cada instante:

para los griegos, este respeto por el *kairós* era una señal que indicaba que la persona era experta en *mêtis*.

Un aspecto de *mêtis* muy relacionado con éste era la habilidad para adaptarse a la variedad de gente y a las circunstancias cambiantes, adoptando nuevas caras en un mundo de engaño infinito, transformándose armoniosamente al ritmo del cambio constante. De hecho, hay un breve pasaje de gran belleza, escrito por alguien que había conocido muy bien a Gorgias, que presenta a Odiseo, el héroe de Homero, como el arquetipo del orador sabio, el maestro de *mêtis* y embaucador que «sabía estar con la gente de muchas maneras distintas».

Es uno de los rasgos del comportamiento de los sofistas que más incomodaba a Platón. Y tras éste se ocultaba algo que le inspiraba mucho más que desprecio: la práctica de simular que enseñaban cuando en realidad no hacían más que reflejar los propios valores morales de la gente y su ignorancia.

Una y otra vez los atacó por su carácter maleable, por su demasiado evidente falta de una verdadera ética, al actuar como espejo de las opiniones públicas y tener el coraje de llamarlo sabiduría.

Nadie puede leer lo que dice Platón sin persuadirse de que tiene toda la legitimidad de la razón, toda la justificación moral y filosófica concebible, para decir lo que dice. No estarías en tus cabales si llegaras a sospechar siquiera que algo ha quedado fuera de escena, que a lo mejor hay algo más de lo que se ve a primera vista.

Con gran elocuencia, Platón compara a los sofistas con alguien que empieza a estudiar los hábitos de una gran bestia y aprende lo que le gusta y lo que la hace enfadar, cuándo está tranquila o agresiva, cómo aproximarse a ella, cómo tocarla, «toda la variedad de sonidos que tiende a producir

como reacción a los diferentes tipos de estímulos». El sofista insiste en transformar la sabiduría alcanzada tras un esmerado estudio de ese animal llamado opinión pública en una enseñanza sistemática y, en vez de describir lo que es genuinamente bueno como bueno, o el bien como bien, o algo que está mal como malo, «usa todos estos términos de acuerdo con las creencias de la gran bestia, describiendo como “bueno” lo que hace feliz a la bestia y llamando “malo” a lo que la pone triste».

Y la pertinencia de la comparación de Platón, la gran pertinencia de su ataque a aquellos que imitan a tan ignorante criatura, es muy clara.

O al menos lo es hasta que te acuerdas de Empédocles. Porque hay una inquietante similitud entre la vívida imagen de Platón de la gran bestia y la decisión consciente de Empédocles de imitar las creencias de la gente en general, amoldarse a sus valores, llamar bueno a lo que les gusta y malo a cualquier cosa que les disguste.

Seguro que hay quien dirá que no existe, bajo ningún concepto, una conexión real entre lo que Empédocles hizo y lo que hizo Gorgias, su supuesto discípulo y sucesor; hay quien insistirá en que es una pura coincidencia que la tradición antigua sitúe los orígenes de la retórica, o el arte de la oratoria efectiva cultivada por los sofistas, no sólo en Sicilia sino también en el propio Empédocles. Y, por supuesto, estaría muy justificado que lo dijera.

Pero el problema es que hace mucho tiempo que dejamos atrás cualquier «por supuesto». Nuestros ufanos «por supuestos» simplemente eran lo que aseguraba que Empédocles, con su simple reflejo, pudiera engañarnos. Incluso hicieron que el más brillante de los filósofos cayera en la trampa.

Si de algo podemos estar seguros es de que la imitación

de la gran bestia de Empédocles era infinitamente más significativa que cualquier cosa que pudiera sugerir Platón. Pero también podemos estar seguros de otra cosa.

Y es que este *kairós*, el arte de adaptarse a las necesidades del momento presente, implicaba para Gorgias mucho más que la mera adaptación al nivel de la gente a la que se estaba dirigiendo; era un espejo de sus expectativas, les ofrecía un rudo reflejo de sí mismos. De hecho, tenía una buena razón para negarse a definir el *kairós*, y es que es demasiado elusivo para poder definirlo.

Cualquier cosa que pienses que es, lo será en el instante en que lo estás pensando. Pero no al instante siguiente. Éste es el tipo de realidad con la que estamos lidiando. Y si para Gorgias el *kairós* significaba adaptarse a la gente, ir con ella, también podía significar todo lo contrario cuando el momento lo requería.

En esencia, su situación era la misma que la de Empédocles, cuyo verdadero conocimiento residía en su habilidad para usar tanto el Amor como la Discordia cuando eran necesarios en un momento determinado. En el siglo XII, un escritor persa de Jorasán, en Asia Central, dijo, con una exactitud que nadie esperaba, que Empédocles sólo pudo hacer el trabajo que tenía que hacer porque sabía cómo aplicar cada uno de estos principios, o ambos, en el instante preciso. Todo tiene su lugar y cumple con su propósito; y a veces la gente sólo puede aprender con la ayuda del amor, la amabilidad, las palabras agradables.

Pero a veces, según lo que explica este escritor persa sobre cómo procedía Empédocles, el maestro tiene que ser despiadado y cortar como una espada.

En toda la tradición filosófica griega no encontrarás ninguna otra afirmación como ésta sobre Empédocles o su enseñanza. Esto no es una sorpresa, porque los místicos

persas, que podían apreciar las sutilezas siempre cambiantes del momento, estuvieron mucho más cerca de los sofistas que la mayoría de los filósofos.

Y, como Empédocles, Gorgias sabía que a veces uno no tiene más remedio que cortar y destruir.

En la época de Gorgias, las mentes de la gente ya habían echado a perder la enseñanza de Parménides.

El propio Parménides facilitó la situación tanto como pudo. Su poema era un texto sagrado; un camino hacia la quietud que yace más allá de lo que nuestras inquietas y erráticas mentes son capaces de entender. Pero el problema es que estas mentes son tan engañosas que harán todo cuanto esté en su mano para evitar que alguien acepte un regalo de los dioses.

Él había ofrecido un carro para viajar a otro mundo. La respuesta de los filósofos fue dismantelarlo y destruirlo, celosos de que hubiera alguien que quisiera escapar.

Empezaron a razonar con Parménides, intentando mejorar lo que había dicho, criticándolo por no expresarse mejor, ajustando su lógica para hacerla más aceptable, más agradable, más persuasiva. Más que permitir que cumpliera su propósito real, que es el de iniciar el devastador proceso de cambiarnos a nosotros mismos, tomaron otro camino, el de cambiarlo a él. En otras palabras, hicieron lo que siem-

pre pasa cuando la mente se aferra a algo. Hicieron que descendiera a su nivel: se lo apropiaron.

Y Gorgias ya estaba hartó.

Maestro en ocultar la sabiduría tras lo que parece un tedioso absurdo, estaba hartó de todo ese tedioso absurdo haciéndose pasar por sabiduría. Y en esta línea, tan infinitamente misteriosa que hoy en día nadie querría que tal tradición existiera, hizo algo que la gente pudiera reconocer, aunque no entendiera por qué diablos lo hacía.

Tomó la enseñanza de Parménides y la destrozó por completo.

Parménides había sostenido que todo es, que todo lo que percibes o reconoces o todo sobre lo que hablas tiene que existir simplemente porque tú lo percibes, lo reconoces o lo discutes. Gorgias afirmó, siguiendo los mismos principios lógicos, que nada existe y que, incluso si llegara a existir algo, nadie sería capaz de percibirlo o reconocerlo; y que incluso si existiera y pudiera percibirse o reconocerse, nadie sería capaz de pronunciar una palabra sobre ello.

A través de sus propias palabras, expresaba la imposibilidad de comunicar. Y, al hacer tal cosa, puso del revés toda la enseñanza de Parménides.

Esa enseñanza había conducido a la plenitud absoluta. La de Gorgias llevaba al vacío absoluto. Dejó de lado todo lo que Parménides había ofrecido y lo reemplazó por una nada absoluta.

Y lo más importante de todo este asunto, algo que puede pasar inadvertido con facilidad, es que Gorgias no pretende en ningún momento refinar o corregir la lógica de Parménides dando lugar a algo más razonable. No está intentando ser modesto o prudente a la manera realista, ni actuar como mediador en nombre del sentido común. Al contrario, está siendo tan radical como el propio Parménides, y llega a la

misma conclusión de que nuestro enrevesado mundo de existencia y no-existencia, de cambio y movimiento, es absolutamente ilógico e irreal.

Su respuesta a Parménides es tan clara que no deja nada a su paso: ni un resto, ni el trazo de una relación sospechosa entre ellos. Es tan efectivo socavando la posición de Parménides que, al final, ésta y la suya propia acaban coincidiendo. En todo caso, el mundo tal y como lo conocemos se ha derrumbado, y cualquier cosa a la que nos aferremos con la mayor de las desesperaciones, cualquier cosa con la que nos identifiquemos con suma inteligencia, es destruida.

La paradoja es que, al anular la enseñanza de Parménides con tanta vehemencia, acabó alineándose con ella.

Y ésta es una paradoja muy real. Aunque Parménides fuera el padre de la lógica occidental, su enseñanza debía ser destruida. Porque no dejaba que nuestras mentes dispersas operaran, era demasiado real, demasiado quieta. Los occidentales tenían ante sí una gran aventura que exigía que olvidaran la quietud, al menos por un tiempo.

Pero el gesto de destrucción de Gorgias fue muy distinto del asesinato de Parménides protagonizado por Platón. Ambos eran necesarios, aunque por razones muy distintas.

Platón tenía que destruir la pureza de la enseñanza de Parménides para mantener intacto su mundo de convenciones. Gorgias tenía que mantener intacta la pureza de la enseñanza por medio de la destrucción de las convenciones. La acción de Platón resulta esencial desde el punto de vista del mundo en el que vivimos, pero es relativamente insignificante desde la perspectiva de la tradición a la que pertenecía Parménides. La acción de Gorgias fue esencial desde el punto de vista de la tradición, pero relativamente insignificante desde el punto de vista del mundo en el que vivimos.

Por eso los académicos han hecho tan pocos esfuerzos para entenderla. Inevitablemente se preguntan una y otra vez si Gorgias hablaba en serio o en broma cuando hacía uso de su extraño despliegue de virtuosismo lógico, sin darse cuenta de lo débil que es esta cuestión.

Porque Gorgias provenía de una tradición de bromistas. Pero el humor de Parménides, o el de Empédocles, va mucho más allá de un juego.

Su risa es mucho más seria que todas nuestras solemnes trivialidades juntas. Sus bromas son sólo un reflejo de lo que para ellos significa la broma de la condición humana; con su humor buscan demoler nuestra seriedad imaginaria hasta que sólo quede una seriedad mucho más importante.

En cuanto al propio Gorgias, a si está hablando en serio o no, cualquier duda al respecto parece una trivialidad cuando tenemos en cuenta una de las afirmaciones que se le atribuye:

Destruye la seriedad con la risa; la risa, con la seriedad.

Está diciendo algo muy sencillo.

Al igual que Empédocles con sus principios gemelos, el Amor y la Discordia, tenemos que ser capaces de dominar la risa y la seriedad sin identificarnos con ninguna de ellas. Eso es ser libre: no tomarse nada en serio, pero tampoco dejar de hacerlo.

El carácter juguetón ya no es sólo juguetón, ni la seriedad pasa únicamente por una actitud seria, sino que están al servicio de ese algo indefinible que se encuentra detrás de ambos.

Gorgias no solía hacer grandes afirmaciones salvo en un contexto muy determinado.

El suyo era un estilo más grácil y sutil. Más bien tendía a hablar de un tema concreto, que presentaba en ese mismo instante, y hacía comentarios sobre la situación, acercándose y alejándose de cuestiones particulares con la misma agilidad mostrada por Parménides, Zenón o Empédocles cuando se deslizaban dentro y fuera del movimiento.

Era el oyente quien decidía atender o no a esos comentarios hechos de pasada y aplicarlos al instante siguiente, o al siguiente.

Uno de los que se ha conservado recoge una observación que hizo durante el proceso de creación, y contemplación, de una tragedia griega. Dice así:

El que engaña es más justo que el que no engaña, y el que padece el engaño es más sabio que el que no.

Podría parecer que no se puede añadir nada a esta afirmación tan contundente. Pero el asunto reclama unas pocas palabras.

A menudo los académicos han intentado limitar el alcance de una afirmación tan contundente al poder del drama antiguo, y a nada más. Pero al marginarla y aislarla de este modo demuestran la falta de consideración por su método de comunicación, por su carácter esquivo y su disciplinada indeterminación.

Es más, implica que hay que evitar el inevitable hecho que se desprende de su afirmación sobre el engaño, inseparable de lo que dice sobre éste en otro lugar, donde lo retrata como un principio absolutamente fundamental que afecta a todos los aspectos del discurso, el pensamiento y la comprensión humanos, como poder responsable, de un modo u otro, de nuestro hechizo.

Otro tema es si «más justo» son las palabras exactas que utiliza para referirse a quien engaña. Los intérpretes han hecho lo que han podido para que encajaran en su contexto inmediato, para retorcerlas y exprimir las hasta reducirlas al ámbito del teatro y nada más. Pero nada funciona.

Cometen una incorrección al traducir «más justo» por «más articulado» o «más hábil para los juegos literarios», por «más normal» o «apreciado con mayor justicia». Pero detrás de la afirmación de Gorgias hay mucho más que una teoría del arte o una crítica literaria.

De hecho, está tocando dos temas que, para cualquier griego razonablemente instruido, eran de la más profunda importancia. Uno de ellos es el de la inteligencia práctica o la sabiduría. El otro, el de la justicia o el derecho. A través de esta afirmación ofrece una definición que podría funcionar para ambos, en los términos de ese único principio, tan fundamental para Gorgias, denominado engaño o *apatê*.

Pero al instante te das cuenta de que sus palabras son muy engañosas. Porque, a pesar de su aparente precisión, son resbaladizas y paradójicas, lo contrario de lo que uno esperaría, pues ofrecen lo opuesto a una definición.

Por el contrario, son un acertijo sobre el que reflexionar una y otra vez. Lejos de concluir o fijar alguna cosa, lo dejan todo abierto. Y apuntan, precisamente, a la libertad ilimitada.

Caer en el engaño es ignorancia. Pero buscar una realidad tras el engaño y pretender dejar atrás el engaño es asimismo ignorancia. También es una transgresión del derecho, una perversión de la justicia.

Y aquí, recogido por Gorgias con gran elegancia, presentado con gran discreción, se muestra el desafío que recorre todo el camino de la enseñanza de Parménides y Empédocles. Desde el momento en que las hijas del Sol, que guían a Parménides, emplean palabras engañosas para embaucar a la Justicia y poder seguir adelante, pasando por el momento en que la gran diosa que le está revelando su enseñanza a Parménides le anuncia que se dispone a engañarlo con sus palabras, hasta el instante en que Empédocles dice que va a comunicarse con los humanos con el lenguaje que éstos consideran correcto, aunque esto signifique engañarlos, la línea a la que pertenece Gorgias se integra en una trama en la que el engaño se entrelaza con el derecho y la justicia.

El engaño, para esta gente, es el ornamento de la sabiduría, el halo de la verdad. Nadie, por más necio o sabio que sea, tiene la menor posibilidad de escapar de él. De acuerdo con esta tradición, no hay un ascenso a la verdad. Sólo un descenso, una inclinación constante para abrazar la ilusión y la verdad, después de aprender la justicia del engaño y, aún más, la sabiduría de ser engañado.

Desde cualquier punto de vista ordinario, ser engañado parece estúpido. Pero incluso esto es una ilusión, porque detrás de este proceso de engaño se esconde algo de un valor exquisito, y para creer en ello hay que haberlo experimentado.

Lo que esta gente está diciendo e intentando demostrar con tanta persistencia, con una sutileza infinita, es que la ilusión está engranada en la realidad. Por eso, para Parménides, la existencia está encadenada; y por eso la diosa añade una segunda mitad a su poema. Y por eso Empédocles, en cuanto dios, se adapta a los humanos y automáticamente engaña a todo el mundo sin ni siquiera tener que engañarle.

En esta tradición, todo sigue un mismo patrón. Y cuando entendemos este patrón, cuando damos lugar al engaño, somos libres. Porque lo que de verdad nos tiene atados son nuestras ideas ilusorias sobre lo que significa ser libre.

Para que quede claro: entender el patrón no sólo significa dejar de caer en el engaño. Nada podría ser más importante. Pero también significa dejar de luchar en pos de una realidad imaginaria al margen del engaño, pues es mucho más estúpido intentar evitar el engaño que ser víctima del engaño.

Cuando hablas de la verdad, la pierdes de vista. Si entiendes el engaño, encontrarás la verdad en su centro. Si creas grandes esquemas filosóficos sobre la realidad, caerás de pleno en el engaño. Si aprecias el poder del engaño, te encontrarás cara a cara con la realidad. Si escapas del engaño, si tratas de evitarlo, te estarás engañando.

Pero si lo abrazas alcanzarás la realidad. Al fin y al cabo, la única protección contra el engaño es rendirse a él.

Si nos entregamos por completo al engaño, ya no nos están engañando. Y entonces somos como actores.

Sólo debemos tener presente que la vida, la vida real, espera que hagamos una muy buena actuación.

La sucesión de *apatê*, *apatê* y *apatê* que recorre toda esta tradición presenta tal continuidad que parece imposible que a alguien se le pueda haber pasado por alto.

Pero al ser tan engañoso como el propio engaño, tan sutil como la risa más delicada, nadie se percata. El primer paso para entender algo es no subestimarlos. La cuestión es que no se puede anudar una línea de embusteros y mentirosos.

Puesto que son embusteros, su vínculo con el engaño no se limita a hacer determinados comentarios sobre el engaño. Al contrario, siempre están jugando con nuestras suposiciones más profundas al margen de lo que dicen, cercándolas, haciendo lo que menos esperamos. Y, por descontado, nosotros hacemos cuanto podemos para no verlos mientras lo hacen.

Pero, aunque no haya una línea que nos vincule a este engaño, es imposible escapar a su lazo.

Es tan fino que apenas puede verse, tan importante que nadie ha querido verlo, todos estamos atrapados en su lazo invisible. Su invisibilidad ha sido la causa de su poder, así como su poder ha sido la causa de su invisibilidad. Y cuanto

más persistimos en ignorarlo, más nos aprieta su lazo, como un nudo alrededor de nuestras danzarinas mentes.

Esta línea se remonta a los orígenes del mundo tal y como lo conocemos, envuelve nuestro futuro y nuestro pasado, es lo que dio lugar, con sus métodos invisibles, a nuestras habituales maneras de pensar. Y ahora necesitamos abrir bien los ojos para poder volver a verla.

Nuestras inquietas mentes se han divertido. Han hecho su camino de aprendizaje. El siguiente baile es para aquellos que quieran descubrir qué significa moverse en absoluta quietud.

Podemos mirar hacia Oriente en busca del sentido y la dirección perdidos en Occidente. Pero si pretendes encontrar allí la liberación de la agitación de Occidente, de su inteligente caos, acabarás con más ataduras.

Intentar escapar de nuestra propia civilización no es una solución real. Ahora lo más necesario es penetrar en las raíces de este mundo occidental y revelar la sabiduría que lleva tanto tiempo esperándolo.

Gorgias no sólo estaba jugando alegremente cuando invirtió la lógica de Parménides y desdijo todo lo que la diosa había dicho sobre la realidad. Ésta es sólo la parte más visible de lo que hizo: simbolizaba que debía destruir esta tradición, y todo lo que representaba, con lo que puede parecer una rotundidad descarnada.

Recogió cada rastro del meticuloso trabajo y de los esfuerzos invertidos en crearla y lo desechó todo. A nosotros, un gesto así nos puede parecer una locura. Pero, para ser sinceros, hasta ese momento la tradición tampoco había sido un modelo de sobriedad convencional.

Y Gorgias tenía toda la razón para hacer lo que hizo.

Hay tradiciones que mantienen una presencia visible en este mundo de ilusiones. Se heredan sucesor tras sucesor,

se transmiten de generación en generación, siempre están disponibles. Pero al margen de sus grandes virtudes en cuanto a su accesibilidad y continuidad, tienden a meterse en problemas. Cuanto más visibles son, más se desgastan: se oxidan, se corrompen, se hunden bajo el peso de su propio pasado.

Y lo más extraordinario es que realmente creemos que estas tradiciones visibles son las únicas que existen. Porque lo basamos todo en el engaño, en los espejismos movedizos de este mundo de cambio, y no nos damos cuenta de que la realidad nunca está ligada a lo que damos por supuesto que vemos o sabemos.

Hay líneas visibles e invisibles. Algunas tradiciones tienen la función de arraigarse en este mundo familiar y proporcionar algún tipo de continuidad y de guía. Pero hay otras que están completamente ligadas a otro mundo.

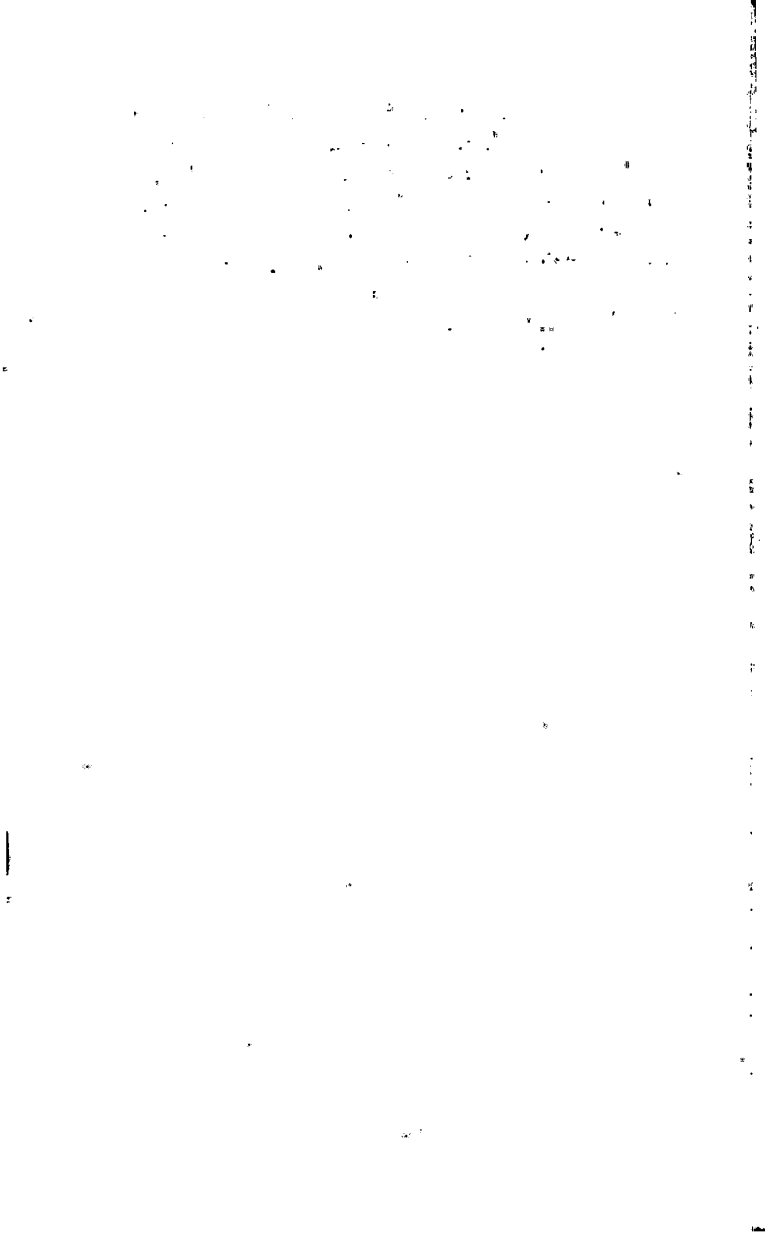
Carecen de la visibilidad de una tradición continua. Pero tienen otro tipo de continuidad, otro tipo de poder muy diferente a cualquier cosa que podamos imaginar. Aparecen y desaparecen. Se manifiestan en períodos y lugares donde se requiere una comprensión particular de la atemporalidad; donde cierta clase de necesidad, de profunda insatisfacción, significa que ha llegado el momento de la renovación.

Y, al no cargar con el peso de un pasado visible, son puras de un modo que nuestra mente nunca será capaz de apreciar. Mientras van tejiendo su camino con toda libertad, adentrándose y alejándose de esta existencia, operan a un nivel más allá del tiempo y del alcance de nuestros sentidos, allí donde todo, incluidos Oriente y Occidente y todas las tradiciones ilusorias, es uno.

Cuando Gorgias destruyó la línea a la que pertenecía, en realidad no destruyó nada salvo una ilusión. Lo hizo conscientemente, asegurándose de que siempre sería posible re-

gresar, aunque resulte paradójico, en caso de ser necesario: oportuno y sin embargo atemporal, visible pero también invisible, tan normal como absolutamente extraordinario.

Primero se planta la semilla y después ésta crece, sólo para destruirse a sí misma en armonía con las estaciones y los ciclos del tiempo. Pero, como en el caso de la naturaleza, el hecho de que se destruya a sí misma significa que nunca dejará de regresar otra vez con un nuevo sentido de la vida.



Once

He aquí: el sembrador salió a sembrar.

EVANGELIO DE MATEO

Hemos estado hablando de esta tradición y de cuanto la rodea: hemos dicho lo que teníamos que decir. Ya sólo falta entregarla.

Te convertirá en un dios, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que, más allá de nuestras creencias, ya somos dioses. Aun así, seguro que es más de lo que esperabas. Estamos muy contentos de recibir una perla o dos de sabiduría, pero no el tesoro entero. Nos suele encantar que nos descubran ideas nuevas y fascinantes, pero no algo que borre todas nuestras ideas para presentarnos a cambio nuestro ser inmortal tal y como siempre ha sido y siempre será.

Por eso he dejado este extraño don, que no tiene espacio, ni tiempo, ni comienzo ni fin, para el final.

Aunque antes debemos hacer algo. Tenemos que regresar al principio del poema esotérico de Empédocles, retroceder todo el camino hasta ese punto inicial en el que le presenta a Pausanias todo el horror e impotencia de la condición humana.

Aquí comienza el verdadero misterio de su enseñanza, el misterio que subyace a todos los misterios. Pero lo más

bello de esta enseñanza es que, hasta que no tengas la humildad de reconocerte a ti mismo en su retrato como uno de esos seres humanos abrumadoramente indefensos que viven una vida que no es vida, sin la menor huella de una verdadera *mêtis* o una consciencia genuina, con todas tus «palmas» de percepción cerradas, carecerás de la modestia necesaria para entender qué se te está ofreciendo.

Tampoco podrás captar la importancia del hecho de que aquí Empédocles esté apelando a una diosa para que le ayude.

Recordarás cómo le explica a Pausanias que la inconsciencia de la condición humana es tan absoluta que la mayoría de la gente nunca será capaz de

ver ni oír ni entender conscientemente lo que yo tengo para enseñar.

Pero en cuanto a ti: ya que te has apartado hasta aquí, aprenderás.

Entonces llega el momento en que, para iniciar a su discípulo en el proceso de aprendizaje, Empédocles hace algo demasiado importante para que lo mencione sólo de pasada. Invoca la ayuda de una Musa.

Puede parecer extraño que él, un dios, necesite ayuda. Pero debemos entender que, en este mundo de ilusiones, los dioses necesitan tanta ayuda como cualquiera.

Es fácil para un dios ser libre, estar divinamente loco. Pero actuar de manera correcta y responsable en un mundo de cordura aparente requiere un tipo de ayuda particular.

Por eso llama a la Musa. Le pide que hable con propiedad en su lugar, que empiece diciendo la clase de cosas que los mortales están acostumbrados a oír; pero en ningún caso se detiene ahí, sino que le pide que siga y que tome al hu-

mano que la está escuchando y lo conduzca hasta los confines más alejados de la sabiduría.

Luego, una vez que le ha aclarado a la Musa, con su enigmático e inimitable estilo, cómo le gustaría que cooperara, ya puede retirarse y dejarlo en sus manos.

Empédocles ya ha cumplido con la primera parte de su plan.

La obra preparatoria del gran poema iniciático de Empédocles se divide en dos mitades perfectamente equilibradas, bastante simétricas. En la primera le expone a la Musa, su ayudante divina, en qué consiste su cooperación.

En la segunda le explica a Pausanias cómo puede cooperar él, su discípulo humano. Y esto es lo que le dice:

Ahora ven: observa con cada palma cómo se manifiesta cada cosa concreta. No creas que lo que ves te proporciona mayor certeza que lo que oyes, ni des más credibilidad a los sonidos intensos que puedas oír que a los sabores fuertes en tu lengua. Y no rechaces la certeza que te proporciona cualquier otro miembro que te ofrezca acceso a la percepción, sino que percibe el modo en que se manifiesta cada cosa concreta.

Puedes escuchar estas palabras y pensar que aquí no hay ningún misterio, ni el más mínimo rastro. Al contrario, Empédocles ha salido por fin a la luz del día y está hablando sobre algo con lo que tú o yo o cualquier persona estamos

íntimamente familiarizados, nuestro habitual mundo de los sentidos.

Pero aquí no hay nada habitual.

Los historiadores de la filosofía siempre han insistido en que sólo se espera una cosa de Pausanias, y es que confíe y acepte las evidencias de sus propios sentidos, nada más. Y es bastante cierto que la cuestión sobre si podemos confiar en nuestros sentidos se convirtió durante siglos en un tema de debate entre los intelectuales posteriores a Empédocles.

Pero deberíamos recordar que a Empédocles, para quien toda la realidad está marcada por el engaño, una cuestión teórica como ésta le habría parecido más bien ingenua. No tardaremos en comprender a qué se refiere cuando le dice a Pausanias que acepte las certezas que le ofrecen los sentidos.

Pero primero debemos decir algo sobre su lenguaje en estas líneas.

Comenta en dos ocasiones la capacidad de los sentidos de Pausanias para proporcionarle algún tipo de «certeza». La palabra griega que usa aquí es *pistis*, que significa cosas distintas según quien la use: confianza para los filósofos, fe para los cristianos. Y no podemos olvidar que en la época de Empédocles todavía tenía unas connotaciones concretas muy claras.

Se refería, sobre todo, a un tipo particular de pacto o acuerdo entre dos partes que necesitaban establecer un marco de cooperación y confianza mutuas. No era raro que una de las partes fuera una divinidad y la otra un humano. Y, en este contexto de confianza compartida y cooperación, la palabra *pistis* jugaba un papel importante.

A menudo se usaba para indicar el tipo de garantías intercambiadas u ofrecidas, las diversas promesas y muestras de buena fe. Recibir *pistis* significaba aceptar una garan-

tía o una prueba; rechazarla suponía denegar una garantía, un símbolo tangible de compromiso. El uso que Empédocles hace de la palabra cuando enuncia estas instrucciones dirigidas a Pausanias sugiere que no sólo le está diciendo que crea en los distintos tipos de evidencia que le proporcionan sus diversas «palmas» o «miembros».

Le está invitando a aceptarlas como muestras de buena fe; le está advirtiendo que no rechace las pruebas y garantías que le proporcionarán.

Y esto no podría ser más importante para la situación que Empédocles ha estado creando.

Su propósito al dirigirse en primer lugar a la Musa y después a Pausanias era establecer una relación funcional entre ellos: actuar como un intermediario que, con toda la persuasión al alcance de su mano, reúne a las dos partes para animarlas a no desistir. El papel de la Musa es el de la maestra y guía. La tarea de Pausanias es aprender y seguirla. En esta situación —mientras se espera que Pausanias se rinda sin reservas, que obedezca en todo momento sin importar lo que le digan—, nada podría ser más natural para la Musa que tener que darle alguna prueba de que es digna de su confianza.

En otras palabras, a través de las primeras instrucciones que Empédocles da al comienzo, ya está señalando con gran sutileza que cualquier cosa que Pausanias vea, oiga, pruebe o sienta será una prueba de la veracidad de su enseñanza.

Todas sus percepciones sensoriales serán una garantía de la Musa.

Esto puede sonar bastante raro. Pero todo lo que Empédocles va a decir, más allá de lo familiar que pueda parecer a primera vista, nos resultará extraño.

Su significado se irá aclarando con el tiempo.

Hay algo muy importante que debemos destacar de las instrucciones que Empédocles le da a Pausanias. Se trata de que las cosas que le dice que haga son cosas que nosotros nunca hacemos.

De hecho, están más allá de nuestra experiencia.

La gente puede vivir lo que cualquier observador externo consideraría una vida muy plena sin alcanzar, ni una sola vez, el estado al que está apuntando Empédocles. Esto es así porque nos pasamos la vida dormidos, inmersos en un sueño.

La primera instrucción que le da a Pausanias no es que perciba, sino que perciba que está percibiendo, que se fije en el proceso mismo de la percepción. En otras palabras, le está diciendo que no se limite a mirar, tocar u oír, sino que mire y toque plenamente consciente de estar mirando y tocando, que oiga con la consciencia de estar oyendo.

Cualquiera que comience a hacer esto en serio empezará a darse cuenta de que todo lo que consideramos parte de la existencia humana ordinaria no es más que un sueño.

Ahora te parece fácil percibir por un momento los objetos que tienes frente a la vista mientras también percibes que los estás percibiendo; ser consciente durante un breve instante de todos los sonidos o del silencio de fondo. Es probable que te parezca tan fácil que te marches satisfecho pensando que esto no tiene ningún misterio para ti.

Y entonces te adentrarás en el sueño otra vez.

No hay nada más tramposo que este estado de consciencia, porque nunca se extiende más allá del momento presente. La razón de que Empédocles instruya a su discípulo sobre tal estado, de que se lo presente como una práctica muy concreta, es porque no es automático, sino que sólo dura mientras te mantienes consciente.

En el momento en que algo que percibes te fascina, te dejas arrastrar a un mundo exterior de formas y colores en espiral. En el momento en que vas tras los pasos de algún pensamiento fascinante que revolotea en tu mente, tus ojos ya no ven, tu vista se pierde en el vacío y tus oídos se vuelven sordos a los suaves sonidos que te rodean. Y así es como nos pasamos la vida, arrastrados de un estado a otro: siempre ensimismados, salvo en momentos fugaces.

Para Empédocles, del mismo modo que para Parménides, una de las cosas más extraordinarias de la existencia humana es que las personas se supone que son criaturas sensoriales, pero en realidad nunca usan sus sentidos.

A la inversa, son los sentidos los que usan a la gente, los que la maltratan, con golpes por aquí y por allá. Y lo peor de esta situación es que, como los ciegos que creen que no son ciegos, nos convencemos de que podemos ver el todo.

Pero apenas hemos llegado a la superficie de lo que Empédocles, con estas pocas palabras, le está diciendo a Pausanias que haga.

Si le estuviera enseñando no sólo a mirar, sino a ser consciente de este mirar al mismo tiempo, eso ya sería importante. Pero no se trata únicamente de eso. Le está explicando que, a la vez que se hace consciente de lo que ve, también tiene que ser consciente de todo lo que oye, toca, saborea, siente.

Nada queda fuera. No hay la menor preferencia por un sentido u otro. Y esta inelegibilidad, esta consciencia que lo abarca todo sólo puede ocurrir en un momento concreto: ahora mismo. Si te pierdes algo ahora, te lo estás perdiendo todo. Te has vuelto a quedar dormido.

Incluso cuando piensas en lo que estás haciendo ya has perdido esa consciencia, porque en el momento en que te pones a pensar, ya has abandonado el momento presente.

Esta exigencia absoluta, esta atención inflexible, es tan irracional que podría parecer que lo único sensato es bajar el tono de las palabras de Empédocles: querer que pida menos de lo que realmente está pidiendo.

Sin embargo, Empédocles no es, por decirlo suavemente, el más sensato de los maestros. Y mientras que la práctica que acaba de describir es mucho más ardua de lo que nuestras mentes dispersas son capaces de gestionar, ya ha nombrado otra facultad que en todo momento está preparada: la incansable alerta, siempre presente por naturaleza, llamada *mêtis*.

Hay pocas cosas que exijan más esfuerzo que el proceso de acostumbrarse a esta consciencia. Pero nada cuesta menos esfuerzo que esta consciencia en sí. Y lo que al principio parecía imposible con el tiempo se hace más fácil, porque, aunque cada momento de consciencia sea sólo la consciencia de un momento, *mêtis* es como un organismo que en realidad se nutre a sí mismo. O, como explica Empédocles en uno de sus versos citados por los filósofos posteriores,

que sintieron que debía significar algo pero estaban demasiado ocupados para entenderlo,

para los humanos, *mêtis* crece en relación con lo que está presente.

Esta frase, «en relación con lo que está presente», era común en la época. Se usaba muy a menudo para describir cómo pensaría y actuaría alguien familiarizado con todos los detalles del *kairós*, con el arte de responder de manera efectiva a las necesidades del momento presente. Algo que, por descontado, es esencial para lo que *mêtis* es.

Pero aquí es donde nos vemos empujados atrás, hasta el corazón de la tradición a la que pertenecían Empédocles y Parménides.

Para ambos, la acumulación de *mêtis* suficiente para convertirse en un ser humano efectivo no era más que el más básico de los comienzos. La *mêtis* que termina cuando el barco llega a puerto o se gana la carrera de cuadrigas apenas merece este nombre. Para ellos, su valor no reside en ayudarlos a vivir la vida humana al máximo. Lo que hacía que fuera fundamental era su capacidad para transportarlos más allá de la existencia humana.

Nada podría ser más paradójico que esta tradición a la que ambos pertenecían. Según ésta, para liberarnos del engaño, todo lo que necesitamos es aceptar el engaño sin reservas. Para encontrar lo que yace tras el movimiento, todo lo que tenemos que hacer es abrazarlo en su totalidad.

Y, del mismo modo, para ir más allá del mundo de los sentidos, todo lo que tenemos que hacer es usar nuestros sentidos plenamente. Abrir nuestras «palmas», instrumentos de *mêtis*, y percibir todo en este instante con absoluta cons-

ciencia es el inicio del camino hacia un mundo de quietud bastante desconocido para nuestras mentes inquietas: es llegar a ser conscientes del factor común que une todos los sentidos, sin movimientos, ni cualidades, ni lugar ni tiempo, que es la consciencia que somos.

Todo tiene un nombre apropiado. Y existe una expresión que encaja a la perfección con este extraordinario estado de consciencia que Empédocles tiene en mente.

Estoy hablando del sentido común.

Tan cotidiano, tan engañosamente familiar, esta pequeña fórmula inocente tiene el pedigrí más antiguo y respetable. *Sensus communis* en latín, *koinê aisthêsis* en griego, se remonta más de dos mil años en nuestro pasado.

Si quisiéramos explicar toda su historia como se merece, nos podría llevar todo este tiempo. Porque la historia de esta sencilla expresión contiene en miniatura la historia del mundo occidental.

Todo nuestro conocimiento está ahí, toda nuestra sabiduría. Y también nuestra estupidez.

Para Empédocles, el descubrimiento del sentido común –de esa consciencia que es capaz de oír y ver y tocar y sentir y saborear al mismo tiempo– estaba ligado a la experiencia directa. Y esta experiencia era el punto de partida para despertar del caótico sueño de la existencia humana y alcanzar otro estado de consciencia.

Pero esta consciencia era y sigue siendo insólita, desafía abiertamente todo lo que somos, es incomprensible para la gente en general, pues se encuentra tan lejos del alcance de nuestras inquietas mentes que la única manera de acceder a ella es de la mano de la guía de un maestro que ha dejado atrás la condición humana.

La mente humana es un instrumento maravilloso, diseñado para ayudarnos a operar en un mundo de engaño absoluto. Pero esto también supone que su poder para el engaño carece de límites y que nunca dejará de lado lo que está más allá de su dominio.

En cambio, distorsiona de manera automática cualquier realidad que toca, la convierte en algo distinto. Y esto es precisamente lo que le sucedió al sentido común.

Unos cien años después de Empédocles, la pregunta de qué es lo que coordina nuestros sentidos se había convertido en un intrigante problema teórico para Aristóteles: un asunto que creyó que podía resolver haciendo uso de su mente racional. Pero lo que no consiguió entender es que la facultad del razonamiento en la que depositó su confianza, por la que tanto hizo para desarrollarla y cultivarla, es un poder de engaño infinito.

Y su mayor engaño fue convencerse a sí mismo de que poseía lo que todavía no era suyo.

Para Empédocles, la instrucción para ser capaz de percibirse a uno mismo percibiendo se transmitía esotéricamente, de maestro a discípulo. Pero para Aristóteles esta instrucción era innecesaria por un simple motivo: porque suponía confiadamente que los humanos ya tenemos esta consciencia.

Citemos las palabras que a él mismo le gustaba usar: «Aquel que ve percibe que está viendo, aquel que oye es consciente de que está oyendo y aquel que camina es cons-

ciente de que camina. Y de manera similar sucede con cualquier cosa que hacemos, hay algo que nos percibe funcionando. Así que, cuando percibimos, percibimos que estamos percibiendo; y cuando pensamos, somos conscientes de que estamos pensando».

Pocas cosas podrían sonar más razonables y ser, objetivamente, menos ciertas. Porque, al margen de los fugaces momentos en que aparece y desaparece como un relámpago, podemos ser conscientes de lo que estamos pensando o percibiendo, pero nunca del acto de pensar o percibir.

Sólo pensamos que lo somos. Pero todo lo que hacemos es dejar que nuestras mentes creen la elaborada ficción que somos; además, esta ilusión reconfortante nos ayuda a permanecer inmersos en nuestro sueño un rato más.

De pronto, la consciencia del sentido común dejó de ser especial. Ya no era algo que mereciera nuestro esfuerzo, porque se suponía que todo el mundo lo tenía, aunque en realidad nadie lo tuviera. Y después de Aristóteles, el resto del proceso fue tan inevitable como una pelota que cae rebotando escalón tras escalón.

La expresión «sentido común» no tardó en perder cualquier significado filosófico. Al contrario, se convirtió en la más común de las trivialidades, como un pedazo de papel que hace piruetas movido por el viento.

Lo que en el pasado había sido una extraordinaria técnica de meditación era ahora de lo más habitual, hasta el punto de que cualquier persona razonable lo tenía sin ser capaz, por supuesto, de decir qué era.

De nuevo se ha cerrado otra vía hacia lo divino para convertirse en un callejón sin salida. El dispositivo que antes se había consagrado a despertar a la gente se transformó en un instrumento para sumirla en un sueño aún más profundo.

Y así a lo mejor eres capaz de vislumbrar lo que no puede expresarse con palabras: que cuanto hay en el mundo de los humanos ha sido robado a los dioses.

Del mismo modo que la lógica divina de Parménides se corrompió al convertirla en racionalidad, el sentido común de Empédocles se corrompió al pasar de ser una de las experiencias más insólitas de la consciencia divina a algo tan familiar que ni siquiera nos preocupamos por saber qué es.

Esta situación no sería tan grave si el poder original y la realidad mágica de lo que fue robado estuvieran intactos. Pero no es así. Todo se ha trastocado y se ha invertido, su significado se ha ahuecado y vaciado.

Sólo nos quedan sustitutos, y sustitutos de los sustitutos, que se han convertido en la única sustancia de la que somos capaces de vivir.

Somos como reinas y reyes que tienen que mendigar por la comida para al final encontrarse comiendo nada más que papel. Nadie puede sobrevivir así demasiado tiempo, aunque intentemos con todas nuestras fuerzas sofocar el dolor de saber en nuestro fuero íntimo que nos falta algo, aunque intentemos gestionar racionalmente la humillación de tener que vivir sin ello.

Pero la historia no acaba aquí. La posibilidad de redescubrir lo que ha sido olvidado, lo que ha desaparecido, siempre sigue abierta.

Aunque resulte extraño, nunca es demasiado tarde para volver sobre nuestros pasos, a través de las ruinas de nuestro pasado, hasta llegar al presente atemporal.

No hay ninguna duda sobre cómo debemos poner en práctica esta consciencia apuntada por Empédocles. La única manera de hacerlo es haciéndolo.

Todas las preguntas y respuestas no son más que un obstáculo, un modo de evitar hacerlo ahora mismo.

Pero hay una cuestión importante que, tarde o temprano, debe plantearse. Se trata de su relación con la enseñanza de Empédocles como un todo. Si su único propósito hubiera sido que Pausanias fuera consciente de todo lo que experimentaba a través de los sentidos, se habría limitado a darle las instrucciones iniciales para terminar el poema precisamente ahí, donde lo había comenzado.

Pero no hace tal cosa. Y ahora debemos descubrir por qué.

En cuanto a cómo debemos hacerlo, nada podría ser más sencillo. Simplemente tenemos que observar con paciencia y esperar con atención, dejar de lado, por el momento, nuestras dudas y preguntas íntimas y hacer humildemente, paso a paso, las pequeñas cosas que se nos piden. Porque esta enseñanza va cobrando forma a su ritmo, como ya hemos

visto con suficiente claridad, de acuerdo con sus extrañas reglas.

Se manifiesta a su debido tiempo: se abrirá camino hasta nuestro interior y al final se mostrará, pero no cuando nosotros creamos que estamos preparados, sino cuando ella sepa que lo estamos.

El primer paso de este misterioso proceso es atender a un fragmento particular y entenderlo. De hecho, contiene un mapa básico de la enseñanza de Empédocles. Es un sencillo diagrama que comenta cómo funciona. Pero la inteligencia de la mayoría de la gente en Occidente se ha apagado después de tantos siglos de pensamiento abstracto, de modo que cuando hoy lo estudian no ven nada, no reconocen nada, no sienten nada.

El fragmento consiste en unos versos de su poesía que se dieron a conocer por primera vez en 1851. Hasta entonces habían permanecido ocultos en una copia manuscrita de un texto cristiano antiguo conservado en la montaña sagrada del monte Athos, donde lo descubrió un griego que estaba de visita y se lo llevó a Francia.

Y, sin embargo, para el bien que estas líneas han hecho a los académicos a la hora de apreciar la verdadera naturaleza de la enseñanza de Empédocles, más habría valido que ese griego hubiera dejado el manuscrito en el monasterio donde lo encontró.

Este extraordinario pasaje ofrece instrucciones detalladas sobre el modo en que Pausanias debe recibir las palabras de Empédocles: sobre lo que debe hacer para que la enseñanza que contienen se haga efectiva. Y aquí está lo que Empédocles dice sobre sus propias palabras:

Si las presionas por debajo de tu compacto diafragma y las vigilas con buena voluntad poniendo en la tarea una aten-

ción pura, todas ellas, sin la más mínima excepción, estarán a tu lado mientras vivas. Y, a partir de ellas, llegarás a poseer muchas otras cosas. Porque crecen, cada una de acuerdo con su propia disposición interna, según lo que les dicta su naturaleza. Pero si buscas en su lugar otro tipo de cosas, de entre los miles de cosas inútiles que existen entre los humanos para mitigar sus preocupaciones, entonces puedes estar seguro de que amablemente te abandonarán en el círculo del tiempo, ansiando volver a su querida clase. Porque debes saber que todo tiene inteligencia y participa de la consciencia.

Si captas el sentido de estas palabras, ya no podrás volver a escuchar o a leer nada del mismo modo que hasta ahora. La cuestión es así de simple, así de real. Entenderlas supone entrar en un mundo en el que las palabras ya no son meras palabras; en el que las enseñanzas florecen o, como resultado directo de tu actitud, se desvanecen y desaparecen; en el que no puedes aprender nada a menos que lo que pretendas aprender decida ofrecerte su enseñanza.

Nos confrontan, en último término, con la magia que impregna todos los versos de la poesía de Empédocles, cada aliento de su obra: la magia de las propias palabras, que tienen una vida inteligente por sí mismas y, si se las trata de la manera adecuada, la capacidad natural de crecer.

Pero antes de que sigamos avanzando hasta donde nos conducen sus afirmaciones sobre el poder de la palabra, debemos hacer una observación fundamental.

Y es que cuando Empédocles describe sus propias palabras y dice que quien las reciba debe tratarlas con cuidado y que en circunstancias favorables pueden crecer, se está refiriendo a algo que no tardaría en convertirse en un tema bastante común entre los griegos: el tema de las palabras

como semillas y la educación como un tipo de agricultura que implica tanto al maestro como al discípulo.

Ya hemos comenzado a descubrir, tras esta equivalencia formal de la palabra con la semilla, una realidad muy alejada de cualquier cosa que pudiera considerarse común o vulgar.

Y en cuanto al proceso particular sobre el cual Empédocles nos está llamando la atención por medio de sus palabras, nada podría ser más extraordinario.

Según Empédocles, sólo hay una alternativa a la magia. Esa alternativa es la magia.

Cualquier distinción entre un reino extraordinariamente mágico y nuestro mundo ordinario, mundano y convencional es pura ilusión. Porque, aparte de esa magia, tan insólita, que puede liberarnos y devolvernos a la pureza de la conciencia que nos pertenece por derecho propio, existe otro tipo de magia.

Se trata de la magia que lanza sus hechizos a cualquier rincón de la existencia y que, con sus encantamientos, convierte lo más extraordinario en algo banal.

El primer fragmento que Empédocles nos ofrece como guía para entender sus palabras —«Si las presionas por debajo de tu compacto diafragma»— no podría ser más específico o práctico. Pero no encontrarás una traducción como ésta en ningún sitio.

Encontrarás versiones que no distan de lo ordinario. De hecho, la traducción más popular hoy en día es: «Si las apoyas en tus densos órganos de pensamiento». Y esto, por des-

contado, es lo que nos resulta más familiar a la mayoría de nosotros: densos pensamientos con la fútil perspectiva de dedicar unos cuantos años más a volverlos todavía más densos.

Pero esto no tiene nada que ver con lo que dice Empédocles.

Está apuntando exactamente a lo contrario, que es el proceso extraordinario de dejar atrás todos esos pensamientos sobre miles de cosas. Y aunque el griego antiguo es de una hermosa flexibilidad, no se lo puede deformar tanto. Las formas modernas para traducir estas palabras en concreto son lingüísticamente incompatibles. Estamos ante la chapucera transformación de algo especial en algo banal.

A Pausanias se le dice que presione por debajo de su *prapides* las palabras que va a oír. La palabra *prapides* se usaba para describir el área del cuerpo humano correspondiente a lo que, en nuestra lengua, serían el diafragma y los pulmones. También se usaba para referirse a cierta cualidad de inteligencia o vigilancia que supuestamente se encontraba ahí, en el aparato respiratorio. Así que cuando Empédocles insiste en la necesidad de presionar sus palabras «por debajo de» la *prapides*, está pensando en un punto físico muy concreto.

Pausanias debe presionar por debajo del compacto músculo del diafragma, bien adentro del abdomen, las palabras que oye.

Si sigue estas instrucciones, se verá a sí mismo ante una dualidad muy interesante. Externamente, debe mirar y escuchar y usar todos sus sentidos prestando una atención pura. Internamente, debe inspirar las palabras de su maestro y enterrarlas en lo más profundo de sus entrañas como si fueran semillas.

Pero las semillas, una vez enterradas, se vuelven invisibles. Ni siquiera puedes saber que están ahí.

En otras palabras, no hay nada excepto el mundo de los sentidos en el exterior y las semillas invisibles en el interior.

Nada hay, sin embargo, más milagroso que el poder de crecimiento de una semilla. Debemos entender que la enseñanza de Empédocles no es una cuestión de cantidad, que no consiste en embutir más y más palabras en nuestro interior. Al contrario, no tiene sentido que te esmeres en conseguir más de las que ya tienes ni en pensar en las que se supone que te faltan; de este modo sólo acabarías sumido en la inseguridad, como casi todo el mundo en relación con las diez mil cosas inútiles.

Estas palabras son extremadamente poderosas. Y tú tienes más de las que podrías necesitar. De una semilla diminuta puede crecer algo enorme. De una sola frase, si se la trata bien, puede surgir una planta, incluso un árbol. Pero uno de los grandes misterios aquí —dentro de este misterio supremo al que Empédocles permite cobrar forma poco a poco— es la increíble dificultad que experimentamos al hacer algo tan simple como tomar posesión de lo que nos ha sido dado.

Estamos tan acostumbrados a que las cosas aparezcan y desaparezcan que nunca nos damos por satisfechos: siempre estamos al acecho en busca de más.

Lo único que ahora necesitamos comprender, o intentar aprender, es que ya no hay nada que comprender o aprender. Todo lo que necesitamos ya nos ha sido dado y descansa discretamente en nuestro interior. Este don concreto es el don de una vida. Y no habrá ni separación ni pérdida, a menos que seas tan descuidado como para dejarlo ir.

Nunca te abandonará si así lo quieres. Se quedará. Pero si Empédocles deja algo claro es que tenemos que cuidarlo, atenderlo. De hecho, debemos estar atentos, a la espera, en todo momento, no de vez en cuando o un solo instante.

Incluso en los pequeños detalles de su lenguaje, si prestas la suficiente atención, podrás descubrir el tipo de cuidado que requiere.

Cuando le dice a Pausanias que «vigile» sus enseñanzas una vez que las haya presionado por debajo de su diafragma, elige un término que sólo utilizaron los primeros poetas, como Homero o Hesíodo, para describir un proceso muy específico: la actividad de velar por la plantación de las semillas y el desarrollo de los cultivos. Y, de nuevo, la palabra que usa para indicarle que ponga «en la tarea una atención pura», *meletê*, es un término asociado tradicionalmente a la constante atención que requería el trabajo de los labradores.

En resumen, la actividad de presionar por debajo del diafragma las palabras de Empédocles se corresponde con la acción de un labrador que entierra las semillas. Si hacemos lo que nos dice, estaremos cultivando su enseñanza en nuestro interior.

Cuando sale el sol, más allá de si hace buen tiempo o no, más allá de lo que tengamos que hacer en el mundo siempre cambiante de los sentidos, estamos dedicándonos a esa tarea invisible en nuestro interior.

Cuando salen las estrellas, nuestra tarea prosigue. Todas nuestras preocupaciones se centran en saber si este trabajo silencioso marcha bien, si se está haciendo como es debido sin olvidar el menor detalle.

Y no tenemos ninguna consciencia de lo que estamos haciendo porque esta tarea se desarrolla por debajo del nivel de nuestra consciencia, allí donde trabajamos en silencio sin usar las manos ni las piernas, ni siquiera nuestros pensamientos, para ayudarnos.

Las semillas necesitan agua, pero un tipo de agua distinta. Necesitan sol, pero un tipo distinto de sol. Sin embargo, este

trabajo no se lleva a cabo en un reino supracelstial o ideal, sino en un lugar que para nosotros no es visible porque hemos perdido la humildad necesaria para inclinarnos lo suficiente y dar con él, un lugar que resulta ser el origen de nuestra existencia, la fuente de todas nuestras experiencias y sentimientos como seres humanos, las raíces del mundo sensorial que percibimos.

Son incontables las cosas que se podrían decir sobre las palabras de Empédocles acerca de sus propias palabras. Aun así, algo debe ser dicho.

En cuanto al resto, lo descubrirás por ti mismo a su debido tiempo.

Una de las cosas que debemos explicar tiene que ver con otro gran poeta —aparte de Homero— que influyó más que nadie en el estilo y el uso del lenguaje de Empédocles.

Se llamaba Hesíodo. Los comentaristas de hoy están muy familiarizados con la tendencia de Empédocles a citar las palabras de Hesíodo, a imitarlas y hacerse eco de ellas como una manera sutil de añadir capas de significado a lo que dijo.

Aun así, por más misterioso que resulte, se ha pasado por alto una de las dimensiones de esta influencia.

Hesíodo escribió un famoso poema sobre el cultivo. Y una de sus reflexiones más recurrentes es que el trabajo de la tierra es sagrado, una actividad profundamente religiosa. Es sagrado, en primer lugar, para Zeus, el padre de los dioses;

tiene que llevarse a cabo obedeciendo en todo momento las leyes de Zeus.

Esto no es de una importancia menor en lo que a Empédocles se refiere. No sólo por esas pocas líneas en las que explica cómo deben entenderse sus palabras, sino también por las instrucciones que le da a Pausanias, en las que resueñan expresiones y giros lingüísticos concretos del poema agrícola de Hesíodo. De hecho, estos ecos son tan intensos que uno diría que está preparando a su discípulo para una vida de labrador.

Pero el asunto no se limita a esto. Ahora podemos empezar a entender por qué, en este pasaje en particular sobre el modo de ocuparnos de las palabras de Empédocles, siguen apareciendo a menudo referencias a Zeus. Empédocles le asegura a Pausanias que si hace lo que se le indica poseerá, *ktêseai*, muchas otras cosas a su debido tiempo. Le promete que sus palabras tienen el poder de aumentar y hacer crecer, *auxei*. Uno de los títulos rituales de Zeus era Ktêsios. Otro, Auxêtês, «El que hace crecer».

También se lo conocía como Plousios, «El que da riqueza», como Geôrgos y como Karpodotês, «El labrador» y «El que da frutos». Igual de significativa es la manera en que Empédocles le explica a Pausanias que vigile, *epopteuein*, la plantación de sus palabras poniendo en la tarea una atención pura, *katharos*. Los otros dos títulos de Zeus eran Eoptês o Eopsios, «Vigilante», y Katharsios, «Purificador».

Este conjunto de sugerentes referencias no tiene nada de casual. Para Empédocles, Zeus era el único dios importante. Cuando identifica cada una de las cuatro «raíces» o elementos primordiales con una divinidad, Zeus es el que le permite representar *aiîhêr*, el elemento de nuestra propia inmortalidad y divinidad pura, la sustancia de nuestra alma.

Esto te ayudará a entender algo esencial sobre la naturaleza y la magia de las palabras de Empédocles.

Todas las palabras tienen por sí mismas un poder mágico. Pero la naturaleza de su magia varía, porque cargan con la cualidad de la consciencia de quien las usa. Los millones de palabras habladas o escritas que circulan sin rumbo e inconscientemente por nuestro entorno en todo momento son una enorme oleada que barre la consciencia colectiva de la humanidad, arrasando con todo a su paso, eliminando cualquier resto de realidad, destruyendo el germen de la verdadera comprensión antes de que pueda arraigar o crecer.

Pero hay algunas palabras que actúan de un modo muy distinto porque están hechas de una sustancia que es absolutamente pura. Por supuesto, a nosotros esto nos parece absurdo. Sólo estamos acostumbrados a entender a qué se refieren las palabras y no qué son. Y, del mismo modo que siempre estamos buscando un sentido fuera de nosotros, nuestras palabras están tan perdidas como nosotros, vagabundean para encontrar algo a lo que referirse, para dar con algún significado.

Y aunque en boca de alguna gente pueda parecer que estas palabras se refieren a esto o a lo otro, como cualquier palabra, en realidad no se refieren a nada.

De hecho, su significado es mucho más profundo que el del resto de las palabras pronunciadas por la gente. Pero incluso ese significado es una ilusión, porque en esencia estas palabras en particular son demasiado simples y poderosas para significar algo. No necesitan ninguna referencia externa. Significan lo que son, son lo que significan.

Empédocles describe la única manera posible de recibir estas palabras. Si no se las acoge y se las trata como es debido, se marcharán. Si intentas racionalizarlas o explicarlas,

las perderás. Si intentas argumentar con ellas, desaparecerán. De hecho, si intentas pensar en ellas y en su significado es porque no las has inspirado hasta lo más profundo de tu ser.

El único lugar en el que podemos trabajar con estas palabras, hechas de la sustancia pura de la divinidad y mensajeras de nuestro verdadero hogar, es la frontera donde la consciencia se encuentra con la inconsciencia, en lo más profundo de nuestro interior. No existe ningún otro lugar en el que puedan crecer salvo aquí abajo, en lo que a nosotros nos parece la oscuridad más absoluta.

Empédocles sugiere, con su habitual sutileza, que al ocuparnos de estas palabras estamos haciendo algo de una importancia extraordinaria.

Estamos convirtiéndonos en labradores de nuestra inmortalidad.

Seguir las instrucciones de Empédocles implica dejar de salir corriendo detrás de cualquier cosa y persistir en esta tarea invisible, silenciosa, modesta. Nada podría ser más importante, porque, como se va poniendo de manifiesto de manera cada vez más clara, al hacerlo se alimentan los orígenes no sólo de tu propia existencia sino de toda la existencia.

La naturaleza de la tarea es tan humilde que ni los ojos ni las manos pueden ayudarnos. Es tan invisible que hasta los académicos más eruditos nunca se han dado cuenta de las sutiles referencias de Empédocles a la labranza o a la siembra, que son como constelaciones que pasan inadvertidas a la luz del día pero resplandecen por doquier cuando se pone el sol.

Pero sí se han dado cuenta de otra cosa.

En el pasaje en el que Empédocles habla de cómo entender sus palabras, invoca deliberadamente el lenguaje de la iniciación. Una y otra vez señalan que el uso que hace de la palabra «vigilar», junto con su insistencia en calificar de «pura» la atención de Pausanias, no puede tratarse de una

coincidencia, porque ambos eran términos propios de los misterios antiguos.

Y es muy cierto. La purificación o *katharmos* era tradicionalmente el primer estadio de los misterios, seguido de *paradosis*, la transmisión misma de la enseñanza mística. Sólo entonces, después de la transmisión, llegaba el estadio de la *epopteia* o vigilancia. Y aunque podríamos elaborar en detalle los distintos estadios hasta llegar al último, el de «compartir la compañía de los dioses», el estadio crucial en torno al cual giraba todo lo demás era *epopteia*.

La purificación era la primera fase: el estadio para preparar el terreno. Sin manos ni intenciones puras nadie puede empezar a recibir lo que es puro. Esto supone una preparación, que no sólo pasa por limpiar las impurezas y descartar las consecuencias de la mala vida en el pasado, sino también por darse cuenta de que todavía falta mucho por llegar: esa persona apenas ha empezado a descubrir lo que es la vida en toda su plenitud.

Luego viene la transmisión de la enseñanza iniciática. Pero, del mismo modo que el estadio preliminar, el de la purificación, éste tampoco es un fin en sí mismo. Y ahora descubrimos el motivo por el cual la enseñanza que Empédocles transmite a Pausanias en forma de poema incluye, ocultas en su interior, las instrucciones detalladas para usarla, para saber qué hacer con ella. El propósito real de recibir una enseñanza iniciática era llegar al estadio de la vigilancia, en el que, como nos dicen sin ambages los autores antiguos, «ya no hay nada que aprender».

Y si no hay nada que aprender no es porque ya lo sepas todo; al contrario, por fin puedes relajarte y no saber nada, con la tranquila seguridad de que todo lo que debas aprender se te mostrará en el momento oportuno. Ya no hay nada que aprender, ya no hay nada tras lo que correr, porque la

mente se queda inmóvil y en silencio cuando se percata de que nunca podrá entender la más mínima fracción de lo que se le acaba de conceder.

En resumen, los académicos han reparado en algo de una importancia suprema al señalar que Empédocles, con la elección de sus palabras, está estableciendo una estrecha conexión entre su enseñanza dirigida a Pausanias y las enseñanzas de los misterios.

Pero en este punto también pasaron por alto un detalle fundamental. Mucho antes de la llegada del cristianismo y sus parábolas, los símbolos más importantes de los misterios antiguos tenían que ver con el crecimiento de las semillas y el grano.

Y resulta que este simbolismo de la naturaleza y el crecimiento hace su más dramática entrada en escena en el mismo escenario de iniciación al que Empédocles está conduciendo a Pausanias: el escenario de la «vigilancia» o *epopteia*.

No carecer de nada, tener todo lo que necesitas dentro de ti, puede ser una experiencia desconcertante. Pero, como todavía no eres capaz de ver lo que se te ha concedido, es muy fácil que vuelvas a caer en los viejos patrones que te empujaban a buscar una cosa tras otra. Y ahí reside el valor de la advertencia que Empédocles le hace a Pausanias. Le está diciendo que sólo tiene que preocuparse de no convertirse en un estúpido labrador que malgasta un tiempo precioso fantaseando sobre lo que no le incumbe, envidiando al resto de la gente por sus posesiones, ansiando las propiedades del prójimo.

Todo lo que tiene que hacer es centrarse en la tarea que le ha sido encomendada.

Por lo visto, lo rodea el mundo de los sentidos que la mayoría de la gente considera un hogar, aunque vague por él inconscientemente. Y tiene que hacer lo que, desde el

punto de vista común del ser humano, es imposible: llegar a ser consciente con todos sus sentidos a la vez, constante y conscientemente.

En su interior guarda el germen de una enseñanza a la que la mayoría de la gente no le encuentra ningún interés ni utilidad. Y tiene que hacer algo que, desde el punto de vista de un humano normal, es absurdo: ocuparse de cosas que no puede ver, oír ni tocar.

Es empujado en todas las direcciones, más allá y más acá de los límites de la experiencia humana. Y ante estas exigencias imposibles y absurdas podría parecer que se espera de él que haga un esfuerzo sobrehumano.

Pero lo que hace que todo el proceso resulte tan extraño es que, como el propio Empédocles sugiere con claridad, tal proceso cuida de sí mismo. Pensamos que somos nosotros los que estamos cuidando de él, pero de hecho es él el que cuida de nosotros.

Esto es lo que significa trabajar con la naturaleza. Supone participar en un proceso más allá de la comprensión humana, aunque requiera de la cooperación humana. Y a pesar del silencio y la inmovilidad, nada podría ser más dinámico.

Las impresiones sensoriales nos llegan de todo nuestro alrededor. Son las garantías de la Musa. Son las semillas invisibles que albergamos en nuestro interior. Son las palabras de Empédocles —su enseñanza oral, su *logos*—, enterradas en lo más profundo de nuestras entrañas. El terreno está preparado.

Si tienes un mínimo de sensibilidad hacia el potencial, el dinamismo, de tal situación, por fuerza te darás cuenta de que está a punto de suceder algo extraordinario. Sólo es cuestión de seguir haciendo lo que hay que hacer mientras se espera lo misteriosamente inevitable.

En cuanto a las propias palabras de Empédocles, a la forma exterior que adquiere su enseñanza, no revisten ninguna importancia en sí mismas. De hecho, nada es importante salvo lo que les suceda: su metamorfosis cuando todo quede atrás.

[illegible]

Doce

La semilla crece de lo invisible.
La consciencia es su tronco.
Sus huecos interiores son los sentidos.
Sus ramas son los grandes elementos.
Los objetos de sus percepciones sensoriales son sus brotes.

Mahabhārata

Ahora, todo lo que nos queda es ir directos al final.

El siguiente paso nos conduce a otro misterio. Hay un pasaje en la poesía de Empédocles que aborda el tema que nos concierne: cómo se relacionan exactamente sus palabras con la tarea de aguzar los sentidos que le ha encomendado a Pausanias.

Aunque el significado general del pasaje queda bastante claro, contiene una expresión que no podría ser más oscura.

Empédocles ha estado hablando del comienzo del cosmos, avanzando y retrocediendo en la historia de sus idas y venidas, uniones y separaciones, describiendo cómo se crea y luego se destruye el mundo tal y como lo conocemos.

De pronto, llama la atención a Pausanias.

Ahora ven: si estas palabras que he pronunciado hace un momento carecen de madera, observa entonces con atención a los testigos de lo que he estado diciendo.

Empédocles invoca solemnemente como testigo a todo lo que Pausanias ve en el mundo que lo rodea: el resplan-

deciente sol, los cielos luminosos, la lluvia plomiza, la tierra firme. Pero al mismo tiempo le recuerda a Pausanias que debe sentir el calor del sol, el frío de la lluvia.

El humor, como siempre ocurre con Empédocles, está presente en el corazón de la solemnidad, tan delicioso como en el resto de las ocasiones. El sol y los cielos y el agua y la tierra servían tradicionalmente como testigos de promesas y juramentos. Aquí dan testimonio de una enseñanza que se transmite en forma de poema. Se veneraba el sol por su capacidad para observar con claridad todo lo que sucede. Aquí, sin embargo, la situación se ha invertido y es Pausanias quien se supone que debe llevar a cabo la observación.

Estos ingeniosos giros e inversiones sólo se pueden esperar de un escritor tan sutil como Empédocles. Pero no nos ayudan a entender una palabra de lo más controvertida, *lipoxulos*, que aparece en el original griego.

Su sentido literal no ofrece ambigüedad: «Que carece de madera». Pero nadie tiene la menor idea de lo que significa aquí.

Los primeros editores modernos que se enfrentaron a la poesía de Empédocles hace doscientos años todavía estaban muy atentos a los enigmas que planteaba. Para ellos, *lipoxulos* era un desafío, una provocación. Incluso para un poeta tan extraño como Empédocles, con una imaginería tan viva, resultaba una palabra extraña. Pero todas las respuestas que intentaban dar —sus dudas acerca de la corrección del texto, la búsqueda de otras palabras para reemplazarla— fracasaban. Está evocando de manera demasiado obvia la imagen de un árbol al que le falta sustancia o que no crece, de un tronco sin ramas o de unas ramas sin tronco.

Pero ¿por qué? La gente se llevaba las manos a la cabeza, desesperada.

Y no ha cambiado mucho desde entonces, excepto porque los siglos de perplejidad se han convertido en muda aceptación. En algún momento, lo extraño se convierte en familiar. Por arte de magia, los problemas reales se olvidan mientras aprendemos a concentrarnos en problemas imaginarios.

Pero, como siempre, la clave del sentido de nuestras vidas reside en aquellos detalles que parecen insustanciales. Las pequeñas extrañezas que nos inspira nuestro entorno son las mejores pistas para descifrar la realidad. Son la única cosa que necesitamos para despertar, y no hay misterios con los que debiéramos familiarizarnos demasiado.

La extraña imagen que sugieren las palabras «carecen de madera» es, en su extrañeza, una señal de que hay algo que está esperando pacientemente a ser entendido. Así debemos comprenderlo, como cuando compara sus palabras con las semillas: la imagería que evoca con estas palabras es como una semilla.

No cobra sentido de inmediato. Pero con el tiempo, si las circunstancias son favorables, revelará lo que significa exactamente.

Las citas de la poesía de Empédocles nos llegan en toda clase de estados y formas.

Algunas son largas, otras cortas. Y algunas son tan breves que la gente que las custodia y las cita no siente la necesidad de copiar toda la frase:

Si la certeza sobre estos asuntos, para ti, careciera de madera, sobre cómo el agua y la tierra y *aithêr* y el sol se mezclaron para crear todas las formas y colores de los seres mortales que ahora existen, unidos firmemente por Afrodita...

Pero en este caso en particular apenas tiene importancia. El modo en que Empédocles repite de nuevo su preocupación por presentar garantías y pruebas de lo que está diciendo, en que repite el mismo giro de la frase, en que repite incluso la misma palabra extraña que significa «que carece de madera», todo ello sirve para mostrar que está a punto de hacer que Pausanias regrese a sus sentidos una vez más y recordarle que esté muy atento al mundo que se despliega a su alrededor.

En esta ocasión, sin embargo, no se centra tanto en el testigo, sino que destaca la necesidad de que Pausanias se provea de «certeza»: *pistis*. Y esto es muy importante. Porque nos remite a las instrucciones que Empédocles nos dio al principio sobre cómo y por qué debemos usar nuestros sentidos.

Como ya ha indicado, la razón por la cual debemos estar alerta es que cada uno de los sentidos proporciona una determinada forma de *pistis*. Y lo hace ofreciendo evidencias y pruebas, garantías tangibles de que las palabras de Empédocles se corresponden genuinamente con el modo en que las cosas son.

El tema real, subyacente, que aquí se presenta no es si se puede confiar en los sentidos. Se trata de si nos pueden ayudar a confiar en su Musa. Nuestros actos de percepción consciente no confirman su propia validez. Sólo aparecen como una confirmación de lo que ella dice. Todo lo que podemos ver, oír y sentir: éstas son las garantías que ella nos ofrece.

Son sus gestos de buena fe, sus promesas.

Pero nosotros también tenemos asignado un papel en esta misteriosa interacción. De hecho, siempre que miramos, escuchamos y experimentamos a consciencia cualquier cosa que sucede a nuestro alrededor, estamos haciendo una contribución esencial al proceso.

Estamos compensando lo que Empédocles denomina carencia de madera. Poco a poco, vamos aportando sustancia a esas palabras que germinan y se transforman en lo más profundo de nuestro ser.

Y pronto veremos cómo.

Es sólo un pequeño fragmento más: unas pocas palabras de Empédocles que podrías sostener en la palma de la mano sin darte cuenta de que están ahí.

Pero son palabras que convierten en silencio el resto de las palabras. El significado de este pequeño fragmento es tan denso, su sentido es tan profundo, que engulle todo el universo y sólo deja tras de sí un par de murmullos.

Comienza con bastante sensatez:

La gente perversa se acostumbra a desobedecer a sus superiores.

Estas palabras tienen todo el aspecto de una máxima de sabiduría: algo que no es raro encontrar en un poema que pretende ofrecer instrucciones y advertencias. Pero aquí, en boca de Empédocles, cobran una importancia especial.

En griego, la palabra para «desobedecer» significa literalmente «romper *pistis* con», «negar la *pistis*». Podía referirse a la falta de confianza en lo que alguien dice. Incluso podía

referirse a la negación de la existencia de algo o de alguien. Más adelante, se referiría a la ausencia de fe. Y se podría decir que aquí encontramos un poco de todos estos significados.

Pero Empédocles está pensando en algo más concreto. Se está refiriendo, por encima de todo, al acto básico de violar una relación entre inferiores y superiores que se funda en la *pistis*: un compromiso mutuo y atento, una cooperación basada en la buena voluntad.

Como regla, no tenemos ni la menor idea de lo que comporta una relación así, sus infinitas sutilezas y exigencias. Si apenas sabemos quiénes son nuestros verdaderos superiores, cómo vamos a saber el modo de relacionarnos con ellos. Son los poderes que sostienen nuestro destino en la palma de su mano.

Tendemos a pensar, de un modo propiamente humano, que tenemos el poder de actuar cuando en realidad no lo tenemos, así como preferimos ignorar que no sabemos nada. Y el único modo que nos queda para empezar a saber o hacer algo es con la ayuda de estos misteriosos seres que saben más de nosotros de lo que nosotros podemos entender. Éste es el núcleo de la religión.

No hay nada más simple, más natural, que perder la condición de ser humano para convertirse en un ser divino. Nada podría exigir menos esfuerzo siendo tan absolutamente necesario. Y para ninguna otra cosa recibimos tanta ayuda.

Pero en cuanto a la perversión a la que se refiere Empédocles: se trata de hacer todo lo posible pero evitando el compromiso, de hacer el esfuerzo supremo de negarlo y afanarse en olvidarlo. Ni siquiera así llegamos a quedarnos sin superiores que vigilen y esperen discretamente.

Y cuando nos sentimos más solos es cuando ellos están más cerca de nosotros, porque no se separan de nuestro lado.

Su existencia es tan sutil que puede parecer que relacionarse con ellos exige no poca fe. Y, sin embargo, el mundo divino nunca está limitado por lo que a nosotros se nos antojan límites. Siempre desborda nuestras concepciones, incluso las más refinadas y elevadas nociones de lo que es sutil: por eso Empédocles da el paso tan elemental de hacer que arraigue, con toda la firmeza de la que es capaz, en el mundo ordinario de los sentidos.

No hay nada más invisible que el vínculo entre lo humano y lo divino. Pero él, en un segundo, toma el frágil hilo de *pistis* y mágicamente lo transforma en su opuesto: en el objeto más visible y tangible que pueda existir, que no es sino el mundo que nos rodea.

De pronto, todo lo visible se ha vuelto bastante transparente y se ha convertido en una señal de lo invisible. Sea cual sea la dirección en la que miremos, veremos un símbolo, una muestra de lo invisible.

Como seres humanos solitarios, tenemos muy arraigado el hábito de estar siempre eligiendo entre una cosa y otra. Esta aparente libertad de elección es lo que nos proporciona nuestro limitado sentido de la existencia, nuestro ilusorio sentimiento de éxito; y también nos convierte en mendigos, porque al elegir una cosa acabamos excluyendo todas las demás.

Pero entre todo lo que percibimos no hay nada en absoluto, ni siquiera un suspiro, ni el objeto más diminuto, que esté excluido de la relación de *pistis* entre nosotros los humanos y nuestros superiores. Porque, aunque esta relación pertenezca a otro mundo, incluye todos los aspectos de éste.

Y tampoco hay nada que pase inadvertido en la propia relación. Nada se rechaza, siempre hay reciprocidad.

Se nos exige toda la atención, pero sólo para que descubramos la increíble atención que nos prestan nuestros su-

periores. El misterio que se esconde detrás de la atención constante que recibimos de ellos reside en que sólo puede empezar a dar frutos si también nosotros les prestamos toda nuestra atención: respondiendo con nuestra sensibilidad a sus más mínimas insinuaciones, obedeciendo a todas sus órdenes.

Pero el fragmento sigue:

La gente perversa se acostumbra a desobedecer a sus superiores. Tú, sin embargo, percibe cómo gobiernan las garantías de nuestra Musa...

Y aquí has llegado a un punto de no retorno. Puedes dejar de confiar y volver atrás al mundo humano al que estás acostumbrado y hacer todo lo que puedas en el poco tiempo que te queda. O puedes dejar que se transforme ante tus ojos en lo que siempre ha sido: eternidad.

Empédocles está empezando a describir la naturaleza de esta orden divina, o, por lo menos, de su primera parte. Está explicando de dónde procede, cómo obedecer, qué implica. Ya conocemos la identidad de lo que él llama «las garantías de nuestra Musa».

Son nuestras percepciones sensoriales.

Son todo lo que somos capaces de ver y oír, de saborear y sentir. Y estas percepciones nos invitan a que nos comportemos como sería lógico que lo hiciéramos, nos lo exigen.

Nos ordenan percibir.

Nos urgen a hacer algo que, por su propia naturaleza, se ven obligados a insistir que hagamos. Lo perverso es cuando, como seres humanos, no conseguimos hacerlo y nos sumimos en pensamientos y sueños.

Nos están diciendo que estemos atentos, que estemos presentes en el mundo de los sentidos.

Esta orden divina es tan simple en sí misma, se expresa en un lenguaje tan acorde con la guía y las instrucciones que Empédocles ofrece en otro lugar, que todo parece cobrar sentido. Y así es, salvo por uno de los elementos de la ecuación.

Ese elemento eres tú. Porque esas garantías, esas certezas de la Musa, no son el tipo de consuelo que estabas buscando.

No son ninguna garantía de que la vida, tal y como la has conocido, vaya a continuar. Al contrario, sólo confirman que esta enseñanza supondrá su final.

Todo lo que dice Empédocles encaja a la perfección. El problema es que es un mago, no un matemático. Y tras la aparente lógica y claridad de sus palabras verás, si prestas suficiente atención, el tono inequívoco de un hechicero.

Puede parecerse a la nada. Pero se trata precisamente de eso. Nada es más poderoso que la nada cuando se entrelaza en las palabras de un hechicero. Hará desaparecer el suelo bajo tus pies, hará desaparecer todo aquello en lo que creías.

En cuanto a la expresión «las garantías de nuestra Musa», sin duda suena bastante consoladora. Tiene algo de amable intimidad, de familiaridad certera e informal, que te hará sentir cómodo y te engañará por completo.

Hasta hace un momento, el mundo de los sentidos era el único terreno de tu existencia, el dominio exclusivo de tu experiencia. Es allí donde pensabas que habías nacido, es

allí donde imaginabas que morirías y pasarías el tiempo que te queda hasta entonces. Vivías para él, ansiabas su infinita seducción y temías su insondable pesadumbre.

Ahora, de pronto, consiste únicamente en «las garantías de nuestra Musa». Buenas noticias o malas noticias, lo que prefieras: es sólo una declaración de la Musa. Ahora podrás entender la verdadera naturaleza, apreciar el auténtico alcance del acuerdo establecido por Empédocles entre su discípulo y la Musa.

En este pacto entre lo humano y lo divino, mediado por alguien que es humano y a la vez divino, se supone que la Musa va a ofrecer una señal de sinceridad. Sin embargo, esta señal resulta no ser un objeto cualquiera.

Pero tampoco es algo extraordinario. Incluso un arcoíris en el cielo sería mucho más modesto.

En cambio, con el más solemne de los gestos, Empédocles anuncia: como garantía de nuestra Musa, toma el mundo.

La pura extravagancia de tal gesto, su desbordante humor y, sobre todo, su irrefrenable atrevimiento son tan sorprendentes que la mente humana apenas puede registrar lo que significa.

Ésta es la manera de proceder de un hombre que estaba tan loco que, como ya hemos visto, no basta con que estés un poco loco para albergar esperanzas de entenderle.

Es la obra de un hechicero que no sólo se ocupa de crear más ilusiones que añadir a aquella en la que ya estamos inmersos, sino cuya mejor magia consiste en mostrarnos que todo lo que consideramos real es un engaño en sí mismo.

Y no es la enseñanza de un humano, sino la de un ser divino que es capaz de transformar la existencia y hacer que todo aquello a lo que estamos acostumbrados, o a lo que no lo estamos, deje de ser lo que parece.

En cambio, todo lo que percibas y experimentes llevará la firma divina: la firma de la diosa que es la Musa de Empédocles.

Ya no hay una realidad que se pueda considerar anónima. El anonimato es una comodidad atroz que ya no te puedes permitir. Al contrario, cada cosa que percibas existirá por ti y sólo para ti. Todo lo que te llega a través de los sentidos es una señal íntima, un regalo para despertarte, y a la vez un recuerdo sagrado: un recordatorio del trabajo que tienes por delante.

Y con el final de la frase, llega el resto de la instrucción.

La gente perversa se acostumbra a desobedecer a sus superiores. Tú, sin embargo, percibe cómo gobiernan las garantías de nuestra Musa después de abrir lo que estoy diciendo en tus entrañas.

La idea de «abrir lo que estoy diciendo» es del todo inusual. Aquí Empédocles está diciendo de manera bastante literal que su *logos* –su enseñanza tal y como se expresa en palabras– es algo que debe abrirse.

Y nadie tiene la menor idea de lo que esto significa.

Hoy en día la gente intenta encontrar consuelo pensando que significa que debemos analizar las palabras de su enseñanza con gran detenimiento y dividir las, y luego subdividir las, en diferentes clases de afirmaciones lógicas. Pero aquí no estamos hablando de Platón ni de Aristóteles.

Aunque puede ser difícil tenerlo presente, ahora estamos tratando con un mago.

Otros han preferido ponerse a salvo y buscar refugio alterando el texto griego, haciendo lo que está en su mano para que Empédocles diga algo un poco más familiar, un poco menos extraordinario. Pero esto tampoco funciona. Y no sólo porque no existen alternativas atractivas, sino por otra razón mucho más fundamental.

Conocemos este texto, con su mención aparentemente absurda de la necesidad de que se abran las palabras o *logos* de Empédocles, gracias a un único autor que lo citó en una de sus obras y que sólo se volvió a referir a él poco después en la misma obra. Y, en esta segunda ocasión, lo hace en el contexto de una discusión sobre qué significa «abrir» la enseñanza de alguien.

Ni siquiera tiene sentido pensar en cambiar algo. El escritor al que debemos agradecer la preservación de este fragmento de Empédocles señala, con toda la claridad que podríamos esperar, que esta idea tan extraña de abrir «lo que estoy diciendo» es auténtica y correcta.

Pero éste no es el final de la historia.

El escritor que cita estas palabras de Empédocles se llamaba Clemente de Alejandría. Representa el máximo acercamiento del cristianismo antiguo a las enseñanzas gnósticas. Dotado de una extraordinaria agudeza mental, por no mencionar el acceso directo que tuvo a las enseñanzas esotéricas de su época, no era ningún necio. Y aquí, en lo que a este pasaje en concreto se refiere, lo más curioso no es que confirma con sencilla elegancia la precisión de un texto del que dudaron y desconfiaron muchos de los académicos modernos más famosos.

Lo más curioso es que explica, sin que nadie se dé cuenta, cómo debe entenderse.

La segunda vez que alude a estas palabras de Empédocles lo hace en mitad de un pasaje en el que se detiene a obser-

var las diferentes maneras de hacer injertos en los árboles y su significado simbólico desde un punto de vista religioso. Uno de estos métodos consiste en deslizar el brote tierno entre la madera y la corteza del árbol, pero no es el único:

«Otra manera consiste en abrir la madera e injertar el brote cultivado. Esto es lo que sucede con la gente que se ha dedicado a la filosofía. Porque la verdad se reconoce cuando se abren las enseñanzas».

La referencia a las palabras de Empédocles es diáfana. Y por supuesto era natural que Clemente quisiera interpretar que las enseñanzas de los filósofos paganos, incompletas en sí mismas, sólo pueden dar fruto una vez que se les ha injertado la percepción directa de la verdad cristiana. Pero esto no cambia el hecho de que sea el único que ha entendido algo que nadie más ha sabido apreciar en dos mil años: que al dar la instrucción de abrir su enseñanza, Empédocles está usando una imagen sacada directamente del mundo de la agricultura.

Ya sabemos a qué se refiere su enseñanza cuando dice que está en las «entrañas». Ahí es donde se ha inspirado, presionando por debajo del diafragma.

Y ahí, como semillas, sus palabras crecerán si se cuidan bien.

Pero éste es sólo uno de los aspectos del proceso que Empédocles está evocando. Ahora ya podemos entender su repetida preocupación por la «carencia de madera». Para ser más precisos, entendemos por qué no deja de afirmar que, para superar esta carencia, hay que emplear la percepción sensorial.

Si al describir su enseñanza dijera que es un matorral seco, la consigna de abrirla simplemente sugeriría que se puede hacer un buen fuego. Pero no dice eso. Su enseñanza está viva: primero en forma de semillas, luego en la de aquello

en lo que se convierten esas semillas. Y para los antiguos griegos, abrir la madera viva significaba algo muy concreto.

Para ser más exactos, consistía en un proceso diseñado deliberadamente para aumentar la masa y el tamaño de la propia madera. El hecho de abrir la madera viva suponía prepararla para hacer el injerto de brotes que, una vez implantados, crecerían y le proporcionarían un crecimiento y una nueva vida adicionales.

Gracias a la enseñanza de Empédocles, dentro de nosotros crecerá un árbol, siempre que tengamos la humildad y la paciencia para cuidarlo. Su enseñanza es el árbol. Pero por más atención que le prestemos en los rincones más oscuros de nosotros mismos, por sí mismo no está completo.

Para crecer, necesita la ayuda de algo más. Ese algo tiene que ver con nuestros sentidos. He aquí el motivo de que, en estas pocas líneas que presentan la consigna divina que debe obedecerse, se mencionen no una sino dos actividades, una junto a la otra.

Una de ellas se refiere a abrir la enseñanza en el interior. La otra, a percibir el exterior.

El objetivo de Empédocles al insistir en la importancia de estar alerta a cuanto nos rodea no es que hagamos un ejercicio de atención por sí mismo. El propósito de percibir conscientemente es que todas las percepciones proporcionadas por cada uno de nuestros sentidos puedan implantarse, como ramas injertadas, en el árbol que crece en nuestro interior.

Y si colaboras en este proceso no tardarás en hacer un gran descubrimiento: que la fuente, no sólo de tu propia existencia, sino de la existencia de cualquier otra cosa, reside ahora en tu interior.

Los injertos son un asunto muy singular y delicado.

Los tallos trasplantados necesitan encontrar alimento, una nueva fuente de vida, en otro lugar. Y, para decirlo sin reparos, hasta que no estés preparado para ser trasplantado a un modo de ser completamente diferente para toda la vida no podrás descubrir el objeto de la enseñanza de Empédocles.

Ninguna de las enseñanzas que ofrece la tradición a la que él pertenecía se reduce a la filosofía: más palabras que añadir al resto de las palabras que la gente deja que se consuman en los libros antiguos o que intenta diseccionar y aplastar con la mente.

Es aquello en lo que se convierten las palabras cuando crecen: algo tan poderoso que te permitirá encontrar sentido a cualquier cosa que experimentes por primera vez.

Se nos cuenta una historia extraña y, así como se nos cuenta, se espera que la vivamos. Es el mito de la existencia humana. Según este mito, nacemos en un mundo de sentidos y podemos vagar por él erráticamente durante un breve

espacio de tiempo. Luego morimos y el mundo sigue adelante sin nosotros.

Toda nuestra existencia se basa en la suposición de que somos pequeños egos en medio de todo lo que percibimos, rodeados de un vasto cosmos que está separado de nosotros y es independiente: el mundo exterior, el mundo a gran escala.

Y cuando cumplimos con la orden divina, cuando hacemos lo que Empédocles dice que debe hacerse, la historia termina. No sólo la estructura de toda nuestra vida queda invalidada, invertida, traspuesta. Incluso aquello que se había puesto del revés se endereza una vez más.

De pronto somos conscientes de que, más que haber nacido en el mundo, en realidad este mundo ha nacido en nosotros. Miremos a donde miremos, lo que vemos no es el objeto del que depende nuestra existencia, sino lo que ahora depende de nosotros para sobrevivir. Nuestra consciencia divina hace que seamos la fuente, el creador y el guardián del universo, del mismo modo que el árbol sostiene sus ramas y sus brotes.

Plantar nuestras percepciones en nosotros mismos, convertirnos en el tronco del que todas ellas reciben la vida: esto no es una locura, aunque desde el punto de vista humano sin duda lo parecerá.

Al contrario, es la antigua práctica del sentido común.

Es la acción que tienen que llevar a cabo los humanos que están preparados para obedecer a sus superiores. Y como resultado de esta acción, infinitamente más real que cualquier otra decisión que te puedas imaginar o que hayas tomado, descubrirás que no existe nada aparte de ti. Ya no hay nada fuera de ti: nada exterior en absoluto. Tú eres todo el mundo, estás en todas partes.

Ahora todo está dentro de ti, enraizado en lo más profundo de tu ser. Y con el universo entero en tu interior,

donde en realidad siempre ha estado, puedes sentir por primera vez todo el poder que albergas en la palma de tu mano. El mundo entero —todo lo que experimentas o percibes— está compuesto por los brotes que crecen en el árbol que tú eres.

Estamos llegando al final del libro.

Este libro es tuyo y de nadie más. Pues todo es tu libro. Incluso tú mismo eres tu propio libro mientras te escribes en las profundidades de tu ser para poder entender cada episodio de la vida que crees vivir. Y cada palabra que se haya escrito o dicho es dicha y escrita por ti, para ti.

Pero todavía queda algo por decir en este libro que es tuyo.

Cuando Empédocles presenta sus cuatro elementos primordiales, que se juntan y se mezclan para crear nuestro mundo familiar de ilusiones, lo hace de un modo muy concreto. Los denomina las cuatro «raíces» de toda existencia. Y su uso deliberado de imágenes pertenecientes al crecimiento del mundo natural, de las plantas y los árboles, debería quedar muy claro.

Quizá pienses que aquí no hay ninguna conexión real con lo que dice en cualquier otro lugar sobre el crecimiento y los árboles. Pues estas raíces se refieren al mundo a gran escala, mientras que todas sus imágenes de semillas, injer-

tos y carencia de madera tienen que ver con el mundo del ser humano individual, contigo y con tu capacidad personal para rechazar o cultivar las palabras de Empédocles.

Pero si así fuera, estarías dejando escapar algo importante. Pues todo el propósito de su lenguaje sobre el crecimiento y los injertos y la necesidad de madera adicional es que caigas en la cuenta de que tú eres el mundo a gran escala.

Tú, en apariencia un pequeño individuo, eres tan inmenso que no existe nada más allá de ti.

Ha habido muchas discusiones eruditas acerca de la forma tan distinta a la nuestra de entender la existencia que tenía la gente no sólo en la Antigüedad, sino también en la Edad Media y con posterioridad. Tendían a entenderla en términos de similitudes, paralelismos y analogías precisas entre el macrocosmos y el microcosmos: entre el gran mundo que es el universo y el pequeño mundo del hombre o la mujer individuales.

Todo este asunto de las analogías o los paralelismos suscita una gran confusión. Porque el ser humano no sólo es similar al cosmos. En realidad, ambos son idénticos, son una y la misma cosa.

Cuando todo lo que percibas esté injertado en ti, de modo que el mundo entero se convierta en tus brotes y ramas y tú en su tronco, entonces las raíces de este árbol cósmico arraigarán en la nada de tu interior: más allá de todo lo que existe, mucho más allá del alcance de los sentidos. Puede parecer inútil preguntar dónde podría echar raíces este árbol.

Pero en la época de Empédocles había una respuesta muy concreta a la pregunta de dónde reposan las raíces de toda la existencia. Reposan en el Tártaro.

El Tártaro está más allá de todo lo que existe. Y, aun así, esto no significa que se pueda describir diciendo que

no existe. La no-existencia, en general, supone la negación de la existencia. El Tártaro, sin embargo, es algo muy distinto. Mucho más vasto que el espacio, que es una parte de la existencia, tiene el poder de la pura nada, más allá de este mundo de sentidos que hace que todo sea posible pero en el que nada puede sobrevivir.

Y conectar este mundo que percibimos a través de los sentidos con esa realidad en la que todo se enraíza en la nada supone dejarlo todo atrás, de manera automática, sin tener que hacer nada. No es necesario que niegues la existencia creada por tus sentidos, que la ignores, que intentes rechazarla o escapar de ella. Al contrario, con sólo sumergirte en sus raíces serás conducido a la realidad que se esconde detrás.

Ya debes de estar familiarizado con ese lugar. Porque resulta ser el lugar donde empezó este libro.

Aquí se encuentran los límites más recónditos de la existencia, donde el cosmos llega a su fin, incluso más allá de la tierra de los hiperbóreos y el mundo mítico de Apolo.

Aquí es donde Parménides se encontró con la diosa. Aquí está la fuente de una comprensión más lógica que la razón, con más sentido común que cualquier concepción del sentido común, más ligada a la tierra que la propia tierra, y tan radical que desmonta cualquier concepto y no deja nada.

Ya no hay adónde ir ni tampoco necesidad de ir a ninguna parte una vez que estás aquí, porque ahora todo está en ti. Y todo es muy pequeño. Sea cual sea la edad que cualquier científico le asigne al cosmos, tú eres más antiguo. Por más distancia que abarque en el espacio exterior, tú te extiendes más allá.

Y tú eres más joven que el tiempo: el indescriptible tesoro que nunca se perdió y que nadie puede encontrar.

Porque en todo el universo de formas cambiantes estás completamente solo.

Pero, una vez que te hayas dado cuenta de esto, lanza una mirada por encima del hombro por un solo instante y vislumbra a aquellos que son como tú: tus verdaderos compañeros.

Notas

ABREVIATURAS

- AP* P. Kingsley, *Ancient philosophy, mystery and magic*, Clarendon Press, Oxford, ed. revisada, 1996 [trad. esp. de Alejandro Coroleu: *Filosofía antigua, misterios y magia*, Atalanta, Vilaur, 3.ª ed., 2021]
- CQ* *Classical Quarterly* (Oxford)
- D. L.* Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*
- DP* P. Kingsley, *In the dark places of wisdom*, Golden Sufi Center, Inverness (California), 1999; Gerald Duckworth & Co. Ltd., Londres, 2001 [trad. esp. de Carmen Francí: *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Vilaur, 6.ª ed., 2019]
- DV* M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*, Flammarion, París, 1974 [trad. esp. de Antonio Piñero: *Las artimañas de la inteligencia: la «metis» en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1988]
- frg(s).* fragmento(s). Los fragmentos de Empédocles, Gorgias, Heráclito y Parménides se citan según la numeración de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 6.ª ed., 1951-1952 [trad. esp. de Jesús García Hernández: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981]
- Il.* Homero, *Ilíada*

- LS* W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972
- MV* M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967 [trad. esp. de Juan José Herrera: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, Ciudad de México, 2004]
- NM* P. Kingsley, «Empedocles for the new millennium», en *Ancient Philosophy*, vol. 22, núm. 2 (otoño del 2002), Pittsburgh (Pensilvania), págs. 333-413
- Od.* Homero, *Odisea*
- PP* *La Parola del Passato* (Nápoles)
- T.* Hesíodo, *Teogonía*
- TD* Hesíodo, *Los trabajos y los días*

I. El viaje final

Uno

«Abriré un camino...»: Isaías 43, 19.

Se pueden encontrar todas las referencias de esta sección en *DP*. «Las yeguas...»: Parménides, frg. 1; véase también *NM*, § 8. J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, París, 1981, pág. 45, contiene algunos comentarios perspicaces sobre *thumós* al comienzo del poema de Parménides. Repetición e incubación: *DP*, págs. 116-129, 246; *NM*, § 8 con n. 111. En relación con el origen asiático de la importante figura del *iatromantis* llamado Abaris, véase P. Kingsley, *A story waiting to pierce you*, Point Reyes (California), 2010. Los sucesores de Parménides y sus hechizos mágicos: S. Musitelli, *Da Parmenide a Galeno*, Roma, 1985, págs. 231, 266; G. Pugliese Carratelli (ed.), *Magna Grecia*, Milán, 1988, pág. 234. El carro del Sol, las hijas del Sol, Apolo y las profundidades de la noche: S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta* III, Gotinga, 1985, págs. 185-189, y IV (1977), págs. 595 (F956); Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, pág. 21; A. H. Krappe, *Classical Philology*, vol. 37 (1942), págs. 353-370, y *Speculum*, vol. 18 (1943), págs. 303-322; F. M. Ahl, *American Journal of Philology*, vol. 103 (1982), págs. 373-411; A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, París, 1986, págs. 242-244; también, *DP*, págs. 87-92. «Durante la meditación profunda...»: A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruselas, 1922, pág. 224; *DP*, págs. 180-181 (véase *AP*, págs. 284-288 con n. 25).

Dos

«Una vez que / lo has tocado...»: H. Erbse (ed.), *Thesophorum Graecorum fragmenta*, Stuttgart, 1995, 8.102-104; *NM*, n. 83.

Komizein y *komizesthai* significan cuidar u ocuparse de las necesidades (nunca «prestar atención» en el sentido de aprender de) o llevar. Pero explicar que la diosa simplemente le dice a Parménides que lleve su mensaje de un lugar a otro de este mundo

sería ignorar la dramática situación en la que se encuentra: en otro mundo, confrontado con el retorno a este mundo. Sobre traer de vuelta un mensaje del inframundo, véase Platón, *República* 614d y 619b; P. Gignoux (ed.), *Ardâ Virâz Nâmag*, París, 1984, 1.20, 3.5-7 y 14, 4.1-3, 101.2-7 (donde el mensaje que trae de vuelta Arda Viraz [Arda-Viraf] sobre el camino verdadero en oposición a los «no-caminos» ya se describe como «la enseñanza de los antiguos»; sobre el propio *Ardâ Virâz*, véase P. Kingsley, *Studia Iranica*, vol. 23 [1994], pág. 193 n. 25); y también J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, págs. 121 (*adnuntiare*), 128 (*angeilanta*) y 148 (*apêngeilen*). La afirmación común (por ejemplo, C. J. de Vogel, *Philosophia* I, Assen, 1970, pág. 103) de que no se puede hablar propiamente de un chamanismo genuino en la Antigua Grecia porque allí la gente sólo hacía viajes a otro mundo en beneficio propio, no como mensajera por el bien de los demás, se basa en un gran desprecio de los hechos. Preservación de las leyes reveladas intactas: Platón, *Leyes* 738c-d; Plutarco, *Obras morales* 543a; DP, págs. 209-210. «Yo hablaré...»: Parménides, frg. 2. La corrección de *age tôn* por *ag'egôn* en 1 es fácil y necesaria; para el contraste *egô/su*, véase *Il.* 9.60, 262, etcétera. J. H. Leshner (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2 [1984], pág. 14 n., seguido por P. Curd, *The legacy of Parmenides*, Princeton, 1998, págs. 24, 29, 56) ha afirmado tajantemente que el tema de *opêdei* en 4 es *keleuthos* en vez de *Peithô*. Pero esto supone olvidar tanto que *opêdein* se refiere a lo que uno hace a lo largo del camino (véanse, por ejemplo, *Himno homérico a Hermes* 200-209; Esquilo, *Agamenón* 426), no lo que hace un camino, como que el papel habitual de la Persuasión en el arte y la literatura era servir como asistente o como acompañante de las otras diosas (MV, págs. 64-66; este último punto también se ignora en D. Sider, *Hermes*, vol. 113 [1985], pág. 363).

Filósofos que empiezan con acertijos: NM, §§ 7-8. Epiménides y los acertijos: H. Demoulin, *Épiménide de Crète*, Bruselas, 1901, pág. 103. Parménides como iniciado: DP; NM, § 8. Iniciación y acertijos: AP, págs. 360-363. «Una vía de la que no se tienen noticias de vuelta»: A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New Haven, 1970, págs. 21-24. En cuanto al significado de «no-ser» como muerte, véanse, por ejemplo: Eurípides, *Alceste* 519-528

(donde el lenguaje se define, significativamente, como *asêmos*, «acertijo»: véanse Esquilo, *Prometeo encadenado* 662, Heródoto 5.92b) y W. Burkert, *Phronesis*, vol. 14 (1969), pág. 29. De las bifurcaciones de caminos y decisiones en el inframundo, véanse, en especial: Platón, *Gorgias* 524a (*trihodos* y *krisis*); Dieterich, *op. cit.*, págs. 191-192; E. Rohde, *Psyche*, Londres, 1925, págs. 449-450 [trad. esp. de Wenceslao Roces: *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006]; G. Zuntz, *Persephone*, Oxford, 1971, pág. 368; D. L. Blank, *Classical Antiquity*, vol. 1 (1982), págs. 175-176; M. M. Sassi, *PP*, vol. 43 (1988), págs. 390-395; A. V. Lebedev, *Philologus*, vol. 138 (1994), pág. 25 n. 6. «Con la oscuridad y la noche»: Demetrio, *Sobre el estilo* 100-101; R. Seaford, *CQ*, vol. 31 (1981), págs. 254-255. «Pues lo que existe...»: Parménides, frg. 3. La insensatez heideggeriana, que a estas alturas ya forma parte de la academia convencional, de traducir este famoso fragmento por «pues el pensamiento y el ser son lo mismo», y acto seguido afirmar que esto en realidad significa que el pensar y el ser no son lo mismo, es un juego que ya parodió el propio Parménides («ser y no-ser son lo mismo pero no lo mismo», frg. 6.8-9); véase también S.-T. Teodorsson, *Classical Review*, vol. 50 (2000), pág. 482. Pensar y hacer realidad en el reino de los dioses: *MV*, págs. 51-61.

«Mira cómo las cosas...»: Parménides, frg. 4.1-2 («por más que quieras» ayuda a poner de manifiesto toda la fuerza de la segunda persona media *apotmêxei*; viniendo inmediatamente después de *leusse*, considerarla tercera persona activa no podría ser más antinatural o distorsionado; para este sentido, compárese con la pregunta retórica de Zhuangzi «¿Cómo puede conseguirse el Dao con el fin de tenerlo para uno mismo?»). El «modo de vida parmenídeo» y la muerte de Zenón: *DP*, págs. 223-226. «Lo que existe...»: Parménides, frg. 6. Los responsables del sorprendente anuncio reciente de que la «verdadera» lectura de los manuscritos de Simplicio en el frg. 6.1 es *to noein* en lugar de *te noein* han sido un poco fervorosos al exponer los hechos: lo que olvidan mencionar es que todos los DEW leen *to legein to noein to on* (sólo F lee *teon*), lo que uno espera que nadie intente siquiera defender. Karsten y Brandis, de manera simultánea e independiente en 1835, estaban plenamente justificados para corregir el texto por *to legein*

te noein t'eon. En cuanto al frg. 6.3, algunos académicos prefieren ahora reemplazar el suplemento de Diels *eirgô* o «aparto» (desde 1526, sobre la base del frg. 7.2, una forma de *eirgein* ya había sido adoptada por todos los editores) por una forma del verbo *archein*. Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, esto es extremadamente improbable (véanse los comentarios de D. O'Brien en P. Aubenque [ed.], *Études sur Parménide*, París, 1987, vol. I, pág. 225 n.); hacer decir a Parménides «Voy a empezar [...] y luego voy a empezar...» (pese al desesperado intento de N.-L. Cordero por justificarlo en *Les deux chemins de Parménide*, París, 2.^a ed., 1997, págs. 10-11) es del todo inverosímil; y el propósito de estos académicos de hacer que Parménides presente sólo dos vías diferentes y no tres, equiparando la segunda con la tercera, es totalmente erróneo. La segunda, indecible e impensable vía de la no-existencia absoluta (frg. 2.6-8) es un mundo aparte de la contradictoria tercera vía sobre la cual nosotros los humanos hablamos y pensamos constantemente, donde se niega la existencia a cosas existentes y se les otorga a cosas supuestamente no existentes (frgs. 6.4-9, 7.1). La diosa introduce sólo dos caminos en el frg. 2 no únicamente para facilitar la presentación, sino también porque para ella el tercer camino que continuará describiendo en el frg. 6 no es más que un extraño invento de los humanos, que no pueden evitar confundirlo y desordenarlo todo: es una fabricación nuestra, y completamente ilógica. De hecho, el principal significado del verbo en el frg. 6.5 es claramente «fabrican», «inventan por sí mismos», aunque, de igual modo, haya ciertamente un juego deliberado de sonido y sentido entre *plattontai/plassontai* y el sucesivo *plakton/plankton* (respecto a tal deliberada ambigüedad, véase *NM*, § 8). En cuanto a las extraordinarias y frecuentes dificultades para entender cómo pudo Parménides, en el frg. 6.3, apartarse de seguir «este camino», a pesar de que las dos líneas precedentes sintetizan los principios de la realidad adecuadamente: se derivan de no percatarse de que el frg. 6.1-2 está diseñado como una refutación de la segunda vía que conduce al no-ser. La diosa no está ahora rechazando esa refutación, sino simplemente confirmando su rechazo a lo que ella ya había estado refutando. En el frg. 6.9, *pantôn* es masculino y remite a *brotoi* con la misma claridad con la que lo hacen *autôn, hoi y hois* en 5-8.

«¡Valora esto!» (... *phrazesthai*...) y acertijos: U. Hölscher en A. P. D. Mourelatos (ed.), *The presocratics*, Princeton, 1993, pág. 230, mencionando, por ejemplo, a Heródoto 5.92b (*phrazesthe*, en un oráculo al que acaba de referirse como *asêmos* o acertijo). «Aquellos que desconocen [...], pero no a través de éste»: W. J. Verdenius, *Parmenides*, Groningen, 1942, pág. 56. Para una buena introducción a *mêtis*, véase DV. *Mêtis* y «señales»: DV, págs. 30 n. 67, 141-164, 214-215, 270-272. Y *amêchania*: DV, págs. 27, 39, 53, 140, 268, 276-278, 287; L. Kahn, *Hermès passe*, París, 1978, págs. 78-113, 126-129. Y «guiar» (*ithunein*): *Il.* 23.316-317; DV, págs. 159, 215, 228, 240 n. «“Cabezas gemelas”...»: Hesiquio s.v. *dikranous*. Sobre la configuración del término del griego antiguo «camino triple», véase L. J. D. Richardson, *Euphrosyne*, vol. 1 (1967), págs. 137-146; y sobre sus vínculos con la confusión, los fantasmas y los muertos, S. I. Johnston, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 88 (1991), págs. 217-224. Los que dicen que ya estamos muertos: *AP*, págs. 101-109.

Tres

«No pienses en nada...»: R. A. Nicholson (ed.), *Selected poems from the Dîvâni Shamsi Tabrîz*, Cambridge, 1898, págs. 168-169.

«Mantén la mente alejada de esta vía de indagación...»: Parménides, frg. 7.2-5. En relación con la flagrante autocontradicción del «muy experimentado hábito» de Parménides, *ethos polupeiron*, véase, por ejemplo, Platón, *Leyes* 951a-b (*apeiros* [...] *monon ethesin*). «La autonomía y superioridad de la razón humana...»: R. Tarnas, *The passion of the Western mind* (Nueva York, 1991), pág. 21 [trad. esp. de Marco Aurelio Galmarini: *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Vilaur, 5.ª ed., 2021].

Que ese *logos* no pudo haber significado «razón» en el tiempo de Parménides ha sido señalado, por ejemplo, por: H. Gompertz, *Wiener Studien*, vol. 43 (1923), pág. 125; M. Untersteiner, *Parmenide*, Florencia, 1958, pág. CXXXII con n. 63; W. J. Verdenius, *Phronesis*, vol. 11 (1966), pág. 81, y vol. 12 (1967), págs. 99-100; J. H. Leshner, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 12 (1994), pág. 24; véanse también E. L. Minar, *Classical Philology*,

vol. 34 (1939), págs. 328-330, y Curd, *op. cit.*, pág. 63. Sobre la evolución de la palabra *logos* en la obra de Platón a partir del sentido básico de «conversación», «discusión», véanse los notables comentarios de R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 2.^a ed., 1953, pág. 83. Habrá de notarse que, incluso en los últimos trabajos de Platón, este mismo sentido de «a través de la conversación» aún se encuentra muy presente y transparente en su uso de la expresión *logôî*. Véanse, por ejemplo: *Leyes* 638c2 con Verdenius, *Phronesis*, vol. 11 (1966), pág. 81 n. 3; 966b6 con G. R. Morrow, *Plato's Cretan city*, Princeton, 1960, págs. 505-506 con n. 12; además, nótese el cuidadoso orden en el que aparecen los adjetivos acumulativos en el *Sofista* 238c (*adianoêton te kai arrêton kai aphthenkton kai alogon*). Las traducciones e interpretaciones modernas de *logos* tal y como se empleaba antes de la época de Platón siguen siendo grotescamente soberracionalizadas. La expresión *ho logos hairei* en Heródoto se traduce habitualmente por «el razonamiento es convincente» o «se mantiene la razón», pero únicamente significa que a Heródoto le resulta convincente la historia en la que él se basa: véanse 2.33 (*ho men dê tou Ammônion Etearchou logos [...] ephaske [...] kai dê kai ho logos houtô haireei*), 3.45 (*legousi [...] legontes emoi dokeein ouk orthôs [...] oude logos haireei*), 6.121-124 (*ouk endekomai ton logon [...] houtô oude logos haireei*); también el *Critón* de Platón 48b-c (*houtos te ho logos hon dielêluthamen...*), *Leyes* 663d (*kata ge ton nun logon...*), además de los usos abreviados de esta expresión que permanecieron exclusivos para ella (Heródoto 1.132, 4.127, 7.41). Curd (*op. cit.*, pág. 63 n.) ha intentado recientemente, sin haberse molestado en leer el contexto, forzar el significado de «pensamiento» o «razonamiento» en *logou toude* en Esquilo, *Persas* 170-171 (pero véanse 161-162, *erô muthon*; 173-174, *phrasai [...] epos*; 180, *lexô de soi*; 211, *humin d'akouein*; 215, *logois*), y *Las coéforas* 521 (donde *hêd' echei logos* significa «así se dice»), y en *logôî* en *Euménides* 227 (para las pugnas verbales que se dan aquí, véanse: 198, *antakouson*; 201, *logou*; 215, *logôî*; 221, *phêm'*). Sobre el sentido principal del término en Heráclito, véanse: J. Burnet, *Early Greek philosophy*, Londres, 4.^a ed., 1930, pág. 133 n. 1; K. von Fritz, *Classical Philology*, vol. 40 (1945), pág. 235; H. W. J. Surig, *De betekenis van logos bij Herakleitos* (Nimega, 1951); M. L. West, *Early Greek philosophy and*

the Orient, Oxford, 1971, págs. 113-115, 124-129; J. Mansfeld, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 40 (1995), págs. 225 nn. 2 y 5, 227-228. La afirmación de Heráclito «No me escuches a mí, sino al logos» en el frg. 50 se ha visto con frecuencia como una prueba crucial de que, para él, el *logos* de ninguna manera puede referirse a las palabras que salen de su boca, pues «tal contraste entre un orador y su discurso es demasiado extraño» (M. Marcovich, *Gnomon*, vol. 47 [1975], pág. 327). Sin embargo, ello implica no comprender el hecho fundamental de que está haciendo precisamente eso: distinguir entre él mismo como hablante y las palabras que salen de él. Véanse especialmente: West, *op. cit.*, págs. 115, 124-127; Robinson, *op. cit.*, pág. 8 (Sócrates «incluso niega que sea Sócrates quien efectúe la refutación. Habla como si el logos fuese una persona sobre la cual no tiene ningún control...»); C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth gospel*, Cambridge, 1953, pág. 264 (la «habitual tendencia del pensamiento a atribuir a la palabra hablada una existencia y una actividad propias»); H. Munn en M. J. Harner (ed.), *Hallucinogens and shamanism*, Nueva York, 1973, págs. 88-89 (refiriéndose a Heráclito) con n. 2 («... es como si la existencia se expresara a través de él [...] “el hombre que en verdad habla no dice nada que sea suyo: desde su boca habla el lenguaje”...»); Søren Kierkegaard, «Oh, que la conversación aleje a los oyentes del orador» (*Purity of heart is to will one thing*, Nueva York, 1948, pág. 69); y J. McDonald, *The message of a master*, San Francisco, 1929, pág. 32 («No dejes que mi presencia, o tu impresión de mí, influya de ninguna manera en tus estudios. Aprende sólo de mis palabras, no de mí»). En relación con el temprano sentido específico de *logos* como «proporción», véase *LS*, págs. 438-440.

El «fiable» *logos* de la diosa: Parménides, frg. 8.50, con los comentarios de H. Boeder, *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 4 (1959), pág. 104 con n. 158. Con respecto a las connotaciones engañosas de *logos* en la literatura griega temprana, véanse: W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy I*, Cambridge, 1962, pág. 421 [trad. esp. de Alberto Medina González: *Historia de la filosofía griega I*, Gredos, Madrid, 1986]; M. L. West, *Hesiod: Theogony*, Oxford, 1966, pág. 231; *MV*, págs. 62-79; J. de Romilly, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Cambridge (Massa-

chusetts), 1975, págs. 5, 25. Acerca de la magia, el engaño, *mêtis* y las hijas del Sol, que «astutamente convencieron» a la Justicia «con dulces palabras seductoras» (Parménides, frg. 1.15-16), véanse, por ejemplo: *Od.* 1.56-57 (... *thelgei*); Gorgias, frg. 11, §§ 8-14 (... *ethelxe kai epeise* [...] *goêteiai*...), y *MV*, págs. 31 n. 6 (*parphasis*), 63 n. 83, 64 n. 88, 65, 67-68 con nn. 109-110, 142 n. 133. Para la connotación de artimaña del término *epiphraðeôs* empleado por Parménides, véanse, por ejemplo: *Teogonía* 494 (*poluphraðeessi dolôtheis*) y Hesiquio s.v. *epiphraðmôn* (*pseudologos*); y sobre los vínculos fundamentales entre la persuasión y la magia, véanse también: A. Cameron, *Harvard Theological Review*, vol. 32 (1939), pág. 9; C. Segal, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 66 (1962), pág. 146 n. 73, y *Arethusa*, vol. 7 (1974), pág. 139; De Romilly, *op. cit.*, pág. 4; *AP*, págs. 91 n. 11, 220, 248 con n. 53, 306. La idea de Mourelatos (*The route of Parmenides*, págs. 146-147) de que las hijas del Sol, en el frg. 1.15-16, están estableciendo una relación formal de confianza y fidelidad con la Justicia es curiosa, pero, al considerar la propia elección por parte de Parménides de palabras indicativas de astucia y engaño, resulta un poco ingenua.

Para *logos* y «hablar consigo mismo», véanse: Heródoto 1.34 (*heôutoi logon edôke*), 1.209 (*heôutôi*) y 6.86 (*emeôutôi*); Eurípides, *Medea* 872 (*emautêi*); Platón, *República* 534b (*hautôi te kai allôi*). Muchos han argumentado o simplemente han supuesto que, como Parménides menciona «pensar» (*noein*) y «hablar» (*legein*) juntos en repetidas ocasiones, debe de haberlos considerado equivalentes e intercambiables, pero esto es un academicismo en su forma más descuidada. Los griegos solían mencionar juntos el pensar y el hablar por la sencilla razón de que el pensar era considerado un proceso interno y el hablar su exacto equivalente expresado en voz alta (véanse, por ejemplo: Platón, *Sofista* 263e y *Teeteto* 189e, 206d; *Corpus Hermeticum* 9.1). En cuanto al «hablar» de Parménides, siempre se refiere claramente a hablar en voz alta: compárense su *logos* en el frg. 8.50 y su *legein* en el frg. 6.1, sobre todo, con *phasthai* y *phaton* en el frg. 8.8 (también en el los frgs. 2.6-8 y 8.17).

Kekritai d'oun: frg. 8.16. Para la fuerza de *d' oun*, véase *NM*, n. 65. Los especialistas a menudo han reparado en el contraste

entre *akrita* en el frg. 6.7 y *krinai* en el frg. 7.5, pero sin ver la estrecha relación que ambos términos guardan aquí con *kekritai*.

«Acomodación»: P. Kingsley, *Phronesis*, vol. 39 (1994), pág. 252; *AP*, págs. 17-18, 47-48. En lo que se refiere a la deliberada alteración que los griegos y los romanos hacían de las palabras que encontraban en textos más antiguos, véanse, por ejemplo: J. Whittaker, *Phoenix*, vol. 23 (1969), págs. 181-185, y vol. 27 (1973), págs. 387-391, así como su artículo en J. N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin texts*, Nueva York, 1989, págs. 63-95; J. Dillon, *American Journal of Philology*, vol. 110 (1989), págs. 50-72; P. Kingsley, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 5 (1995), págs. 178-181; también, *AP*, págs. 24-27. En particular, para la alteración doctrinal del texto de Parménides, véanse: Whittaker en Grant (ed.), *op. cit.*, pág. 70; D. O'Brien en Aubenque (ed.), *op. cit.*, vol. II, págs. 314-318, 334-339.

Las dos únicas citas que se conservan del frg. 7.3-6 de Parménides son las de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* 7.111-114, y D. L. 9.22 (*kritêrion de ton logon eipe, tas te aisthêseis mê akribeis huparchein...*). En cuanto al origen posidoniano de este pasaje de Sexto, véanse: I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslavia, 1921-1928, vol. I, págs. 203-218, y vol. II, págs. 453-462; A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pág. 35 n.; *LS*, págs. 54-56; A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, 1987, vol. II, pág. 243, junto con Sedley, *Elenchos*, vol. 13 (1992), págs. 21-56; y nótese también que la extraordinaria fascinación de Posidonio por el rol de la luz, en sus comentarios sobre el *Timeo* (Sexto 7.93), se repite inequívocamente en los comentarios acerca del viaje de Parménides en Sexto 7.113. Para el origen posidoniano de D. L. 9.22, véase D. L. 7.54, junto con Sexto 7.93 (... *ho kritês tôn pantôn logos...*: sobre la conexión entre estos dos pasajes, véase asimismo J. Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Leiden, 1810, pág. 231); además, Sexto 7.89-91, 109-111, 122, 126-127, 131, 134, 139. Todos estos pasajes se refieren precisamente a la cuestión de «juzgar por la razón» (*krinein logôi*): sobre el uso que hace Posidonio de los términos *krinein* y *krisis* en este sentido específico, véase Heinemann, *op. cit.*, vol. I, pág. 204, y vol. II, págs. 459-464. Cabe mencionar que la proyección de Posidonio sobre la dicoto-

mía sentidos-*logos* en Parménides ya se remontaba a Aristóteles. Véase *Acerca de la generación y la corrupción* 325a13-14 y *Metafísica* 986b18-20, 31-33, donde las expresiones de Aristóteles son inherentes a su propio vocabulario (como en *Metafísica* 1025b27-28, 1035b13-15) y no derivan de Parménides sino de Platón (por ejemplo, *Fedón* 99e-100a). Naturalmente, esto significa que desde la época de Aristóteles la presión para cambiar el texto original en el frg. 7.5 de Parménides fue enorme.

Para la alteración en nuestros manuscritos de *logou* por *logôi*, véase, por ejemplo, Empédocles, frg. 35.2, junto con *NM*, § 9 y n. 152. Para *logou*, únicamente en genitivo, precediendo al acusativo que lo rige, véase Empédocles, frg. 17.26; y para un paralelismo exacto con *logou elenchon*, que significa «la demostración contenida en lo que se ha dicho», véase Demóstenes 59.115 (*ton elenchon ton tôn eirêmenôn*). La expresión *logou [...] ex emethen rhêthenta*, lejos de ser redundante o repetitiva, es intencionadamente enfática («... como he dicho yo»). Si bien este tipo de duplicación puede parecernos redundante, era de uso habitual en el estilo épico temprano cuando se describían actos de habla (véase, por ejemplo, Parménides, frg. 1.23). Para *krinein*, que significa «elegir», «seleccionar», «juzgar a favor de», véase V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, pág. 97, junto con, por ejemplo: Esquilo, *Agamenón* 471, *Euménides* 487, *Las suplicantes* 396 (donde *sebas to pros theôn* resuena cuidadosamente en *theôn sebê* de 755; nótese también la marcada parcialidad implícita en *xummachon d'helomenos Dikan* de 395); Píndaro, *Nemeas* 7.7-8; Heródoto 5.5. Por supuesto, el hecho de que este sentido relativamente temprano de la palabra se desvaneciera pronto del uso corriente debió de causar que con el paso del tiempo fuera más apremiante la necesidad de definir *logôi*, «por la razón», y que la corrupción del texto resultara más inevitable si cabe.

Con respecto a la frase «el inalterado corazón de la persuasiva Verdad» en Parménides, frg. 1.29, véanse: G. Jameson, *Phronesis*, vol. 3 (1958), págs. 21-26; O'Brien en Aubenque (ed.), *op. cit.*, págs. 315-318. La persuasión y la fuerza: *MV*, págs. 60-68, 73 n. 133, 78-79, 102 n. 87, 113 n. 32; P. Laín Entralgo, *The therapy of the word in classical antiquity*, New Haven, 1970, págs. 62-71, 88-100, 119-120 [ed. orig.: *La curación por la palabra en la antigüedad*

clásica (1958), Anthropos, Barcelona, 1987]; C. A. Faraone, *Classical Journal*, vol. 89 (1993), págs. 9 n. 25, 19 n. 65; *AP*, pág. 306; también Blank, *op. cit.*, pág. 174. El vínculo entre Parménides y las hijas del Sol: *DP*, pág. 75.

Algunos aspectos de la terminología jurídica del poema de Parménides ya han sido señalados por: W. A. Heidel, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 48 (1913), págs. 718; J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964, págs. 49, 104-105, 270-271. Mourelatos (*The route of Parmenides*, pág. 150) y Leshner (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2 [1984], pág. 17 n. 19) han negado que contenga referencias al procedimiento jurídico, pero incluso en el frg. 7.5 la combinación directa de las palabras *krinai* y *elenchon* alude claramente a la práctica jurídica. Con respecto a la mención de *krinein* o *krisis* junto con *elenchos*, véanse, por ejemplo: Gorgias, frg. 112, § 34; Tucídides 1.131.2, 3.61.1; Lisias 19.6; Aristófanes, *Las ranas* 785-786; Isócrates, *Discursos* 15.32; Esquines, *Discursos* 1.85; Demóstenes 4.15 (*to de pragm' êdê ton elenchon dôsei, kritai d'humeis esesthe*), 18.15 y 226, 23.36, 25.37; Démades, *Sobre los doce años* 1.5; Platón, *Carta tercera*, 319d; Juan 16, 8-11; 2 Timoteo 4, 1-2; Judas 1, 15; Josefo, *Antigüedades judías* 4.216. El juicio del inframundo en la bifurcación del camino: véase especialmente Platón, *Gorgias* 524a (... *en têi trihodôi [...] krinei [...] epidiakrinein [...] hina hôs dikaiotatê hê krisis êi peri tês poreias tois anthrôpôis*) y *República* 614c-d (donde, después de que Er se ha enfrentado a la escena del juicio, se le dice que «tiene que convertirse en un mensajero para los seres humanos» sobre lo que allí vio y oyó), junto con *AP*, págs. 79-171. La incubación, el descenso al inframundo, la Justicia, las leyes y la legislación: *DP*, págs. 204-219 y (sobre el dios griego *Nomos*) los comentarios de O. Kern, *Orpheus*, Berlín, 1920, págs. 32, 49-50. Parménides como legislador: *DP*, págs. 204-205, 252-253; a este respecto, nótese la evidencia de antiguos vínculos entre el dictado de leyes y el uso de versos sobre encantamientos (véase G. Camassa en M. Detienne [ed.], *Les savoirs de l'écriture: en Grèce ancienne*, Lille, 1988, págs. 144-146). Las conexiones entre la Antigua Grecia y los profetas de Oriente Próximo: W. Burkert en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean*

world and the Near East, Tubinga, 1983, págs. 235-254, y *Wiener Studien*, vols. 107-108 (1994/1995), págs. 179-186; P. Kingsley, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 5 (1995), págs. 185-191, 195-208; *AP*, págs. 236 n. 14, 383; *DP*, págs. 111-115; *NM*, § 3. Escritores islámicos sobre los antiguos filósofos griegos como profetas y divulgadores de la ley divina: P. Lory, *L'élaboration de l'élixir suprême*, Damasco, 1988, págs. 14-18; *AP*, págs. 371-391, 395; *DP*, págs. 217-219. Del sur de Italia a Egipto: *AP*; *DP*, págs. 129-132, 145-146, 206, 218; *Lapis*, vol. 10 (1999), págs. 63-68.

Lesher (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2 [1984], págs. 1-30) y D. Furley (*Cosmic problems*, Cambridge, 1989, págs. 33-46) han debatido ampliamente acerca de si el término *elenchos* significa «prueba» o «refutación», pero los pasajes que citan muestran claramente que ambos están equivocados. En relación con su sentido básico de revelar, o exponer, la verdad sobre algo —a menudo frente a afirmaciones contradictorias o tramposas, y a veces con la natural consecuencia de exponerlo a fin de que se considere defectuoso—, véase la sencilla definición dada por Demóstenes 22.22 («un *elenchos* es cuando alguien demuestra la verdad de lo que dice»), la cual es seguida por la frase *elenchos tês alêtheias*, «la demostración de la verdad».

Sócrates: J. Bussanich en J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism*, Aldershot, 1999, págs. 29-51; P. Kingsley en R. van den Broek y C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme*, Ámsterdam, 2000, págs. 29-31. Los textos herméticos y la incubación: *ibid.*, págs. 55-56, 63-64. La práctica de *elenchos* en los grupos herméticos: *ibid.*, págs. 26-31.

«Sólo queda contar la historia de un camino [...] incompleto»: frg. 8.1-4. Al final de 4, la interpretación de *êd' ateleston* es imposible (corresponde a *ouk ateleutêton* en 32, e interpretar aquí *êd' ateleston oude pot' ên...* como una sola unidad no sólo interrumpiría el ritmo, sino que también dejaría sin sentido todo el argumento en 4-6). La antigua pero impecable corrección de Brandis, *oud' ateleston*, tiene su fundamento en el hecho de que en Homero *atelesto*s va precedido la mayoría de las veces por una negativa, así como en el hecho de que la única referencia en Homero a *oud' atelesto*s no podría ser más relevante para el contexto de Parménides, ni más apropiada para que él la evoque en este

caso particular («Tu camino no será en vano ni incompleto», *Od.* 2.273). La doble negación resultante, al final del frg. 8.4, es una excelente forma de conceder mayor importancia a este último y crucial atributo del ser. En lo referente al efecto himnico y religioso creado por la acumulación de negaciones de Parménides, así como al significado de su énfasis en la «plenitud» de la realidad, véase H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*, Bonn, 1975, págs. 178-188.

«Nunca fue...»: frg. 8.5-21. Aunque al comienzo del frg. 8.6 Parménides describe, con gran énfasis, aquello a lo que se refiere como «uno», la teoría de moda hoy en día (por ejemplo, Curd, *op. cit.*, págs. 64-97) es que en vez de aludir a un solo uno, en realidad está hablando de muchos «unos» que existen todos juntos. Pero esto no hace sino poner de manifiesto la ilimitada ingenuidad de la mente humana al inventar lo que no existe. Se puede encontrar una evidente discusión antigua sobre el único «ahora», «no existente en el tiempo», «inmutable y atemporal» (*akinêton kai achronon*) en Plutarco, *Obras morales* 393a-b. J. Barnes (*The Presocratic philosophers*, Londres, 2.^a ed., 1982, pág. 193) cita descuidada e ilógicamente este pasaje de Plutarco y afirma que el «ahora» eterno existe en el tiempo, perdura a través del tiempo, contiene todo el tiempo. Luego procede a desestimar la idea como «irremediabilmente confusa» y añade: «Me apena atribuir un pensamiento tan vil a Parménides». Por supuesto, la irremediable confusión y los viles pensamientos hay que achacárselos únicamente a Barnes. En el frg. 8.14 es necesario conservar *pedêsin*, al igual que el verbo *pelein* en 19 (sobre la inclinación de Parménides por los sustantivos terminados en -sis, véase Mourelatos, *The route of Parmenides*, pág. 5, junto con P. Kingsley, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 5 [1995], pág. 190 con n. 112). Para *apustos olethros* en 21, véase *Od.* 1.241-242 y 3.88. El poder de la palabra divina para hacer que las cosas sucedan: *MV*, págs. 51-64.

«Así pues, no puede dividirse...»: frg. 8.22-33. *En tautôi mēnein* (29) es una expresión idiomática que significa mucho más que «permanecer en el mismo lugar» y que a menudo era utilizada para caracterizar el estado inalterable denegado a la existencia humana: véanse Epicarmo, frg. 276.9 (Kassel-Austin); Heródoto 1.5, y Eurípides, *Ion* 969. No hay ninguna buena razón para alterar

el *epidees mê* de los manuscritos en 33 (véase CQ, vol. 18 [1968], págs. 72-73). Para la ausencia de necesidad o su carencia en cuanto divina, véanse, por ejemplo: Jenofonte, *Memorabilia* 1.6.10; Bus-sanich 45. El lenguaje religioso en el frg. 8: E. Norden, *Agnostos theos*, Leipzig, 1913, pág. 248 n. 2; K. Deichgräber, *Philologus*, vol. 88 (1933), págs. 349-350, y *Parmenides' Auffahrt zur Göt-tin des Rechts*, Wiesbaden, 1958, pág. 50; Pfeiffer, *op. cit.*, págs. 178-188; Blank, *op. cit.*, págs. 167-168; B. Feyerabend, *Rheinisches Museum*, vol. 127 (1984), págs. 8 n. 34, 17 n. 58. Véanse también, para el uso religioso del lenguaje de Parménides: Plutarco, *Obras morales* 393a-b; J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Ve-ritatis*, Leiden, 1984, págs. 59-60; Norden, *op. cit.*, pág. 248, junto con C. Viano en D. Kahn y S. Matton (eds.), *Alchimie: art, his-toire et mythes*, París, 1995, págs. 115, 125, 138-143, 147.

«Parménides, sin duda, está pensando en un escenario legal»: Heidegger, *op. cit.*, pág. 718. En efecto, con la misma contundencia con la que se yuxtaponen *krinai* y *elenchon* en el frg. 7.5, se puede observar el doble uso que hace Parménides de *pistis* (frg. 8.12 y 28; véase frg. 1.30) junto con las palabras *elenchos* (frg. 7.5), *sêmata* (frg. 8.2), *ischus* (12), *dikê* (14), *krisis* (15-16), *anankê* (16, 30) y *alêthês* (28), las cuales remiten al lenguaje específico del proce-dimiento jurídico. Sobre *pistis* en el sentido de «evidencia per-suasiva» o «prueba persuasiva», véanse, por ejemplo: Antifonte, *Discursos* 5.84 (*dikastai [...] ischurotatois [...] pistin [...] sêmeia [...] alêthê*) y 6.27-28 (*elenchon [...] dikaion [...] ischurotatois [...] pistin [...] alêthê*); Isócrates 3.7-8 (*exelenchomen [...] sêmeion [...] alêthês [...] dikaios [...] pistesin*); Demóstenes 22.22 (*aitia men gar estin hotan tis psilôi chrêsamenos logôi mê paraschêtai pistin hôn legei, elenchos de hotan hôn an eipêi tis kai t' alêthes homou deixêi. esti toinun anankê...*); Aristóteles, *Retórica* 1355a1-1356a1 (*pistis [...] alêthês [...] dikaia [...] kriseis [...] anankê [...] peithein*), 1377b18-22 (*pisteis [...] krinousi [...] dikê [...] krisis*), 1417b21-26 y 1418b1-8 (*pisteis [...] krisei [...] dikaiôs [...] elenchon [...] dikêi [...] pisteis*), y *Retórica a Alejandro* 1428a16-23 (*sêmeia [...] elenchoi [...] pisteis*), junto con Platón, *Fedro* 266e. Para el uso jurídico de la palabra *ephêsei* en el *ephêsei pistios ischus* de Parménides (frg. 8.12), véase, por ejemplo, M. Wurm, *Apokeryxis, Abdicatio und Exhereditio*, Múnich, 1972, págs. 45-46.

Uso himnico de «pues»: Norden 157. Las mejores introducciones generales para *apokêruxis* son la de J. W. Jones, *The law and legal theory of the Greeks*, Oxford, 1956, págs. 288-290, y la de Wurm. Sin embargo, la idea de Wurm de que la sentencia legal de los procesos de desheredación fue un desarrollo relativamente tardío y «evolutivo» se contradice con la evidencia de Oriente Próximo (E. Cuq, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 39 [1913], págs. 236-239; P. Pieler, *Gnomon*, vol. 48 [1976], págs. 170-171) y supone, a su vez, un malentendido simplista de las pruebas que se conservan en griego (véanse, además, los importantes comentarios de S. Luria, *Aegyptus*, vol. 7 [1926], págs. 245-246). *Apokêruxis* y adopción: Jones, *op. cit.*, pág. 288; Wurm, *op. cit.*, págs. 5-6; y también Cuq, *op. cit.*, págs. 185-191, 196-197. Para el destierro en cuestión, véase Luria, *op. cit.*, págs. 246-247, y nótese las observaciones sobre la fuerza inicial de *apo-* de M. van den Bruwaene, *L'Antiquité classique*, vol. 42 (1973), pág. 704. La desheredación como *apôthein*: Jones, *op. cit.*, pág. 290 n. 1; Wurm, *op. cit.*, págs. 85-86 (e *ibid.*, págs. 41, 45, para *exôthein*). En cuanto al uso de la persuasión y la retórica para influir en el resultado, lo que finalmente se convirtió en una destacada característica de los procedimientos de *apokêruxis*, véase, por ejemplo, Wurm, *op. cit.*, págs. 23-45, además de las observaciones de H. I. Bell, *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 5 (1918), págs. 70-72. Anular el nombre, cancelar la ceremonia de nacimiento: véanse, especialmente, Demóstenes 39.39; Cuq, *op. cit.*, págs. 211-212; Jones, *op. cit.*, pág. 288; Wurm, *op. cit.*, págs. 3-4, 9-11, 16, 93 (§ 2). *Anônumos*: Parménides, frg. 8.17 (véase *Od.* 8.550-554).

«Porque hay...»: frg. 8.42-44. «Y lo que existe [...] del brillo de los colores»: el frg. 8.34-41 es interpretado a veces como si «el pensar fuera lo mismo que el pensamiento que *es*»; no obstante, esto es erróneo por varias razones. En primer lugar, supone ignorar las indicaciones perfectamente consecuentes de la diosa (frg. 2.2; 3; 6.1) de que con *noein esti* no quiere decir «el pensamiento es», sino «existe para el pensamiento». En segundo lugar, hacer que en este punto *houneken* signifique «que», en lugar de darle su sentido causal, es totalmente inverosímil (véanse *tou heineken*, frg. 8.13; *houneken* justo antes, en 32; U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*, Gotinga 1968, pág. 92). Y, en tercer lugar, en

modo alguno adquiere un sentido legítimo con *gar*, que le sigue inmediatamente después en 35. En cuanto al significado exacto de *houneken* en 34, hay claros indicios de que algunos filósofos posteriores lo interpretaron como causa «final» en el sentido platónico o aristotélico: «el fin último del pensamiento» (Simplicio, *Física* 87.17-18 [Diels]). No obstante, en lo que respecta a Parménides, esto es un auténtico anacronismo. Dejando de lado su simplificado sentido de «que», en la poesía griega temprana *houneken* siempre ha estado vinculado al carácter fundamental de la causalidad, independientemente de que signifique «a causa del hecho de que», «a causa de qué hecho», o «que a causa de que». Y cuando consideramos los diversos usos tempranos de *heneka*, observamos que cubría indistintamente todo el espectro de la causalidad: véanse, por ejemplo, las continuas gradaciones de significado desde *Il.* 1.152-153 a través de 14.309-310, 22.235-237, 24.500-501 y 5.640. El mismo problema fundamental sigue siendo que, incluso si aquí fuera posible entender *houneken* como indicativo de una causa final, todavía no se podría dotar de un sentido real a *gar* en 35.

En cuanto a las palabras *en hôi pephatismenon estin* en 35, sólo pueden significar una cosa: «en el que ha sido concluido». Los comentaristas se han preocupado por lo que consideran «una dificultad, a saber, cómo puede expresarse el pensamiento en el Ser» (L. Tarán, *Parmenides*, Princeton, 1965, pág. 123; véase Mourelatos, *The route of Parmenides*, pág. 171, «no está nada claro...»), y adoptan la escapatoria habitual de tergiversar lo que dice Parménides. Pero la ridícula manipulación de estas palabras que en la actualidad pasan por traducciones —«con la que permanece comprometida», «de la que depende para su expresión», «aquello [i.e., el pensamiento] en lo que [i.e., el ser] es expresado», «en lo que se ha expresado», «en lo que se ha dicho [i.e., en la parte anterior del poema de Parménides]», «cuando se ha dicho una cosa de otra»— es un vívido testimonio de la insensatez, en el sentido más amplio de la palabra, en la que los académicos modernos se han permitido caer. «En Él vivimos...»: Hechos de los Apóstoles, 17, 28. Sobre el griego «en» como indicativo de dependencia, véase Norden 19-23, 240-242; y para la «sorprendente correlación» en la filosofía griega posterior entre *en* y *hupo*, «en» y «causado

por», véase especialmente R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, 2.^a ed., 1967, págs. 167-172. Para el círculo que une el principio y el fin, véanse, por ejemplo: Heráclito, frg. 103; *Corpus Hippocraticum* 1.19. *Mêtis*, círculos y el cierre del círculo: DV, págs. 37, 51, 55-56, 110-112, 269, 275-285, 290-292; L. Kahn, *op. cit.*, págs. 92-93.

Para el significado completamente evidente de *tôi pant' onom' estai*, compárense especialmente: Homero, *Himno a Afrodita* 198 (*tôi de kai Aineias onom' essetai*: pronunciado por una diosa); *Od.* 19.409 (*tôi d'Oduseus onom' estô epônumon*); Platón, *Crátilo* 385d (... *tôi onoma einai [...]* *estai* ...). También: *Od.* 9.366, 24.306; *Himno homérico a Deméter* 122; Aristófanes, *Las aves* 277 y 644, así como *Las avispas* 133-134; Demóstenes 43.73, 48.14, etcétera. No sólo es ésta la explicación más natural de las palabras de Parménides, sino que no hay otra alternativa válida. Durante cientos de años se han interpretado como si significaran: «Por tanto, todas las cosas serán un mero nombre», pero esto es imposible. Es imposible que *onoma* signifique aquí «mero nombre» sin la adición de un término claramente contrastable, o de un adjetivo calificativo como «solo». Y cualquier duda que pudiera plantearse debería ser eliminada por el verbo *katethento* en la línea siguiente: *onoma katatithenai* era una fórmula ampliamente reconocida (según el propio Parménides, frgs. 19.3 y 8.53) que significaba establecer un nombre, no establecer un mero nombre. Pero ni siquiera esto es todo. Interpretar, en este punto concreto, *tôi* como «por tanto», en lugar de como pronombre demostrativo, es extremadamente inverosímil (véase *en hôi*, en 35, y *to ge*, en 37; Mourelatos *The route of Parmenides*, pág. 182); y el paralelismo formal entre *tôi onom'* aquí y *tois onom'* en el frg. 19.3 no es en absoluto accidental.

La situación ha sido agravada por la variante manuscrita *tôi pant' onomastai*, que L. Woodbury promovió como la lectura correcta en un artículo tristemente influyente (reimpreso con adiciones en J. P. Anton y G. L. Kustas [eds.], *Essays in ancient Greek philosophy*, Albany [Nueva York], 1971, págs. 145-162). En lo que respecta a las consideraciones textuales: en Simplicio, *Física* 87.1 (Diels), los manuscritos se dividen según la lectura *onom' estai* de F, *ounom' estai* de D y *onomastai* de E y W (a propósito de lo

cual, véase L. Tarán en I. Hadot [ed.], *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlín, 1987, págs. 261-262). Woodbury consideró que podía rechazar la versión de F como «inferior», pero esto es erróneo por varias razones. En primer lugar, D es un manuscrito de un valor excepcional (H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IX, Berlín, 1882, págs. VI-VII) que respalda claramente la lectura de F. *Ounoma* es una variante manuscrita tan habitual para *onoma* que los editores de poesía griega incluso suelen negarse a mencionarla cuando, como aquí, se produce una transgresión de la métrica; y en este caso concreto, donde D ofrece *holon* [...] *ounoma* en vez de *oulon* [...] *onoma*, tenemos probablemente un ejemplo clásico de la metátesis fonética o transposición inconsciente de sonidos tan frecuente entre los copistas. En segundo lugar, en vez de ser F «inferior» a D y a E, a menudo ocurre lo contrario. Así, por ejemplo, en la siguiente cita de Parménides en la misma página (87.15), mientras DE emplea *pephôtismenon*, F ofrece la versión correcta de *pephatismenon*. A. H. Coxon (CQ, vol. 18 [1968], pág. 74 n. 2; véase n. 3 para Empédocles) ha mencionado, a partir de sus propias y recientes compilaciones de DEF —y no del aparato de Diels—, 20 ejemplos en los que únicamente F conserva el texto original de Simplicio en aquellos lugares en los que cita a Parménides; se podrían añadir fácilmente más (por ejemplo, *mounogenes* 30.2, *d'ekrinanto* 30.25 y 39.3, *tantia* 31.2 y 39.7, *kat' auto* 39.6, *pauô* 38.30 y 41.8, *tôi* 86.22 y 87.23, *pephatismenon* 87.15, *êd'* 120.23). Cabe hacer notar que todos estos casos son, justamente, los relevantes: pequeñas diferencias en la división de las palabras o en las vocales en las que F ha conservado la verdadera redacción, pero DE no.

En tercer lugar, hay una versión de una línea de Parménides mal recogida en el *Teeteto* de Platón como *hoion akinêton telethei tòi panti onom' einai* (180e). Woodbury se vio obligado a negar que se tratara de una paráfrasis inexacta del frg. 8.38 y la reivindicó como un fragmento independiente de algún otro lugar del poema de Parménides, puesto que, si sólo fuera una paráfrasis, entonces el *onom' einai* de Platón claramente respaldaría la expresión *onom' estai*. (Al negar esto, Mourelatos [*The route of Parmenides*, págs. 187-188] olvida que aquí se trata de paráfrasis y no de paleografía.) No obstante, en los debates y discusiones para

determinar si esta única línea del *Teeteto* es o no una paráfrasis del frg. 8.38, apenas se ha prestado atención a los detalles concretos de los conocidos hábitos de Platón a la hora de citar versos: a sus patrones de imprecisión, a las razones de sus imprecisiones o a la naturaleza exacta de esas imprecisiones. Y resulta que en este caso sí podemos citar paralelismos y explicaciones para cada diferencia significativa entre el texto del frg. 8.38 y la línea citada en el *Teeteto*; paralelismos que demuestran que dicha línea de Platón no es más que su propia —característicamente imprecisa— paráfrasis del frg. 8.38. En cuanto a *einai* en lugar de *estai*: de todas las alteraciones que Platón solía infligir a la redacción de sus citas para armonizarlas con su propio texto, la más frecuente, en lo que a los verbos se refiere, era convertir un indicativo original en infinitivo. Tanto es así que, un poco más adelante en el mismo diálogo, sustituirá al citar a Homero un *essi* original por su propio *einai* (*Teeteto*, 183e; *Il.* 3.172). Y en *Fedro* 260a forma otro *einai* a partir del *essetai* de Homero (*Il.* 2.361), lo que supone un paralelismo aún más estrecho con la variación que aquí se produce entre el *einai* de Platón y el *estai* de Parménides. Véase J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Lieja, 1949, págs. 264-265, 329-330. En cuanto a *telethei* en lugar del *t' emenai* de Parménides, compárese con la *República* 468e. Allí Platón sustituye burdamente el *eisi* original de Hesíodo por *telethousin* (véase M. L. West, *Hesiod: Works and days*, Oxford, 1978, págs. 181-183; también A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides*, Assen, 1986, pág. 3 n. 1). Y, en cuanto a *oion*, «único» (no *hoion*; véase Woodbury, *op. cit.*, pág. 148 con n. 10) en lugar de *oulon*, «pleno», «completo»: la unidad y la plenitud son dos atributos divinos que estaban muy ligados en la mente de Platón, como también lo estaban para Parménides. Sin embargo, Platón se ocupó ampliamente de la unidad, pero se preocupó muy poco por la plenitud. En el *Timeo* las menciona a ambas —la unidad y la plenitud— como atributos del universo divino; no obstante, mientras que reserva una sola palabra para su plenitud (*holon*, 34b), dedica un auténtico panegírico a la unidad (*hina oun [...] estai*, 31b; *ouranon hena [...] hautôi*, 34b). Con respecto a la palabra concreta *oios*, hay que tener en cuenta la costumbre bien documentada de Platón de crear un entramado de citas hilvanándolas a partir de diferentes fuentes. De hecho,

en varias ocasiones cita líneas de Homero que comienzan exactamente con la misma palabra, *oios* (véase especialmente *Menón* 100a, también *Crátilo* 392e, *República* 386d); y, debido a su preferencia por la unidad frente a la plenitud, sin duda permitió inconscientemente que su memoria adornara aquí lo que había dicho Parménides. Para esta pronunciada tendencia de Platón a combinar en sus citas palabras de diversos fragmentos —a menudo escritos por autores distintos— sobre una base puramente asociativa, véase, para más información, *AP*, págs. 129-130 n. 57. Y para una introducción elemental a dicho hábito de Platón de citar de manera imprecisa, ya sea deliberada o inconscientemente, a poetas antiguos (modificando los versos para que se adapten a su prosa, conservando algunas palabras originales pero alterando otras), véase *ibid.*, págs. 126-130, además de los inestimables comentarios de J. Whittaker en Grant (ed.), *op. cit.*, págs. 63-95, especialmente 66-67 y 94-95, así como B. M. Perry, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 71 (1989), págs. 3-4 con n. 5.

Consideradas de forma conjunta, estas observaciones ya son suficientes para descartar, únicamente por motivos textuales, la lectura de *onomastai*. Pero ello nos deja la cuestión de la gramática, y tomar *tôi* como dependiente de *onomastai*, «con referencia a lo cual se han dado todos los nombres», es simplemente imposible. No existe ni un solo ejemplo de tal construcción en toda la literatura griega (véase, por ejemplo, M. C. Nussbaum, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 83 [1979], pág. 75 n. 37: «sin precedente alguno»), por la sencilla razón de que tomar el dativo *tôi* en este sentido sería imposible sin un *onoma* o un *epe* que lo regulara. En ausencia de cualquiera de estas palabras, *tôi onomastai* sólo podría significar «ha sido nombrado por eso» (así Empédocles B8.4; Eurípides, frg. 877.2). Al respecto, sólo hay tres puntos que requieren de algún comentario. (1) Como posible ejemplo de *onomazein* con dativo directo: Woodbury (*op. cit.*, pág. 159 n. 14a) cita a Pólux 10.137, *ônomastai de tòi kibôtiôi paraplêsiôn ti skeuos kandutalis*. Lo que parece desconocer es que, si se leyera *ônomastai* (en cuyo caso no hay ninguna razón para rechazar las palabras *paraplêsiôn ti skeuos* como glosa: Bethe sólo lo sugirió porque prefería leer *hômioîtai* en lugar de *ônomastai*), entonces el dativo dependerá de *paraplêsiôn*. (2) También afirmó (pág. 159 n. 15)

haber encontrado dos ejemplos de *onomainein* más el dativo en Hesíodo, frg. 235.2 (Merkelbach-West) y en *Od.* 24.341-342. Sin embargo, en el fragmento de Hesíodo, el dativo *hoi* depende del crucial *onom' emmenai*, al igual que en la expresión estándar *tôi onom' einai*. En el pasaje de la *Odisea*, *moi* no depende de *onomênas* sino de *dôsein*: si esto no fuera inmediatamente obvio, compárese con *moi [...]* *edôkas* en 337, con *moi dôkas* en 340 y con el uso idéntico de *ônomasas* en 339. (3) En Atenágoras 6.252b = Teopompo F124 (Jacoby), *trapezan paretithei chôris onomazôn tôi daimoni* se interpreta a veces como si *paretithei* fuera con *chôris* y *onomazôn* con *tôi daimoni*. Pero *paratithenai* significa «poner delante» y debe tomarse aquí junto con *tôi daimoni* (véase, por ejemplo, *Il.* 18.408, 23.810). Esto nos deja con las palabras *chôris onomazôn* formando juntas una unidad, cuya mejor traducción es «expresamente». Sobre el fuerte sentido de separación ya inherente al acto mismo de nombrar, compárese la frase corriente *chôris tithenai* (Tucídides 2.24, etcétera) con el frg. 8.53-56 de Parménides (... *onomazein [...]* *chôris* ...).

Por último, se ha puesto de moda la idea de M. Burnyeat (*Philosophical Review*, vol. 91 [1982], pág. 19 n. 22) de leer *tôi pant' onomastai* y tomar *tôi* como «por tanto»; la traducción resultante sería: «Por tanto, se ha nombrado a todas las cosas». Pero ello representaría elegir el peor de los escenarios posibles. Una vez más, nada podría ser menos probable —después del *en hoi* en la misma posición en 35 y el enfático *to ge* en 37— que el hecho de que *tôi* signifique aquí «por tanto». Y, lo que es aún más absurdo (como ya advirtió Woodbury, *op. cit.*, pág. 149), este «por tanto» haría deducir a Parménides que la inmovilidad y la totalidad del ser proporcionan la explicación de por qué la gente lo describe como móvil y fragmentado. Cabría esperar que ningún estudioso estuviera dispuesto a considerarlo tan ilógico. En suma, *tôi pant' onomastai* es, finalmente, el fenómeno inútil: una lectura que desde el punto de vista textual es injustificable y al mismo tiempo carece de sentido.

«No tiene nombre y a la cual se refieren todos los nombres»: C. A. Baynes (ed.), *A Coptic Gnostic treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933, IX.21-23. Véanse: *Corpus Hermeticum* 5.10; el tratado hermético *Asclepius* 20, junto con

los comentarios de A. Henrichs (*Illinois Classical Studies*, vol. 19 [1994], pág. 50 con n. 110) sobre la tensión producida por un ser divino que, a la vez, tiene muchos nombres y ninguno; A. E. Affifi, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 13 (1951), pág. 850; W. C. Chittick, *The Sufi path of knowledge*, Albany (Nueva York), 1989, págs. 41-44, 94-96.

Cuatro

«Al encontrarme de pronto saliendo...»: Lu K'uan Yü, *Practical Buddhism*, Londres, 1971, pág. 77.

«... y, a partir de este punto...»: frg. 8.51-52. Sobre los infructuosos intentos modernos de mutilar la referencia de Parménides al «engaño» de la diosa, véase V. Hölsle, *Gnomon*, vol. 72 (2000), pág. 4. En lo referente a la deliberada ambigüedad del término *kosmos*, véase: C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Nueva York, 1960, pág. 227; y para el vínculo de gran naturalidad entre un «engañoso *kosmos*», las joyas de una mujer y los encantos de Afrodita en particular: TD 72-78 (*kosmêse [...] kosmon [...] pseudea th' haimulious te logous...*), junto con el comentario de M. L. West sobre 73-75; MV, págs. 65-66, y C. Calame, *The poetics of Eros in ancient Greece*, Princeton, 1999, págs. 44-46. *Mêtis* como poder tanto para engañar como para decir la verdad: MV, págs. 72-77. «Próximo a la locura»: Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* 325a19; véase *Metafísica* 986b27-34. Con respecto al juego de los opuestos en el relato de Parménides sobre nuestro mundo, véanse especialmente Mourelatos, *The route of Parmenides*, págs. 222-253, y LS, págs. 284 con n. 34 (para los opuestos de la vida y la muerte). «Brillo nocturno...»: frg. 14; Mourelatos, *The route of Parmenides*, págs. 224-225 (y nótese el eco adicional en los términos *gaian [...] allotrion* de la frase corriente *gaiês allotriês*, Od. 14.85-86, etcétera). Las palabras griegas para «luz» y «ser humano»: NM, n. 118.

Afrodita en el poema de Parménides: Plutarco, *Obras morales* 756e-f y 926f-927a; W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy* II, Cambridge, 1965, pág. 61 [trad. esp. de Alberto Medina González: *Historia de la filosofía griega* II, Gredos,

Madrid, 1986]; G. Cerri, *Parmenide di Elea: Poema sulla natura*, Milán, 1999, págs. 267-268, 273; *NM*, nn. 136, 140; y véase H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, Leipzig, 1924, pág. 20; G. di Santillana, *Reflections on men and ideas*, Cambridge (Massachusetts), 1968, págs. 106-114; H. Martin, *American Journal of Philology*, vol. 90 (1969), págs. 190, 196, 199; A. Capizzi, *Parmenide*, Roma, 2.^a ed., 1986, pág. 78; Coxon, *The fragments of Parmenides*, pág. 243. Además, cabe añadir que se han señalado analogías específicas entre la diosa de Parménides en el mundo del engaño y las imágenes estándar de la Gran Madre de Anatolia: véase especialmente E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, Leipzig, 1916, págs. 119-126, que compara el frg. 12.3-6 de Parménides con los *Himnos órficos* 27.4-7. Lo cual no resulta nada desdeñable si se tiene en cuenta que, de todos los testimonios, el más claro y explícito sobre la identificación natural de Afrodita con la Gran Madre proviene de alguien que, al igual que Parménides, era foceo (Caronte de Lampsaco, F5 Jacoby; véase W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley, 1979, pág. 103 con n. 8, y *Greek religion*, Oxford, 1985, págs. 154, 178 [trad. esp. de Helena Bernabé: *Religión griega*, Abada, Madrid, 2007], así como, para la conexión focea: L. Antonelli, *I Greci oltre Gibilterra*, Roma, 1997, pág. 143). En cuanto a la Gran Madre de Velia, véanse: E. Langlotz, *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia*, Colonia, 1966, págs. 30-32, 37-38; M. Guarducci, *Klio*, vol. 52 (1970), págs. 136-137; F. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma, 1985, págs. 419-420; consúltase también la *Suda*, s.v. *Orfeo* (*Thronismous mêtrôious [...] Nikiou tou Eleatou*), citado por W. Quandt, *Orphei hymni*, Berlín, 1955, pág. 22, como análogo al *Himnos órfico* 27.4-7, el cual resulta ser el mismo pasaje citado por Pfeiffer debido a su relevancia para el propio poema de Parménides. Sobre Afrodita y la Gran Madre, véanse también: A. Dieterich, *Kleine Schriften*, Leipzig, 1911, págs. 135, 503; Graf, *op. cit.*, pág. 389 n. 51; G. Camassa en *Magna Grecia e Oriente mediterraneo: Atti del trentanovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 2000, págs. 353-356.

Afrodita y el engaño: *NM*, § 9 con n. 142. En lo referente a sus poderes mágicos para encantar y atar, véase *NM*, § 6 con n. 56.

Afrodita y *amêchania*: R. Pfeiffer, *Philologus*, vol. 84 (1929), págs. 145-151; DV, págs. 267-268, 278 (nótese también Pausanias 8.31.6 sobre Afrodita Machanitis: véase MV, pág. 66 n. 102); L. Kahn, *op. cit.*, 1.41-45. Como navegante: Parménides, frg. 12.3; DV, pág. 142; P. Kingsley, *Classical Review*, vol. 44 (1994), pág. 295 con n. 2. «Por medio de *mêtis*» (*mêtisato*): frg. 13; DV, pág. 142. Y para la notoria habilidad de Afrodita en *mêtis*, véanse, por ejemplo: *Il.* 3.416; *Himno homérico a Afrodita* 249; Esquilo, *Las suplicantes* 1037; MV, pág. 64; DV, págs. 267-268; NM, nn. 67 y 142.

Perséfone en el poema de Parménides: DP; NM, § 8. La similitud en su lenguaje al referirse a las dos diosas: *ibid.* con n. 107. Acerca de la dualidad Perséfone-Afrodita, véanse, por ejemplo: Burkert, *Greek religion*, pág. 177; M. Torelli en *Locri Epizefirii: Atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Nápoles, 1977, págs. 175-179; Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 5.8.43, junto con Dieterich, *Nekyia*, págs. 191-192; O. Gilbert, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 20 (1907), págs. 37-38, y A. Lebedev, *Philologus*, vol. 138 (1994), págs. 24-31. Para el trío Perséfone-Afrodita-Eros en Locri, en el sur de Italia, véase Zuntz, *op. cit.*, págs. 158-178. En este sentido, es importante destacar que el papel principal atribuido por Parménides a Eros, junto a Afrodita (frg. 13), adquiere ahora una luz totalmente diferente gracias a los recientes descubrimientos que muestran que Eros desempeñaba un papel relevante en la vida religiosa de Velia. A diferencia de los historiadores de la filosofía, los arqueólogos son muy conscientes del vínculo entre estos descubrimientos y el poema de Parménides (B. Neutsch en *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni V*, Roma, 1980, págs. 1615-1620; B. Otto en *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie*, Maguncia, 1990, pág. 400; *Supplementum epigraphicum Graecum*, vol. 40 [1990], § 904). Sobre la confluencia de Perséfone y Afrodita en el Occidente griego, véase Zuntz, *op. cit.*, págs. 162-178; F. Costabile, *I Ninfei di Locri Epizefiri*, Catanzaro, 1991, págs. 125-142 (especialmente 137: «... nos vemos obligados a pensar en una divinidad sincrética, una Perséfone-Afrodita...»); D. Wortmann, *Bonner Jahrbücher*, vol. 168 (1968), 62.72 = D. R. Jordan, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 72 (1988), 251.72 (*Aphroditê Persephoniê*); *ibid.*, 257 J = R. W. Daniel y F. Malto-

mini, *Supplementum magicum* I, Opladen, 1990, 204.10 (*Aphroditê Persephoneiê*); *AP*, págs. 270-271.

«Para que nadie...»: frg. 8.61. Los argumentos de Coxon (*The fragments of Parmenides*, págs. 225-226) para leer *gnômêi* en lugar de *gnômê* tienen un efecto mínimo en el sentido global, y sin embargo están perfectamente justificados; compárese también con la estructura de *Il.* 23.345, un evidente modelo para la línea de Parménides. La carrera de carros homérica: *Il.* 23.262-652 (*mêtisasthai* 312, *mêtin* 313, *mêti* 315 y 316, *ithunei* 317, *mêti* 318, *parexelasêistha* 344, *parelass'* 382, *parelasseis* 427, *parelass'* 527, *mêtis* 590, *parêlasan* 638); *DV*, págs. 17-31; *NM*, § 7 con nn. 73-74. Para *Outis*, *ou tis*, *mê tis* y *mêtis*, véase *Od.* 9.364-535 (*Outis* 366, *Outin* 366 y 369, *mê tis* 405 y 406, *Outis* 408, *mê tis* 410, *mêtis* 414, *mêtin* 422, *ou ti* 448, *Outis* 455 y 460, *outidanos* 460 y 515; y véase *Od.* 20.20 *mêtis*), junto con el excelente comentario de A. J. Podlecki, *Phoenix*, vol. 15 (1961), págs. 125-133. Sobre la importancia de este pasaje, véase también G. Calmann, *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. 23 (1960), págs. 60, 77, 81; D. Gallop, *Parmenides of Elea*, Toronto, 1984, págs. 24-25; M. Casevitz, *Études homériques*, Lyon, 1989, págs. 55-58; T. M. S. Baxter, *The Cratylus*, Leiden, 1992, págs. 113-114. «... mi querido corazón...»: *Od.* 9.413-414.

Platón y la Tierra esférica: *Fedón* 97d-e y 108c-110b; *AP*, págs. 88-95. Acerca de los pitagóricos, anteriores a Platón, que ya sostenían la misma idea, véase *AP*, págs. 89 y 172-194 (la idea de Filolao sobre la Tierra como planeta en órbita presupone que la Tierra es una esfera); también P. Kingsley, *CQ*, vol. 44 (1994), pág. 317. Para la atribución inexacta de esta idea a «Pitágoras» (D. L. 8.48), véase *LS*, págs. 303-308 y 325, 409-412, así como C. A. Huffman en A. A. Long (ed.), *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge, 1999, págs. 67-69. Parménides: D. L. 8.48 y 9.21 (Teofrasto, § 227 E/D Fortenbaugh-Huby-Sharples-Gutas); P. Friedländer, *Platón* I, Nueva York, 1958, pág. 386; M. Untersteiner, *Parmenide*, Florencia, 1958, págs. 92-93; C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, pág. 115-118, y en *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90 (1970), pág. 109; Tarán, *Parmenides*, págs. 296-298; *LS*, págs. 303-305; Coxon, *The fragments of Parmenides*, pág. 236; I. G. Kidd, *Posidonius* II/1, Cambridge, 1988, págs. 223-224; Cerri, *op. cit.*,

págs. 53-54. «Una extraña anomalía de la historia...»: Guthrie, *op. cit.* II, pág. 65 n. 1.

Las zonas terrestres de Parménides: Posidonio F49.10-14 y F209 (Edelstein-Kidd); H. Berger, *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, vol. 47 (1895), págs. 57-108; A. Fresa, *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. 12 (1962-1963), págs. 265-266; LS, págs. 305-306; K. Abel en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplement band*, vol. XIV (1974), págs. 999-1000; Kidd, *op. cit.* II/1, págs. 222-225. La idea, antiguamente común, de que Posidonio se limitaba a proyectar la teoría de las zonas en Parménides queda refutada por el hecho de que, lejos de querer estar de acuerdo o de encontrar en él un sustento para sus propias posiciones, Posidonio cita las medidas que Parménides había ofrecido para las dimensiones relativas de las zonas terrestres únicamente con el fin de criticarlo por haber hecho demasiado extensa la región ecuatorial. Es igualmente significativo que inmediatamente pase a discutir, de un modo bastante similar, las consideraciones que Aristóteles sostenía sobre este mismo tema; aquí tenemos un poco más de suerte que con Parménides, pues podemos comprobar lo que dice Posidonio cotejándolo con las propias palabras que se conservan de Aristóteles. Y es acertado en cada detalle (Kidd, *op. cit.* II/1, pág. 225). La conexión entre las zonas y la tierra esférica: E. Honigmann, *Die sieben Klimata*, Heidelberg, 1929, págs. 25-26; Kidd, *op. cit.* II/1, págs. 221-224. Sobre la teoría de las zonas como resultado de los desplazamientos hacia el norte y el sur, véase especialmente Berger, *op. cit.*, págs. 98-101, 108. El conocimiento de la Tierra como esfera y el viaje al norte y al sur: Aristóteles, *Acerca del cielo* 297b-298a; Cleómedes, *Caelestita* 1.5 (28.44-56, 30.104-113 Todd); Guillermo de Conches, *Dragmaticon philosophiae* 6.2.6; Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium* 1.2 (A. Koyré [ed.], Turín, 1975, pág. 36); G. Vlastos, *Plato's universe*, Seattle, 1975, pág. 39; D. Fehling, *Rheinisches Museum*, vol. 128 (1985), pág. 201; C. H. Roseman, *Pytheas of Massalia: On the ocean*, Chicago, 1994, págs. 80, 141.

El océano más allá de Gibraltar como otro mundo: Ahl, *op. cit.*, pág. 401; Antonelli, *op. cit.*, págs. 65-71, 100-101, 151-158; R. Kotansky en A. Y. Collins (ed.), *Ancient and modern pers-*

pectives on the Bible and culture, Atlanta, 1998, págs. 160-195. La idea de que a los griegos se les impidió navegar hacia el Atlántico debido a un bloqueo cartaginés no es más que un mito moderno: los factores reales que los frenaron fueron muy diferentes (Antonelli, *op. cit.*, págs. 98-99, 144-146; A. T. Hodge, *Ancient Greek France*, Londres, 1998, págs. 29-31; S. Bianchetti, *Pitea di Massalia: L'oceano*, Pisa, 1998, págs. 27, 52-54). Uno de los bardos griegos más exquisitos: Píndaro, *Odas olímpicas* 3.43-45 (también: *Ístmicas* 4.11-14, *Nemeas* 3.20-23 y 4.69-70); J. S. Romm, *The edges of the earth in ancient thought*, Princeton, 1992, págs. 16-19. Los focéos, los lugares hostiles y la intimidad: J.-P. Morel, *PP*, vol. 37 (1982), págs. 484, 489-491, 496 (H. Tréziny), 499-500; *DP*, págs. 199-200. Ciudad de Focas: E. Akurgal, *Anatolia*, vol. 1 (1956), pág. 10 n. 14; *DP*, pág. 12. Focas: R. Goossens en *Mélanges Franz Cumont*, Bruselas, 1936, vol. II, págs. 715-722; *DV*, págs. 111 n. 17, 161 n. 134, 242-258. *Mêtis* y focas: *DV*, págs. 111 n. 17, 242-258. Los focéos como embaucadores: *DP*, págs. 20 (huida de los persas); *DV*, págs. 282-283 (uso de las tácticas navales de los carios); Hodge, *op. cit.*, págs. 3, 94 (massalianos en Atenas); F. W. Walbank, *Polybius*, Berkeley, 1972, pág. 127, y *A historical commentary on Polybius* III, Oxford, 1979, pág. 612 (fingir ignorancia: véase *Il.* 3.200-224 y *DV*, págs. 30-31).

Eutímenes: C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum* IV, París, 1885, págs. 408-409; H. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Hildesheim, 1969, págs. 66, 391; W. Aly, *Hermes*, vol. 62 (1927), págs. 305-312; P. Fabre en *Actes du 107^e Congrès national des Sociétés savantes*, Brest, 1982, *Section d'archéologie et d'histoire de l'art*, París, 1984, págs. 28-30; G. Camassa en Camassa y S. Fasce (eds.), *Idea e realtà del viaggio*, Génova, 1991, pág. 7. Su comportamiento no era valiente, sino disparatado: Fabre, *Les études classiques*, vol. 43 (1975), pág. 29. Viajes de los focéos por la costa de España: R. Wenskus en K. Düwel et al. (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa* I, Gotinga, 1985, pág. 4; Camassa en Camassa y Fasce (eds.), pág. 8; Antonelli, *op. cit.*, págs. 68, 70, 96-105. Albión y Hierne: Avieno, *Ora maritima* 108-112; A. Schulten en *Cambridge ancient his-*

tory VII, Cambridge, 2.^a ed., 1954, pág. 771; Fabre, *Revue des études anciennes*, vol. 94 (1992), pág. 15; Roseman, *op. cit.*, pág. 88. El «mar sólido»: H. J. Mette, *Pytheas von Massalia*, Berlín, 1952, págs. 1-6; R. Carpenter, *Beyond the Pillars of Hercules*, Londres, 1973, págs. 174-179; Ahl, *op. cit.*, 397-399; Roseman, *op. cit.*, págs. 83, 92-95, 100, 120-121, 135; B. Cunliffe, *The extraordinary voyage of Pytheas the Greek*, Londres, 2001, pág. 126. Literatura antigua focea: Aly, *op. cit.*, págs. 300-308. En cuanto a la época en que vivió Piteas, aunque se ha convertido en una tradición situar su vida y sus viajes en torno al 320 a.C., recientemente los especialistas se han dado cuenta de que los argumentos para una datación tan tardía carecen de valor (Fabre, *Les études classiques*, vol. 43 [1975], págs. 32-33; Roseman, *op. cit.*, pág. 52, 155 n.; Bianchetti, *op. cit.*, págs. 28-29). Lo mismo ocurre con el argumento de que vivió con posterioridad a Eudoxo. En efecto, lo único que nos dice Hiparco (*Comentario sobre Arato* 1.4.1) es que Piteas fue más exacto que Eudoxo en sus observaciones astronómicas; y, como abundantemente demuestra el propio caso de Piteas, en la historia de la ciencia el mejor conocimiento se puede encontrar en los comienzos (véase también D. R. Dicks, *The geographical fragments of Hipparchus*, Londres, 1970, pág. 152; LS, pág. 303). En cuanto a las numerosas evidencias de que el relato del viaje de Piteas moldeó el mito pitagórico reproducido por Platón al final del *Fedón* (lo que significa que Piteas vivió y escribió en los siglos VI o V a.C., no en el IV a.C., AP, págs. 143-160), animo a los lectores perspicaces a que lo descubran por sí mismos.

Las mareas: Roseman, *op. cit.*, págs. 60-62, 73, 80-82, 102-104. Palabras extranjeras: C. F. C. Hawkes, *Pytheas*, Oxford, 1977, pág. 38. Las mediciones de Piteas y los astrónomos: Dicks, *op. cit.*, págs. 179-191; G. Aujac, *Revue des études anciennes*, vol. 74 (1972), pág. 78 n. 2; Hawkes, *op. cit.*, págs. 7-8; Roseman, *op. cit.*, págs. 8-9, 30-61, 69, 117-126. Piteas y la Tierra esférica: Abel, *op. cit.*, pág. 1030; Aujac, *op. cit.*, págs. 83-85; J. Herrmann, *Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas I*, Berlín, 1988, págs. 433-434; Roseman, *op. cit.*, págs. 34, 79-80, 145; Bianchetti, *Sileno*, vol. 19 (1993), pág. 23, y *Pitea di Massalia: L'oceano*, pág. 46.

Acerca de Piteas, Eutímenes y la teoría de las zonas, véase

Estrabón, *Geografía* 2.3.3, junto con Aujac, *op. cit.*, págs. 74-75. También Berger, *op. cit.*, págs. 91, 98-101, 107-108; Aujac, *op. cit.*, págs. 77-80; Abel, *op. cit.*, págs. 1002-1003, 1031. La cohesión focea: J.-P. Morel, *PP*, vol. 21 (1966), págs. 404-405, *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 99 (1975), pág. 895, y *PP*, vol. 37 (1982), pág. 492; Hodge, *op. cit.*, págs. 9, 18, 96 con n. 9. Massalia y Velia: Fabre, *Les études classiques*, vol. 43 (1975), págs. 149, 156-157, y *Revue des études anciennes*, vol. 94 (1992), págs. 13, 16; E. Lepore, *PP*, vol. 25 (1970), págs. 53-54; Morel, *PP*, vol. 37 (1982), págs. 492-493; G. Manganaro, *Chiron*, vol. 22 (1992), pág. 392; también Hodge, *op. cit.*, págs. 28, 125, 263 n. 56; y véase D. Musti, *PP*, vol. 21 (1966), pág. 322, con Langlotz, *op. cit.*, pág. 16 n. 18. El «acertijo» de Parménides y los foccos: *ibid.*, págs. 87-88 (para Odiseo, véase también Aujac, *op. cit.*, págs. 78, 82-85); *DP*, pág. 160. Los foccos como exiliados: Morel, *PP*, vol. 37 (1982), págs. 491-492, 500.

Denuncia de Eutímenes: Romm, *op. cit.*, págs. 200-201. Di-
cearco: frg. 111 (Wehrli). Eratóstenes: Estrabón 2.4.2 (... *diaporê-
santa*...); también Aujac, *op. cit.*, pág. 85 n. 2. *Aporia*: *DV*, págs. 25,
110-111, 139-163, 210. Estrabón: *Geografía* 1.4.3-5, 2.3.5, 2.4.1-2,
2.5.8, 3.2.11, 3.4.4, 4.2.1, 4.5.5, 7.3.1; Roseman, *op. cit.*, págs. 24-
38, 46-53, 60-73, 125-135. Acerca de la Tierra esférica en el *Fedón*
de Platón, en cuanto estrictamente mítica (y los intentos que se
han hecho para evitarlo), véase *AP*, pág. 90 con n. 11.

Cinco

«Los engañados...»: H. V. Guenther, *The royal song of Saraha*,
Berkeley, 1973, págs. 68-69 (cita por cortesía de Herbert Guenther).

Piteas viaja por tierra y por mar: Estrabón 2.4.1-2. Los fo-
ccos, sus viajes, los héroes y Heracles: *DP*, págs. 21-23, 28-30,
73. Parménides y su maestro como héroes: *DP*, págs. 61-74, 139-
149, 160-162, 173-187. Heracles explorando las aguas y dando a
conocer la tierra: Píndaro, *Nemeas* 3.21-26, *Ístmicas* 4.55-57. La
imitación de Heracles: *AP*, págs. 250-277, 297 n. 27; *DP*, págs.
29-30. Sobre Piteas, el ámbar, la tierra de Apolo y las hijas del Sol,
véase especialmente Krappe, *Classical Philology*, vol. 37 (1942),

págs. 359, 365, y *Speculum*, vol. 18 (1943), págs. 303-322; también Ahl, *op. cit.*, págs. 394-404. Considerando lo importante que fue Apolo —no sólo para los foceos en general (*DP*, pág. 58), sino para Massalia en particular (véase Hodge, *op. cit.*, págs. 79, 91, 125, 217, y para la evidencia de los nombres teofóricos: *PP*, vol. 37 [1982], pág. 362; *Journal des Savants*, 1988, págs. 176-177, 181; Hodge, *op. cit.*, págs. 103-104)—, merece la pena señalar que incluso el propio nombre «Piteas» era sagrado para Apolo: para el Apolo de Piteas y el Apolo de Hiperbórea, véase J. Burnet, *op. cit.*, sobre el *Fedón* de Platón (60d2).

El ámbar y la ruta de Apolo: G. B. Biancucci, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, vol. 101 (1973), págs. 207-220. Piteas e Hiperbórea: Estrabón 7.3.1 (sobre la combinación en este caso de «contar mitos» y «mentir», véase *ibid.* 4.2.1); H. J. Mette, *Pytheas von Massalia*, Berlín, 1952, págs. 2-3 n. 9, 4 n. 2; Bianchetti, *Sileno*, vol. 19 (1993), págs. 22-23; también Krappe, *Classical Philology*, vol. 37 (1942), págs. 359, 365; Hawkes, *op. cit.*, págs. 38-39. Apolo y el Sol: Ahl, *op. cit.*, págs. 373-411; *DP*, págs. 89-90, 243. Piteas y Avalon: Plinio, *Historia natural* 37.35 (Abalum), junto con Krappe, *Classical Philology*, vol. 37 (1942), pág. 365, y *Speculum*, vol. 18 (1943), págs. 303-322; también Hawkes, *op. cit.*, pág. 9, y Bianchetti, *Pitea di Massalia: L'oceano*, pág. 196. Para algunos comentarios elementales acerca de los vínculos entre la tierra de ámbar de Piteas y la Atlántida de Platón, véase R. Wenskus en Düwel *et al.* (eds.), *op. cit.*, pág. 99; y, en general, Antonelli, *op. cit.*, págs. 193-198. En relación con el ámbar, *glez* y el traslado de Avalon a Glastonbury, véase Krappe, *Speculum*, vol. 18 (1943), págs. 303-322, junto con Ahl, *op. cit.*, págs. 398, 402-408; y, desde el punto de vista británico, G. Ashe, *King Arthur's Avalon*, Londres, 2.^a ed., 1973, págs. 18-20, 93-96, 101, 181-183.

El lugar adonde el Sol va a dormir cada noche: Piteas, frg. 9 (Mette) = frg. 13 (Bianchetti); véase, por ejemplo, Stesichorus S17 (Davies). Para las hijas del Sol, la tierra de Apolo y los reinos de la Noche, véanse las notas de la sección uno. Donde los opuestos se disuelven unos en otros: Ballabriga, *op. cit.*, págs. 50, 77-81, 242-243; *DP*, págs. 70-71, 75. El pulmón del mar: Estrabón 2.4.1; F. Nansen, *In northern mists* I, Londres, 1911, págs. 66-68, junto con V. Stefansson, *Ultima Thule*, Nueva York, 1940, págs. 94-98.

El famoso «pulmón» de Piteas no tiene nada que ver con las criaturas marinas, sino con la idea, común hasta la época de Leonardo da Vinci y Kepler, de que el oleaje y las mareas del océano son la respiración del planeta: F. Kähler, *Forschungen zu Pytheas' Nordlandreisen*, Halle, 1903, págs. 140-143; K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Múnich, 1926, págs. 58-60; C. H. Roseman, *op. cit.*, págs. 62, 115; Kotansky en Collins (ed.), *op. cit.*, págs. 202-203. Con respecto al significado de la palabra *aiôreisthai* tanto aquí (Estrabón 2.4.1) como en el pasaje paralelo en el mito del Fedón de Platón (111e-112b), donde también se describe el punto de acceso al Tártaro, véanse: Kähler, *op. cit.*, págs. 115 n. 1, 129, 147-148; AP, págs. 141-142, 148 n., 159 n. 41. [... no era] «caminable ni navegable»: Estrabón 2.4.1; véanse, por ejemplo: Píndaro, *Pitia* 10.29-30, *Nemeas* 4.69; O. Neugebauer, *Astronomy and history*, Nueva York, 1983, págs. 372-378 (*aplôton*). Si bien H. Fränkel (*Early Greek poetry and philosophy*, Oxford, 1975, pág. 106 n. 24 [trad. esp. de Ricardo Sánchez Ortiz de la Urbina: *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1993]) señala las implicaciones cosmológicas, pasa por alto las escatológicas, equivocándose al afirmar que mientras Piteas vio el «pulmón» con sus propios ojos, sólo oyó hablar de la «atadura» cósmica o de los «límites». Estrabón deja bien claro que lo que Piteas describió como pulmón y como límites es lo mismo. (Sobre la autenticidad de los relatos de los testimonios oculares de Piteas, véanse, por ejemplo, Stefansson, *op. cit.*, págs. 96-97, y Roseman, *op. cit.*, pág. 43 n. 29). Piteas en el borde del cosmos: Estrabón 2.4.1-2 (*desmon tôn holôn [...] mechri tôn tou kosmou peratôn*); véanse especialmente *Teogonía* 736-745, *Il.* 8.478-481; G. Cerri, *PP*, vol. 50 (1995), págs. 439-456; Antonelli, *op. cit.*, págs. 33-39. Cabe destacar que la llegada de Piteas a los límites del Tártaro, en su viaje hacia el extremo norte, era tanto más natural cuanto que el Tártaro y el inframundo se extendían según los griegos no sólo hacia el oeste, sino también hacia el extremo norte, donde el este y el oeste se funden en uno (véanse Cerri, *PP*, vol. 50 [1995], págs. 443-444 con n. 28, 456 n. 72; P. Fabre, *Revue des études anciennes*, vol. 94 [1992], págs. 11-12; J. R. Russell, *Revue des études arméniennes*, vol. 18 [1984], págs. 481-482). Con respecto a los grandes héroes que se dirigen a los confines del cosmos, véase Ballabriga,

op. cit., págs. 130-131 (aunque su afirmación de que el Odiseo de Homero fue «el último de estos héroes-viajantes» no podría ser más errónea). «Están más allá de la comprensión humana»: West, *Hesiod: Theogony*, pág. 339.

«Reveladores pensamientos» y «claro entendimiento»: Fränkel, *op. cit.*, 481 n. «Aquí, en la alegoría...»: H. Diels, *Parmenides: Lehrgedicht*, Berlín, 1897, pág. 50. Para una aproximación mucho más sagaz a las hijas del Sol de Parménides, véanse K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zúrich, 1944, pág. 66; W. Burkert, *Phronesis*, vol. 14 (1969), págs. 6-9. El sonido de la flauta, la tierra del ámbar: véase W. Fauth, *Hermes*, vol. 106 (1978), págs. 237-238; y para el vínculo entre los álamos y el ámbar, véase Krappe, *Classical Philology*, vol. 37 (1942), págs. 354, 369-370, y *Speculum*, vol. 18 (1943), pág. 309. Sobre los viajes interiores y exteriores, véase Ahl, *op. cit.*, pág. 402, y, especialmente, W. Burkert, *Gnomon*, vol. 35 (1963), págs. 237-240.

«Es necesario que te enteres de todo...»: Parménides, frg. 1.28-32. El término *dokounta* en 31 significaba o bien «apariencias», o bien «opiniones», o bien «creencias»; pero, por supuesto, para Parménides no hay ninguna diferencia, ya que nuestras opiniones son las que hacen que las cosas nos parezcan de un determinado modo (véase especialmente el frg. 19.1). Aquí, *ta dokounta* retoma claramente *doxas* de 30 y significa, en primera instancia, nuestras propias creencias: para este sentido del término, véanse, por ejemplo, Platón, *Timeo* 48c; H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s.v. *dokein*; W. Kranz, *Studien zur antiken Literatur und ihrem Nachwirken*, Heidelberg, 1967, págs. 137-138; F. Trabattoni, *Hyperboreus*, vol. 4 (1998), págs. 810-812. Para el sentido de *dia pantos* en 32, compárese con D. L. 1.35. En cuanto a las lecturas manuscritas alternativas en 32, *perônta* y *per' onta*: en primer lugar, es mucho más probable que el verbo arcaico *perônta* se haya corrompido en *per' onta* que a la inversa. En ningún sitio esto es más cierto que aquí, donde nuestra única fuente para la cita es un largo pasaje de Simplicio que discute interminablemente la naturaleza de *ta onta* (Comentario a *Acerca del cielo* 556.4-560.6 Heiberg; para este tipo de corrupción, debido al contexto del citador, véase CQ, vol. 45 [1995], pág. 27). Y, en segundo lugar, *per' onta* no ofrece ningún significado aceptable, a pesar de todos los rebuscados intentos que

se siguen haciendo para explicarlo: véanse Tarán, *Parmenides*, pág. 14 n. 32; R. Brague en Aubenque (ed.), *op. cit.*, vol. II, págs. 50-51; así como A. A. Long, *Phronesis*, vol. 8 (1963), pág. 93 n. 2. En cuanto a la frecuente afirmación de que *per'onta* presenta un mejor respaldo manuscrito que *perônta*, ésta es la clase de generalización ambigua que difícilmente podría ser más errónea. De hecho, el único manuscrito de Simplicio que ofrece aquí *perônta* (558.2 [Heiberg]) también resulta ser el único que —entre las repetidas ocasiones en las que Simplicio cita a poetas antiguos como Parménides— conserva términos tan poco frecuentes y difíciles: véanse, por ejemplo, 559.17 (*apustos*), 377.18 (*allêxai*, *amphsuxai*), 530.7 (*thoôî*), 591.5 (*moniêi*). Por no mencionar el importante hecho de que la traducción latina de Simplicio realizada por Guillermo de Moerbeke corrobora sin ambigüedad la expresión *perônta*: J. Mansfeld, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 40 (1995), págs. 230 n. 32, 231 n. 33. «El texto más controvertido»: G. E. L. Owen, *CQ*, vol. 10 (1960), pág. 84.

Perân, *peirata* y el viaje hasta los confines más lejanos del cosmos: *Od.* 10. 508-512 (... *perêsêis [...] alsea Persephoneiês...*), junto con Cerri, *PP*, vol. 50 (1995), págs. 441-442; Antonelli, *op. cit.*, págs. 33-34; Stesichorus S17 (Davies) (del sol) junto con J. S. Morrison, *Journal of Hellenic Studies*, vol. 75 (1955), pág. 60; Burkert, *Phronesis*, vol. 14 (1969), pág. 9; DV, págs. 142-143 con n. 55 (comparándolo con un fragmento de las hijas del Sol de Esquilo); Ballabriga, *op. cit.*, págs. 78-79; Píndaro, *Nemeas* 3.19-26 (... *abatan hala kionôn huper Hêrakeos perân...*) y Pitón 10.27-30 (*perainei*); Apolodoro, *Biblioteca* 2.5.10 (*dieperase*, de Heracles y el sol); Antonelli, *op. cit.*, pág. 38 n. 19; Kotansky en Collins (ed.), *op. cit.*, págs. 170-173, 182, 209 n. 135. En cuanto a la notoria incredulidad de las opiniones sobre los confines más lejanos del cosmos, obsérvense, por ejemplo, las respuestas al propio viaje de Piteas recogidas por Estrabón 2.4.1-2 («increíble», *apiston*; «totalmente desconcertado acerca de si debía creer»; «nadie creería al propio Hermes si dijera que lo había hecho»; «ni siquiera él lo creía»), y compárese con el título de Apista o «Cosas increíbles» dado a las novelas mitológicas escritas bajo la influencia directa de Piteas —en las que se nos presenta, como en Parménides, la flagrante paradoja de los verdaderos embustes (S. A. Stephens y

J. J. Winkler, *Ancient Greek novels*, Princeton, 1995, págs. 103, 107; véase también Bianchetti, *Pitea*, págs. 72-73, 77). *Perân*, señales y *mêtis*: DV, págs. 143 con n. 55, 269-273.

Ataduras, cadenas y *amêchania*: *Himno homérico a Hermes* 157, 257-258; Teognis 1078; Esquilo, *Prometeo encadenado* 52-59; Apolonio de Rodas 4.880; Opiano, *Haliêutica* 2.72, 77-78; DV, págs. 53, 63, 267-268, 276-278 con n. 75, 287; L. Kahn, *op. cit.*, págs. 78-113. «Las ataduras de la indefensión...»: Teognis 140-142. *Mêtis* y ataduras: DV, especialmente págs. 23 n. 23, 29 n. 62, 49-51, 85-96, 109-114, 261-292; L. Kahn, *op. cit.*, págs. 76-164. En relación con las cadenas y los engaños, véanse, por ejemplo: *Il.* 23.585 (*dolôi pedêsai*), *Od.* 8.274-317; Sófocles, *Las traquinias* 1050-1057; DV, págs. 23 n. 23, 29 con n. 62, 93, 124, 261-290. «Las cadenas del engaño»: Timón, frg. 48.3 (Di Marco) = *Supplementum Hellenisticum*, § 822.3. La atadura como magia: *Il.* 13.434-435, 14.73; *Od.* 5.383, 10.19-24; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer*, Christiania, 1915, índice s.v. Binden y *Symbolae Osloenses*, vol. 21 (1941), págs. 50-60; R. B. Onians, *The origins of European thought*, Cambridge, 2.^a ed., 1954, págs. 352-375; P. Moraux, *Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul*, Bruselas, 1960, pág. 53; M. Eliade, *Images and symbols*, Londres, 1961, págs. 92-124 [trad. esp. de Carmen Castro: *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid, 1999] (nótese, especialmente, la intrínseca conexión en la India entre los lazos cósmicos y *māyā*, el poder divino de la magia o la ilusión); P. Laín Entralgo, *op. cit.*, págs. 21-22; DV, págs. 85-86, 90, 94, 266; L. Kahn, *op. cit.*, págs. 110-112; J. G. Gager, *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, Nueva York, 1992; R. Kotansky, *Greek magical amulets I*, Opladen, 1994, pág. 284; NM, § 6 con n. 56, § 9 con n. 150. Los encantamientos y las ataduras: Eliade, *op. cit.*, pág. 109; De Romilly, *op. cit.*, págs. 12-13 con n. 32; C. A. Faraone, *Journal of Hellenic Studies*, vol. 105 (1985), pág. 150, y *Transactions of the American Philological Association*, vol. 119 (1989), pág. 156; Kotansky en Faraone y D. Obbink (eds.), *Magica hiera*, Nueva York, 1991, págs. 108-110; NM, § 9 con n. 150. Para *apatê* y magia, véase NM, n. 142. *Amêchania*, argucias y engaños: *Teogonía* 589; TD 83; *Il.* 15.14-33 (*amêchane [...] dolos [...] apatâon [...] apatêsas*); DV, págs. 140, 267-268, 278.

Amêchania y magia: *Il.* 14.215 y 15.14; Calímaco, *Himnos* 5.84, junto con Safo, frg. 130 (Voigt), y Teócrito 14.52; DV, págs. 267-268; L. Kahn, *op. cit.*, págs. 110-112.

Parménides, Zenón y la adopción: *DP*, págs. 150-157, 249. Parménides, Zenón y la lógica hindú: J. A. Taber, *Indo-Iranian Journal*, vol. 41 (1998), págs. 226-238. *Mêtis* de lo más lento y lo más rápido: DV, págs. 56, 267. Lipara, Velia y Zenón: D. L. 9.26; L. Bernabò Brea, *PP*, vol. 37 (1982), págs. 371-373; Manganaro, *op. cit.*, págs. 390-394; *DP*, págs. 225-226. (Para Velia y Lipara, véase también M. Gras, *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 13 [1987], pág. 170 con n. 30; asimismo, nótese el interés que demostró Piteas de Massalia por Lipara: Bianchetti, *Pitea*, págs. 104-107, 206-208.) Lipara y el mito del *Fedón*: *AP*, págs. 76, 86, 100. Oulis: Manganaro, *op. cit.*, pág. 386 n. 5; *DP*, págs. 56-59. «Un modo de vida parmenídeo»: *Tabla de Cebes* 2; *DP*, págs. 223-224. Engaño, opiniones, «erramos...»: *Tabla de Cebes* 5-6. «No de inmediato...»: *ibid.* 3. Zenón, Lipara y Atenas: E. Lepore, *PP*, vol. 21 (1966), págs. 270-278; V. Panebianco, *PP*, vol. 25 (1970), págs. 62-63; *DP*, págs. 197-203, 224-226. Platón, Zenón, Parménides: *DP*. «En un sentido»: Platón, *Sofista* 241d. «Con un acto verdaderamente creativo...»: E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951, pág. 209 [trad. esp. de Marisa Balseiro: *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980].

II. Sembradores de eternidad

Seis

«Sé que...»: Empédocles, frg. 114.1-3.

Para referencias detalladas, véanse *AP* y *NM*. «Las palmas...»: frg. 2; *NM*, § 7.

Siete

«La indefensión...»: M. Berthelot y C.-É. Ruelle (eds.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, París, 1887-1888, II 86.3-4.

«Te contaré [...] y se desean unos a otros»: Empédocles, frg. 17.1-2 y 6-8, frg. 21.7-8; *NM*, nn. 126-127. «Lógico»: Guthrie, *op. cit.* II, pág. 168. *Aithêr*: *AP*, págs. 15-50; *NM*, nn. 115-116. «Entonces llegó...»: frg. 35.12-17; *NM*, nn. 142 (*thauma*), 158. «Obligados a alejarse de su propia clase...»: frg. 22.3. «Había muchos...»: frg. 61.1-3. «Ha sido conducido abajo», «ha quedado fijado...», «armonía»: frgs. 26.7, 27.3; *NM*, n. 159. Amor y sangre: M. R. Wright, *Empedocles: the extant fragments*, New Haven, 1981, págs. 237-238. «Con la voluntad de alcanzar...», «naturaleza entera», «jóvenes brotes nocturnos...»: frg. 62.1-6; *AP*, págs. 51-53 y 78, y, a propósito del movimiento de lo semejante a lo semejante, *NM*, § 9 (en el frg. 22); y para la «naturaleza entera», véase M. Delcourt, *Hermaphrodite*, París, 1958, págs. 104-129, o L. Brisson, *Le sexe incertain*, París, 1997, págs. 67-102. «Aún no disponían...»: frg. 62.7.

«¿No vais a detener...»: frg. 136. «El padre alza...»: frg. 137.1-2; véase G. C. C. Chang, *The hundred thousand songs of Milarepa*, Nueva York, 1962, págs. 566-567 = *Sixty songs of Milarepa* (Kandy, 1966), págs. 43-44 («Cómo no sentir pena por estos hombres pecadores. Qué insensato y triste es entregarse a la matanza [...]. Qué triste es cometer un acto que al final va a perjudicar a uno mismo. Qué triste es construir un pecaminoso muro de carne, hecha con la carne de los propios padres moribundos. Qué triste es ver cómo la carne es consumida y la sangre fluye. Qué triste es saber que las confusiones y los engaños llenan las mentes de los hombres...»), junto con *ibid.*, págs. 43 n. 1, 64 n. 3. «Surgir de allí...»: frg. 146.3; *NM*, nn. 33, 37. «Cuandoquiera que...»: frg. 115.3 y 5. Nótese que en el frg. 115.3 la corrección de *phobôî* por *phonôî* resulta esencial (véase tanto en J. Mansfeld, *Heresiography in context*, Leiden, 1992, pág. 293, como en M. L. Gemelli Marciano, *Gnomon*, vol. 72 [2000], pág. 399); nótese asimismo que para el propio Empédocles *phonos* sólo debe significar sangre en lugar de derramamiento de sangre o asesinato (B100.4). En cuanto a la ridiculización de un verso frecuentemente reproducido como el frg. 115.4 —el cual es una obvia intrusión estilística en la poesía de Empédocles, tanto lingüística como en lo referente al sentido—, véase Zuntz, *op. cit.*, págs. 194-196; Burkert, *Gnomon*, vol. 46 (1974), pág. 325. Con respecto a la

especificación que realiza Empédocles en 5 de que los *daimôns* son «tan tan longevos», actualmente la mayoría de los académicos insisten en interpretar que los *daimôns* no son inmortales, lo cual constituye un buen ejemplo de una desacertada lógica. No es ninguna coincidencia que «tan tan longevo» fuera un epíteto habitual de los dioses en la antigua tradición védica, donde el pretendido contraste no se establece con una vida eterna o con la inmortalidad, sino con la existencia «efímera» de los seres humanos (véase Empédocles B2.4); véase también Sófocles, *Antígona* 987 y *Edipo rey* 1099. «Miembros»: frgs. 27.1, 134.1. «Obligada a vagar lejos de los bienaventurados...»: frg. 115.6-8. «Lugar desconocido»: frg. 118. «Cueva oculta», «a través de la oscuridad»: frgs. 120, 121.4 (véanse *AP*, págs. 36-39; *NM*, n. 159). Zuntz (*op. cit.*, pág. 204) ha planteado una objeción a la ubicación del frg. 121 después del frg. 120 sobre la base del «muy obvio hecho» de que una cueva no es un campo y un campo, por muy oscuro que sea, no pertenece a una cueva. Pero su argumento, aunque es apropiado para este mundo, no guarda relación con el siguiente: véase Virgilio, *Eneida* 6.237, 262-263 (el ingreso en la cueva) seguido de 441 (la llegada a los campos oscuros), junto con los comentarios del propio Zuntz (*op. cit.*, pág. 201) sobre la relevancia para Empédocles de la *Eneida* 6. «Para ellos...»: frg. 128.1-3. En lo referente al significado de las ofrendas a Afrodita descritas en este fragmento, véanse Burkert, *Greek religion*, pág. 62, junto con J.-P. Vernant en M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, París, 1972 [trad. esp. de José Carlos Bermejo Barrera: *Los jardines de Adonis*, Akal, Madrid, 1983], pág. XIII (el incienso, Afrodita y el poder de la ilusión); H. von Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berlín, 1893, págs. 36-37 (el derrame de libaciones en la tierra como ofrendas a las divinidades del inframundo). Y sobre la propia Afrodita como diosa del inframundo, véase *NM*, n. 159, junto con los comentarios de A. Delivorrias, *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* II/1, Zúrich, 1984, pág. 131, § 1377. «La mayor abominación de todas»: frg. 128.9; Zuntz, *op. cit.*, pág. 207. La doble caída en el cristianismo: E. Smith, *Some versions of the Fall*, Londres, 1973, págs. 69-91, 211-215; R. M. Schwartz, *Remembering and repeating*, Cambridge, 1988, págs. 91-110. Y para el antiguo trasfondo de Oriente Próximo en el

Paraíso perdido de Milton en particular, véase, por ejemplo, G. McColley, *Harvard Theological Review*, vol. 31 (1938), págs. 21-39. Sobre la paradójica pero muy común idea de que la caída de la inocencia del hombre, aunque sea una tragedia que ha provocado un sufrimiento inconcebible, allana en última instancia el camino para alcanzar un estado mucho más elevado, véanse especialmente: Teófilo, *A Autólico* 2.24 («Dios lo trasladó de la tierra que lo había engendrado al paraíso y lo indujo a avanzar para que, creciendo y perfeccionándose, e incluso siendo declarado dios, pudiera ascender al cielo»); A. O. Lovejoy, *ELH*, vol. 4 (1937), págs. 161-179; también P. Vidal-Naquet en *Langue, discours, société: Pour Émile Benveniste*, París, 1975, págs. 374-390. «El poder de *aithêr*...»: frg. 115.9-12.

Ocho

«Es Afrodita...»: *Exégesis del alma*, Códice de Nag Hammadi II.6, 137.2-3; *NM*, n. 159. «Mi corazón ya...»: *Od.* 4.260-262.

«El amor y el deseo [...] más cautos y sabios»: *Il.* 14.198-199 y 216-217; *NM*, n. 55, § 9 con n. 142. «¡Obsérvala con la consciencia!...»: Empédocles, frg. 17.21-26, junto con *NM*, § 9. «Despierta [...] nuestras almas»: Proclo, *Himnos* 2.9; Juliano, *Oraciones* 4.33. «Así como los pintores...»: frg. 23; *NM*, nn. 45-46, 67, 80, 142. «Atontados y sin sentido»: Plutarco, *Obras morales* 139a; *NM*, § 9 con nn. 143-144. «Aquellos que se resisten...»: frg. 22.4-5, junto con *NM*, n. 147. «Todas las cosas se juntan...»: frg. 35.5-6; *NM*, § 9 con nn. 155-161. «En los océanos de sangre...»: frg. 105.1-3; *NM*, n. 80. «Creo que debe explicarse como un estado de materia bruta y caótica»: F. W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Leipzig, 1805, pág. 292. «No tenía ninguna esperanza de que el Amor...»: *ibid.*, pág. 541. El alma como *aithêr*: *NM*, n. 116. Para una afirmación clásica de la opinión griega de que sólo a lo que es puro se le permitirá estar en compañía de lo que es puro, véase Platón, *Fedón* 67b (*mê katharôi gar katharou ephaptesthai mê ou themiton êi*). «Nadie que fuera sabio...»: frg. 15; *AP*, pág. 366 n. 21. Sobre las palabras «en su pecho la profecía» (*phresi manteusaito*), véase *Il.* 1.107 (*phresi manteuesthai*, de Calcas); para la

profecía en *phrenes* o el pecho, Onians, *op. cit.*, págs. 60 n. 2, 66 (véase *NM*, n. 164); y para el lenguaje utilizado en el frg. 15.4, compárese, por ejemplo, con Platón, *Fedro* 246c (*psuchê kai sôma pagen*) y *Fedón* 67c-d (el alma encuentra la purificación *ekluomenên hôsper ek desmôn ek tou sômatos* [...] *lusi kai chôrismos psuchês apo sômatos*), junto con los comentarios de J. P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte* II, Quebec, 1982, págs. 253-254. En cuanto a la relación directa entre la propia visión profética y el estado de «liberación», o separación, véanse Dodds, *op. cit.*, pág. 157 n. 3; M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, París, 1963, págs. 69-85.

Nueve

«Un discípulo...»: M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, págs. 44, 146 = *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, Leiden, 1978, págs. 47, 162; D. De Smet, *Empedocles Arabus*, Bruselas, 1998, págs. 174, 206.

«Cualquiera que siga a Empédocles...»: Aristóteles, *Metafísica* 985a4-7. «El Amor es el nombre que [...] del mal»: Plutarco, *Obras morales* 370d-e. «Parece que, en el lenguaje del misterio, cuando uno acepta algo...»: San Gregorio, *Moralia* 3.28.55 (lectura *in facto rem*). Sobre el mismo principio, véanse: F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, págs. 35-36, 56 n. 45, 460, 477-478; H. Jonas, *The Gnostic religion*, Boston, 1958, págs. 92-96, junto con G. A. G. Stroumsa, *Another seed*, Leiden, 1984, págs. 82-88; E. Wind, *Pagan mysteries in the Renaissance*, Londres, 2.^a ed., 1968 [trad. esp. de José Javier Fernández de Castro y Julio Bayón: *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1972], pág. 27 n.; J. Z. Smith, *Map is not territory*, Leiden, 1978, págs. 151-171; también *AP*, pág. 237 con n. 16. «Para los seres mortales, no existe...»: Empédocles, frg. 8.1-4 (donde «Tampoco un final en la muerte» significa de igual modo, y con una pronunciada ambigüedad, «no hay final para la muerte»). «Cuando la luz se mezcla...»: frg. 9; *NM*, § 9. «El poder de *aithêr* la arroja [...] mi confianza en la loca Discordia»: frg. 115.9-14. En cuanto al texto, ampliamente superior en todos los

sentidos, ofrecido por Plutarco para el frg. 115.13, véanse U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften* I, Berlín, 1935, págs. 481-485; Zuntz, *op. cit.*, pág. 198. Para ejemplos de *pisunos* (particularmente relevantes en lo que concierne al a todas luces auténtico verbo *ienai*, conservado por Plutarco) utilizado para describir aquello en lo que se confía para salir de una situación difícil, véase *Il.* 5.204-205 (*eilêloutha [...] pisunos*), 24.295 (*pisunos [...] iêis*) y 313 (*pisunos [...] iô*); para una analogía exacta con Empédocles, como «exiliado» de los dioses, depositando toda su «confianza» en la Discordia (*phugas [...] pisunos*) a fin de volver a casa sano y salvo, véase Esquilo, *Las suplicantes* 350-352 (*phugada [...] alkâi pisunos*); y nótese el juego en *Il.* 9.238 (*mainetai [...] pisunos*) con su *mainomenôi pisunos*. «Miran sin ver y oyen sin escuchar ni entender»: Mateo 13, 13 (véase *NM*, § 4 con n. 31; § 9 sobre B110). Acerca de *mêtis* como el acto de confiar en algo peligroso, véase *Teogonía* 506 (*pisunos*), junto con DV, págs. 83-90. Plotino sobre la loca Discordia: *Enéadas* 4.8.1. Platón sobre la locura: *Fedro* 244a-245b, 265a-b; W. J. Verdenius, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 44 (1962), pág. 145 con n. 62; Guthrie, *op. cit.* II, pág. 227. «Uno de los tipos está causado...»: Caelius Aurelianus, *Sobre enfermedades agudas y crónicas* 1.5 (véase B. Inwood, *The poem of Empedocles*, Toronto, 2.^a ed., 2001, pág. 207 n. 80). El desmembramiento como iniciación: *AP*, pág. 291 con n. 6 (véase también J. R. Russell, *International Journal of Ancient Iranian Studies*, vol. 1 [2001], pág. 50). «Cuando descendió a este mundo, llegó...»: *Teología de Aristóteles* 1.31; *AP*, págs. 57 n. 21, 380-384 (y, con respecto al mismo escenario paradójico del malentendido de un malentendido que conduce a la interpretación correcta, véase *AP*, págs. 195-213). Empédocles en el mundo árabe y persa: *AP*, págs. 375-390. La brujería del amor y de la discordia, y el uso de amarres por parte de Empédocles: *NM*, §§ 6, 9. Sobre el cuerpo como barco que cruza el océano de la vida, véanse el frg. 98.3 (junto con D. Sider, *Mnemosyne*, vol. 37 [1984], pág. 24 n. 39) y el frg. 20.5; así como (para un pasaje densamente marcado por los ecos de Empédocles) Taylor, *op. cit.*, págs. 264-267.

La honestidad y la mentira en la época de Empédocles: *DP*. «Diré la verdad, sin duda...»: *Himno homérico a Hermes* 368-369 (y sobre la risa de Zeus, véase 389-390). De un modo bastante

parecido, Gorgias comienza una de sus obras insistiendo en que dirá la verdad, para luego pasar a describir lo sumamente engañosas que son las palabras y terminar calificando todo lo que ha dicho como «un juego» (frg. 11 §§ 2, 8-14, 21; Verdenius en G. B. Kerferd [ed.], *The sophists and their legacy*, Wiesbaden, 1981, pág. 125). Acerca de la «retórica del engaño», o el engañoso arte de no ser engañado, véase también *Il.* 3.200-224, junto con DV, págs. 30-31 (*mêtis* de Odiseo); y, por ejemplo, el *Franklin's* prologue de Chaucer junto con A. C. Spearing, *The Franklin's prologue and tale*, Cambridge, 1966, págs. 17-19.

Diez

«Y los huesos...»: R. M. Pirsig, *Zen and the art of motorcycle maintenance*, Nueva York, 1975, pág. 345 [trad. esp. de Renato Valenzuela Molina: *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*, Sexto Piso, Madrid, 2014].

«Jamás cesan de cambiar y cambiar...»: frg. 17.6-13 (véase frg. 26.5-12; aquí el término *akinêtos* incluye ciertamente la idea de inmutabilidad, pero con igual certeza tiene el sentido básico de inmovilidad). Las palabras divinas como semillas: *AP*, págs. 229-231, 299, 362-363. «Parménides fue el maestro...»: Olimpíodoro, *Gorgias* 8.8-10 (Westerink). Gorgias y Empédocles: *NM*, n. 122. «Juguetones divertimentos intelectuales»: *LS*, pág. 425. Se «rendía al momento»: Filóstrato, *Vidas de los sofistas* 1.1; y, sobre el *kairós*, véase Gorgias, frg. 13. «¡Platón es un gran satírico!»: *Ate-neo* 505d. *Kairós* y *mêtis*: DV, págs. 22-23, 28, 32, 185 n. 49, 195, 199, 210-213, 297-298; y en relación con *mêtis* y con el momento presente, véase también DV, págs. 21, 37-38. Odiseo, que «sabía estar con la gente de muchas maneras distintas»: Antístenes, frg. 51 (Caizzi); *NM*, nn. 29, 122. Platón sobre la gran bestia: *República* 493a-c. Empédocles como padre de la retórica: *NM*, n. 122. El escritor persa de Jorasán: Al-Shahrastani, *Al-milal wa-'l-nihal* II 71.1-10 (Kilani); C. Baffioni, *Elenchos*, vol. 3 (1982), pág. 99; De Smet, *op. cit.*, págs. 143-144, 170. La misma tradición también aparece, elocuentemente, en el punto culminante del *Hikmat al-ishrâq* de Suhrawardi (§ 275 = J. Walbridge y H. Ziai [eds.], *The*

philosophy of illumination, Provo, 1999, pág. 161); respecto a los antecedentes de esta tradición, véase S. Svirí, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 9 (1987), págs. 316-349 y, sobre Suhrawardi y Empédocles, *AP*, págs. 381-390. En cuanto al «momento» en el sufismo persa, y a su relación tanto con la imagen de la espada cortante como con el *qahr* (el equivalente en Suhrawardi de la Discordia en Empédocles), véase: G. Böwering, *Iran*, vol. 30 (1992), págs. 80 (*waqt* como traducción de *kairós*) y 83. «Destruye la seriedad...»: Gorgias, frg. 12 (el contexto de la cita de Aristóteles indica claramente que las palabras *tôn enantiôn* fueron introducidas por el propio Aristóteles). «El que engaña es más justo que...»: frg. 23. Cabe señalar que en otro lugar (frg. 11, § 18) Gorgias cita la pintura por su capacidad de engaño y que el íntimamente emparentado *Dissoi logoi* (3.10) la menciona junto con la tragedia como principales ejemplos de engaño: véase Empédocles, frg. 23.

Once

«He aquí...»: Mateo 13, 3 (véase Marcos 4, 3).

«Ahora ven: observa...»: Empédocles, frg. 3.9-13 (nótese en el *guiôn pistis* de Empédocles —«la certeza que proporcionan» los «miembros» de Pausanias— el encantador juego con la expresión *cheiros pistis*, «la garantía de una mano» o «el compromiso de un apretón de manos»: véanse L. Gernet, *Revue des études grecques*, vol. 30 [1917], págs. 370-372, y A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, págs. 141, 147). «Para los humanos, *mêtis* crece...»: frg. 106; sobre *pros pareon* en esta cita, véanse, por ejemplo: Heródoto 1.20; Tucídides 3.40; Isócrates, *Archidamus* 34; y (sobre la conexión con *kairós*) Sófocles, *Filoctetes* 149-151; Arriano, *Anábasis* 5.22.5. «Aquel que ve percibe...»: Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1170a29-32. «Si las presionas por debajo de...»: Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 7.29.26 = Empédocles, frg. 110; para los comentarios, véase *NM*, § 9. Los grados o estadios de la iniciación: *AP*, págs. 230-231, 299, 367-368; *NM*, §§ 4, 9.

«La semilla crece...»: *Aśvamedha parva* 47.12-13 (véase *Bhagavadgītā* 15.1-2).

«Ahora ven...»: Empédocles, frg. 21.1-2 (leyendo *tônde* con los manuscritos). «Si la certeza sobre estos asuntos...»: frg. 71. «La gente perversa [...] en tus entrañas»: frg. 4; *NM*, nn. 165, 169. «Otra manera consiste en abrir...»: Clemente de Alejandría, *Stromata* 6.119.2. Véase Columela, *Libro de los árboles* 26.1-9 y *Sobre la agricultura* 5.11.1-11, *Geoponica* 10.75-77, Petrus Crescentien-sis 2.22 (... *secundus est, cum surculus scisso infigatur ligno...*); este tipo es el *enken-trismos* o «injerto» propiamente dicho (*Geoponica* 10.75.1 y 5). Cabe destacar cómo se corresponde el tono de instrucción de Empédocles (*keletai*, frg. 4.2) con el lenguaje tradicional de la orientación en los procedimientos agrícolas: *TD* 298, 316, 623; Teofrasto, *La historia de las plantas* 2.2.5 (... *auxêthei-san enken-trizein kelenousin...*); Plinio, *Historia natural* 17.115 (... *praeseclam findi iubet per medullam...*). En cuanto al «reco-nocimiento de la verdad», *epignôsis tês alêtheias*, de Clemente, véase, por ejemplo, M. Dibelius, *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici [...] dargebracht*, Leipzig, 1914, págs. 176-189; en lo que respecta al propio *gnôthi* de Empédocles (frg. 4.3), no existe razón alguna para dudar de que posea el significado tem-prano estándar de «percibir». Sobre el Tártaro, el árbol cósmico y las raíces elementales, véase *Teogonía* 727-728, junto con H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford, 1990, págs. 70-71; Virgilio, *Geórgicas* 2.291-292, junto con U. Holmberg, *Der Baum des Le-bens*, Helsinki, 1922, pág. 53.

Índice onomástico

- Abaris, *iatromantis*: 587
 Adán y Eva: 426-427
 África ecuatorial: 257
 Afrodita, diosa: 226-228, 230-231, 374-375, 383-385, 389, 392, 393-402, 405-406, 409-411, 415-416, 418, 421-422, 425-426, 437, 444, 451, 457, 462, 468, 470, 473, 476, 480-483, 564, 608, 609-610, 623
 Agrigento: 336
 Albión: véase Inglaterra
 Al-Shahrastani: 508 («escritor persa de Jorasán»)
 América del Norte: 282
 Amor, principio o fuerza en
 Empédocles: 363-375, 389, 393-397, 405-407, 408-411, 414-418, 421-422, 424-427, 431-432, 434, 444, 457, 465-468, 471, 473, 475-478, 491, 508, 513, 622, 624, 625
 Anatolia: 38, 42, 44-45, 54, 313, 609
 Antifonte de Atenas: 600
 Apolo, dios: 38-39, 41-42, 43-46, 63, 85, 167, 285-286, 287, 290-291, 313, 482, 583, 587, 615-616
 Aquiles, héroe: 316
 Arda Viraz (Arda-Viraf): 588
 Ares, dios: 383
 Aristóteles: 24, 134, 145, 223, 247, 266, 325, 339, 432, 477, 500, 504, 505, 537-538, 574, 596, 600, 612, 628
 Arturo, rey: 286
 Asclepio, dios: 39, 42
 Asia Central: 37-38, 508
 Atenágoras de Atenas: 607
 Atenas: 162-163, 189, 245, 247, 321, 322, 486, 502, 613, 621
 Athos, monte: 541
 Atlántico, océano: 257-260, 613
 Atlántida, isla: 253, 616
 Avalon, isla: 286-287, 616
 Ballabriga, Alain: 617-618
 Báltico, mar: 285
 Barnes, Jonathan: 599
 Bethe, Erich: 606
 Brandis, Christian August: 589-590, 598-599
 Bretaña: 258
 Britania: 258, 261, 283
 Burnyeat, Myles: 607
 Caria, región: 42, 44, 313
 Cidoimos, daimon o espíritu: 383
 Círculo Polar Ártico: 258, 300

- Clemente de Alejandría: 575-576, 629
 Columela: 629
 Cordero, Néstor-Luis: 590
 Coxon, Allan H.: 604, 611
 Creta, isla: 34
 Cristóbal Colón: 281
 Cronos, dios: 383
 Curd, Patricia: 592, 599

 Demóstenes: 596, 597, 598, 600
 Dicearco: 266
 Discordia, principio o fuerza en Empédocles: 363-370, 373-375, 389, 394, 397, 405, 410, 415, 418, 420-424, 425, 427, 431-432, 434, 437, 444, 446-452, 455-458, 460-461, 465-468, 473, 475-477, 491, 500-501, 508, 513, 625, 626, 628

 Egipto: 158, 165-166, 212, 462, 598
 Empédocles: 330, 337-583, 596, 606, 622-623, 625, 626, 627, 628, 629
 Epiménides: 34-35, 58, 63, 98, 156, 588
 Er, héroe: 597
 Eratóstenes: 266-268, 615
 Eros, dios: 610
 Escandinavia: 285
 Escocia: 258, 261
 Esfinge, monstruo: 320
 España: 258, 613
 Esquilo: 592, 596, 619
 Estrabón: 268, 615, 617, 619
 Eudoxo de Cnido: 614
 Eutímenes: 257-258, 263, 265, 613, 614-615

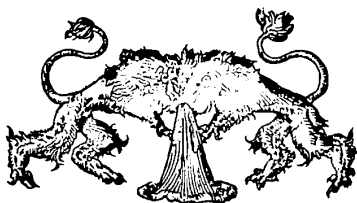
 Filolao: 611
 Focea, ciudad: 17, 34, 42, 246, 254, 263
 Francia: 254, 258, 541
 Furley, David: 598

 Gibraltar, estrecho de: 253, 257, 283, 612
 Glastonbury: véase Avalon
 Gorgias: 498-501, 502-504, 505-509, 510-513, 514-516, 519-521, 626-627, 628
 Gran Bretaña: véase Britania
 Grecia: 32, 37, 41, 57, 63, 104-105, 144, 166, 231, 321, 405, 588, 597
 Gregorio Magno, papa y santo: 433

 Han Shan: 214
 Heidegger, Martin: 589
 Heidel, William Arthur: 185-186 («un académico norteamericano»), 600
 Heracles, héroe: 253, 283-284, 615, 619
 Heráclito: 90, 92, 345, 592-593
 Hermes, héroe: 482, 619
 Heródoto: 591, 592, 594
 Hesíodo: 547, 549-550, 605, 607
 Hesiquio de Alejandría: 591, 594
 Hierne, isla: véase Irlanda
 Hiparco de Nicea: 614
 Hiperbórea, región: 285-286, 616
 Homero: 65-66, 101-102, 224, 234-236, 237-239, 241-242, 263, 347-350, 353-354, 392, 394-395, 506, 547, 549, 598-599, 605-606, 618
Ilíada: 235-236, 237-239, 242, 349-350, 602, 605, 611, 620, 624, 626

- Odisea*: 237-239, 392, 594,
599, 603, 607, 608, 611, 619
- India: 38, 620, 621
- Inglaterra: 258, 283, 286
- Irlanda: 258
- Italia: 17, 40, 41, 45, 58, 67, 85,
108-109, 156, 230, 245, 246,
598, 610
- Jesucristo: 283, 449
- Jorasán, región: 508
- Justicia, diosa: 26-27, 31, 34, 35,
45, 58, 138, 151, 156-157, 175,
516, 594, 597
- Karsten, Simon: 589-590
- Kepler, Johannes: 617
- Kierkegaard, Søren: 593
- Leonardo da Vinci: 617
- Leshner, James H.: 588, 597, 598
- Lipara, isla: 318-321, 621
- Luna: 220, 224-225, 251, 260-261,
340
- Mahābhārata*: 560
- Mahoma: 158
- Marsella: véase Massalia
- Massalia, ciudad: 254, 257-258,
263, 319, 615, 616, 621
- Mediterráneo, mar: 17, 34,
251-252, 254, 260, 283,
318-319, 399
- Milarepa: 622
- Milton, John: 623-624
- Moerbeke, Guillermo de: 619
- Mongolia: 38
- Mourelatos, Alexander P. D.:
594, 597, 604
- Noche, moradas de la: 26, 31, 46,
69, 287, 289, 292, 296
- Nomos (o «Ley»), dios: 156, 597
- Norte, mar del: 285-286
- Nussbaum, Martha C.: 606
- Odiseo, héroe: 203, 238, 241, 242,
263, 506, 615, 618, 627
- Olimpiodoro el Alquimista: 362
- Orfeo, héroe: 156
- Oriente Próximo: 157-158, 189,
212, 399, 597-598, 601,
623-624
- Pausanias: 341, 394, 397, 401,
405-406, 422, 435, 436, 441,
449, 453, 471, 482, 525-527,
528-530, 531-533, 540-541,
545-547, 550, 553-555,
561-562, 564-565, 610, 628
- Perséfone, diosa: 46, 230-231, 296,
425, 610
- Persuasión, diosa: 61, 151-152, 588
- Pfeiffer, Erwin: 609
- Pirsig, Robert M.: 486
- Piteas: 258-261, 263, 266, 267-268,
281-286, 287-289, 292, 296,
300, 614-616, 617, 619, 621
- Platón: 49, 134, 136-137, 244-245,
247, 253, 259, 272, 322-326,
456, 477, 503-504, 506-508,
512, 574, 592, 596, 604-606,
611, 614, 615, 616, 617, 621,
624, 625, 626, 627
- Crátilo*: 603
- Critón*: 592
- Fedón*: 245, 259, 272, 319, 614,
615, 617, 621, 624, 625
- Fedro*: 605, 625
- Gorgias*: 503-504
- Leyes*: 591, 592

- República*: 594, 597, 605
Sofista: 324 («en un sentido»), 592
Teeteto: 604-605
Timeo: 595, 605
 Plinio el Viejo: 616, 629
 Plotino: 455-456, 460-461, 626
 Plutarco: 432-433, 588, 599, 626
 Polifemo, monstruo: 238-239, 241
 Polo, guía supremo del sufismo: 462
 Pólux, Julio: 606
 Poseidón, dios: 383
 Posidonio: 146-147, 149, 595-596, 612
 Rumi: 120
 Sáhara: 257
 Saraha: 280
 Senegal: 257
 Sestieri, Pellegrino Claudio: 40
 Sexto Empírico: 595
 Shahrastani: véase Al-Shahrastani
 Shahrastani: 430
 Siberia: 37
 Sicilia: 85, 318, 336, 398, 399, 498, 507
 Simplicio: 589, 602, 603-604, 618-619
 Sócrates: 137, 162-163, 164-167, 244-245, 259, 266-267, 319, 322, 324, 593, 598
 Sol, astro: 39, 45, 220, 252, 260-261, 285, 308, 340, 374
 Sol, dios: 31, 45, 286, 287, 291, 292, 296, 381, 587, 616
 Sol, hijas del: 26-27, 31, 45, 55, 138, 140, 143, 151, 221, 286, 287, 290-292, 294, 297, 357, 516, 587, 594, 597, 615-616, 618, 619
 Sturz, Friedrich Wilhelm: 417-418
 Suhrawardi: 627-628
 Sumeru, monte: 214
 Tarán, Leonardo: 602
 Tarnas, Richard: 133 («la autonomía y superioridad de la razón humana como juez de la realidad»)
 Tártaro, abismo: 31, 46, 255, 289, 292, 582-583, 617, 629
 Teófilo de Antioquía: 624
 Teofrasto: 629
 Tíbet: 38
 Tierra: 220, 224, 244-246, 247-248, 250-252, 259, 260-262, 268, 272, 283, 290, 380, 611, 612, 614, 615
 Tucídides: 607
 Turquía: 17, 34, 42, 254
 Velia, ciudad: 17-18, 34, 40-42, 44, 47-49, 63, 158, 246, 254, 263, 283, 292, 313, 318-319, 323-324, 332, 336, 609, 610, 615, 621
 Verdad, diosa: 27, 34-35, 61, 151, 156, 294, 596
 Woodbury, Leonard: 603-604
 Wurm, Michael: 601
 Zenón: 85, 313-317, 318-319, 321, 322-323, 324, 463, 494, 514, 589, 621
 Zeus, dios: 383, 549-550, 626
 Zhuangzi: 589
 Zuntz, Gunther: 623



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *REALIDAD*,
DE PETER KINGSLEY, SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y
ENCUADERNAR EN BARCELONA EN LA
IMPRENTA ROMANYÀ VALLS, S.A.
EN AGOSTO DEL
2021

Títulos publicados

1. *El copartícipe secreto*. Joseph Conrad. 3.ª ed.
2. *Sin mañana*. Vivant Denon. 2.ª ed.
3. *La historia de Genji I*. Murasaki Shikibu. 5.ª ed.
4. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick Harpur. 2.ª ed.
5. *Amor y Psique*. Apuleyo. 3.ª ed.
6. *El Monte Análogo*. René Daumal
7. *La voz maligna*. Vernon Lee
8. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley
9. *La historia de Genji II*. Murasaki Shikibu. 2.ª ed.
10. *Yijing. El libro de los cambios*. 4.ª ed.
11. *Los ojos de Davidson*. H. G. Wells
12. *La Villa de los Misterios*. Linda Fierz-David
13. *El hombre que amaba las islas*. D. H. Lawrence
14. *Realidad daimónica*. Patrick Harpur. 2.ª ed.
15. *La reliquia viviente*. Iván Turguéniev. 3.ª ed.
16. *Pan y la pesadilla*. James Hillman. 2.ª ed.
17. *La diligencia inglesa*. Thomas De Quincey
18. *El gran duque de Alba*. William S. Maltby. 2.ª ed.
19. *El arte de conversar*. Oscar Wilde. 6.ª ed.
20. *El mundo del príncipe resplandeciente*. Ivan Morris
21. *La fuga de Atalanta*. Michael Maier. 2.ª ed.
22. *Sueños y ensoñaciones de una dama*. Dama Sarashina
23. *Cosmos y Psique*. Richard Tarnas. 4.ª ed.
24. *Universos paralelos*. Michio Kaku. 6.ª ed.

25. *Hombres salmonela en el planeta porno*. Y. Tsutsui. 3.^a ed.
26. *La pasión de la mente occidental*. Richard Tarnas. 5.^a ed.
27. *El terremoto de Chile*. Heinrich von Kleist
28. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Peter Kingsley. 3.^a ed.
29. *Viaje a la semilla*. Alejo Carpentier
30. *Tres novelas en imágenes*. Max Ernst
31. *Emily Brontë*. Winifred Gérin
32. *Los cosacos*. Lev Tolstói. 2.^a ed.
33. *Armonía de las esferas*. Edición de Joscelyn Godwin
34. *Dioses y mitos de la India*. Alain Daniélou
35. *Los héroes griegos*. Karl Kerényi. 2.^a ed.
36. *Estoy desnudo*. Yasutaka Tsutsui. 2.^a ed.
37. *El mito polar*. Joscelyn Godwin
38. *Escolios a un texto implícito*. Nicolás Gómez Dávila. 2.^a ed.
39. *Historia de mi vida*. Tomo I. Giacomo Casanova. 2.^a ed.
40. *Historia de mi vida*. Tomo II. Giacomo Casanova. 2.^a ed.
41. *Aroma de alcanfor*. Naiyer Masud
42. *El mito de Osiris*. Jules Cashford
43. *Textos*. Nicolás Gómez Dávila
44. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley. 6.^a ed.
45. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick Harpur. 6.^a ed.
46. *Algo elemental*. Eliot Weinberger
47. *Rāmāiṇa*. Vālmīki
48. *Vampiros*. VV. AA. 3.^a ed.
49. *Jin Ping Mei*. El Erudito de las Carcajadas. 3.^a ed.
50. *El mundo bajo los párpados*. Jacobo Siruela. 4.^a ed.
51. *El mar de iguanas*. Salvador Elizondo
52. *Mis aventuras con monjas*. Giacomo Casanova
53. *Cuentos de lo extraño*. Robert Aickman
54. *Origen y presente*. Jean Gebser
55. *Érase una vez una mujer...* Liudmila Petrushévskaja
56. *Paprika*. Yasutaka Tsutsui. 2.^a ed.
57. *Cuaderno de noche*. Inka Martí

58. *Aventuras en Venecia*. Giacomo Casanova
59. *Vidas de Pitágoras*. David Hernández de la Fuente. 3.ª ed.
60. *Socotra, la isla de los genios*. Jordi Esteva. 2.ª ed.
61. *Jin Ping Mei II*. El Erudito de las Carcajadas
62. *Mientras los dioses juegan*. Alain Daniélou
63. *La noche*. Francisco Tario
64. *Consciencia más allá de la vida*. Pim van Lommel. 6.ª ed.
65. *Decadencia y caída del Imperio Romano I*. E. Gibbon. 5.ª ed.
66. *El mundo en el que vivo*. Helen Keller
67. *Rudolf Steiner*. Gary Lachman
68. *La casa inundada*. Felisberto Hernández
69. *Imagen del mito*. Joseph Campbell. 3.ª ed.
70. *Decadencia y caída del Imperio Romano II*. E. Gibbon. 4.ª ed.
71. *Cuentos de hadas*. George MacDonald
72. *El Palacio de Liria*. VV. AA.
73. *La pérdida del reino*. José Bianco
74. *La tradición oculta del alma*. Patrick Harpur. 3.ª ed.
75. *Los últimos años de Casanova*. Joseph Le Gras & Raoul Vèze
76. *Ocho ensayos sobre William Blake*. Kathleen Raine
77. *Las extensiones interiores del espacio exterior*. J. Campbell. 2.ª ed.
78. *Una historia secreta de la consciencia*. Gary Lachman. 3.ª ed.
79. *Antología universal del relato fantástico*. VV. AA. 2.ª ed.
80. *Libros proféticos I*. William Blake
81. *Sendas de Oku*. Matsúo Basho. 2.ª ed.
82. *Manual de filosofía portátil*. Juan Arnau. 3.ª ed.
83. *La senda de las nubes blancas*. Lama Anagarika Govinda
84. *Libros proféticos II*. William Blake
85. *Filosofía para desencantados*. Leonardo da Jandra. 2.ª ed.
86. *Itinerario poético*. Octavio Paz
87. *Fantastes*. George MacDonald
88. *Las mil y una noches I*. Anónimo. 2.ª ed.
89. *Las mil y una noches II*. Anónimo. 2.ª ed.
90. *Las mil y una noches III*. Anónimo. 2.ª ed.

91. *Mercurius*. Patrick Harpur
92. *Salvar las apariencias*. Owen Barfield
93. *El arte de morir*. Peter y Elizabeth Fenwick
94. *Capturar la luz*. Arthur Zajonc. 2.ª ed.
95. *Diosas*. Joseph Campbell. 3.ª ed.
96. *Libros, secretos*. Jacobo Siruela. 3.ª ed.
97. *Cinco llaves del mundo secreto de Remedios Varo*. VV. AA.
98. *El Palacio de las Dueñas*. Vicente Lleó / Luis Asín
99. *Bhagavadgītā*. Edición de Juan Arnau. 3.ª ed.
100. *Obra completa bilingüe*. Arthur Rimbaud
101. *La invención de la libertad*. Juan Arnau
102. *Lluvia y otros cuentos*. W. Somerset Maugham
103. *Las casas de los rusos*. Robert Aickman
104. *La mente participativa*. Henryk Skolimowski
105. *Socotra*. Jordi Esteva
106. *A través del espejo*. VV. AA.
107. *La transformación*. Franz Kafka
108. *Vindicación del arte en la era del artificio*. J. F. Martel. 2.ª ed.
109. *Siete cuentos japoneses*. Junichiro Tanizaki
110. *Las máscaras de Dios, volumen I*. Joseph Campbell. 3.ª ed.
111. *Filosofía viva*. Henryk Skolimowski
112. *El impulso creativo y otros cuentos*. W. Somerset Maugham
113. *El pensamiento del corazón*. James Hillman
114. *Las máscaras de Dios, volumen II*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
115. *La fuga de Dios*. Juan Arnau
116. *El lector decadente*. VV. AA.
117. *Lo que vio la criada*. Yasutaka Tsutsui
118. *Las máscaras de Dios, volumen III*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
119. *Breviario de escolios*. Nicolás Gómez Dávila
120. *Los mundos de Robert Fludd*. Joscelyn Godwin
121. *El cosmos arquetipal*. Keiron Le Grice
122. *La Luna*. Jules Cashford
123. *Las máscaras de Dios, volumen IV*. Joseph Campbell. 2.ª ed.

124. *Jung y la creación de la psicología moderna*. Sonu Shamdasani
125. *El templo del cosmos*. Jeremy Naydler
126. *Cuentos salvajes*. Ednodio Quintero
127. *El arpa y la cámara*. Owen Barfield
128. *El mundo como icono*. Tom Cheetham
129. *La historia del Grial*. Joseph Campbell
130. *Una guía para los perplejos*. E. F. Schumacher
131. *Tú eres eso*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
132. *El arte mágico*. André Breton
133. *Upaniṣad*. Edición de Juan Arnau. 2.ª ed.
134. *El libro de los monstruos*. Juan Rodolfo Wilcock
135. *El conocimiento perdido de la imaginación*. Gary Lachman
136. *La metamorfosis de las plantas*. J. W. Goethe
137. *La naturaleza como totalidad*. Henri Bortoft
138. *Poder del sueño*. VV. AA. Edición de Roger Caillois
139. *El héroe de las mil caras*. Joseph Campbell. 2.ª ed.
140. *Proceso y realidad*. Alfred North Whitehead
141. *Los dioses de los griegos*. Karl Kerényi
142. *La lucha por el futuro humano*. Jeremy Naydler
143. *¿Por qué el materialismo es un embuste?* Bernardo Kastrup
144. *El arcoíris invisible*. Arthur Firstenberg

Memoria mundi

«Este libro es un viaje de regreso a las fuentes, no sólo de la civilización occidental sino, y esto es lo más importante, a la fuente que está dentro de cada uno. Léanlo. Comprenderlo es transformarse.»

Eckhart Tolle, autor de *El poder del ahora*

Realidad nos va introduciendo lentamente en una fascinante tradición mística que proviene de las más profundas raíces de nuestra cultura occidental. Cuenta la historia de Parménides, Empédocles y de todos aquellos guías espirituales que, como experimentados inductores de estados de consciencia especiales, prácticas sanadoras e interpretación de sueños, fueron sentando las bases de nuestra cultura. Pero el presente libro también documenta el dramático proceso de distorsión, encubrimiento y olvido que ha sufrido toda esta antigua sabiduría de la civilización griega. Y lo que es más inusual, nos presenta este complejo y sutil *corpus* de enseñanzas originales en toda su inmediatez y potencia, revelándonos de forma vibrante y a la vez natural los ancestrales modos de despertar filosófico a lo que la realidad verdaderamente es.

Graduado por la Universidad de Lancaster y el King's College de Cambridge, Peter Kingsley es doctor en filosofía por la Universidad de Londres y Fellow del Warburg Institute. Después de trabajar con prominentes figuras en estudios clásicos, antropología, filosofía y antiguas civilizaciones, se trasladó a la Universidad Simon Fraser de Canadá y posteriormente a la Universidad de Nuevo México. Atalanta ha publicado sus obras *Filosofía antigua, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica* (3.^a ed., 2021) y *En los oscuros lugares del saber* (6.^a ed., 2019).

www.atalantaweb.com

