

Guía de lectura y  
trabajo para el curso  
Presocráticos II  
de los cuatro elementos  
a la infinitud del espacio atómico

Ana Maria C. Minecan

Primera edición: abril 2020  
Segunda edición: agosto 2025

*Guía de lectura y trabajo para el curso Los presocráticos II: de los cuatro elementos a la infinitud del espacio atómico*

Ana Maria C. Minecan

Colección: Guías de lectura para  
los cursos del Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

CEFA Ediciones – Centro de Estudios Filosóficos Alétheia  
Madrid, 2025  
[www.anaminecan.com](http://www.anaminecan.com)

ISBN-13: 979-8264731150

El papel de este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible y de fuentes controladas.

Alétheia, del griego ἀλήθεια es el concepto filosófico que se refiere a la sinceridad de los hechos y la realidad. Literalmente, la palabra se refiere a hacer evidente aquello que estaba oculto, a descubrir la verdad. Se relaciona también con el río Leteo, el río del olvido, uno de los cinco ríos del Hades, que fluyen desde la cueva de Hypnos. Quienes beben del agua de este río lo olvidan todo. Así a-létheia no es sólo la simple verdad sino la salvación de la memoria, el triunfo sobre el olvido."

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Clase 1   Rasgos principales de la primera fase de la filosofía<br>presocrática..... | 15  |
| Clase 2   Empédocles de Agrigento.....   | 65  |
| Clase 3   Los cultos ctónicos .....  | 75  |
| Clase 4   Magia, democracia y medicina.....  | 91  |
| Clase 5   El reto de Parménides y la recuperación del devenir.....                   | 95  |
| Clase 6   Los cuatro elementos.....  | 101 |
| Clase 7   La nueva estructura de la materia.....                                     | 107 |
| Clase 8   Atracción y repulsión: dos fuerzas para explicarlo todo..                  | 113 |
| Clase 9   El ciclo cósmico .....   | 119 |
| Clase 10   El azar como arquitecto del mundo .....                                   | 125 |
| Clase 11   Anaxágoras: el filósofo y el político .....                               | 129 |
| Clase 12   Vida, obra y destierro de Anaxágoras .....                                | 135 |
| Clase 13   El pluralismo infinitesimal.....  | 139 |
| Clase 14   El intelecto ( <i>noûs</i> ) y la razón del cosmos.....                   | 145 |
| Clase 15   Leucipo y Demócrito.....  | 153 |
| Clase 16   ¿Miedo al átomo? .....  | 161 |
| Clase 17   Átomos y Vacío.....   | 167 |
| Clase 18   La tesis de la pluralidad de los mundos .....                             | 173 |
| Clase 19   Azar, forma, necesidad e infinito.....                                    | 177 |
| Clase 20   Epistemología atomista.....   | 181 |

|  |     |
|--|-----|
| Clase 22   Diógenes de Apolonia .....                          | 191 |
| Clase 23   El ocaso del pensamiento presocrático.....          | 197 |
| Clase 24   Una última mirada atrás.....                        | 201 |
| Clase 25   ¡Entrando en Atenas! .....                          | 207 |
| Bibliografía.....  | 215 |
| Cuestiones para la meditación filosófica tras cada clase ..... | 225 |

Ana Minecan (Bucarest, 1986) es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con calificación de Sobresaliente cum laude por unanimidad y Premio Extraordinario de Doctorado, además de Mención de Doctorado Europeo. Su tesis doctoral, centrada en la recepción medieval de la física de Aristóteles, constituye una investigación rigurosa sobre los conceptos de finitud, necesidad, vacío y estructura del universo en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Desde su más tierna infancia, Ana demostró una gran curiosidad por el mundo natural, la ciencia, la historia de las civilizaciones antiguas, los idiomas y los libros. Durante su etapa preuniversitaria fue una estudiante brillante, finalizando el Bachillerato con una nota media de 9,8 y obteniendo un 9,7 en la prueba de acceso a la universidad. Desde entonces, ha cultivado una profunda pasión por el arte, la lectura y la filosofía, intereses que definirían el rumbo de su trayectoria académica y profesional.

A lo largo de su formación universitaria, la Dra. Minecan ha obtenido numerosos reconocimientos, entre los que destaca el Premio Extraordinario de Licenciatura, otorgado por la Universidad Complutense de Madrid tras culminar sus estudios como número uno de su promoción (2005–2010) con 24 Matrículas de Honor, al que se uniría en 2015 el ya citado Premio Extraordinario de Doctorado por la misma universidad. Su carrera académica ha sido respaldada por becas altamente competitivas del Ministerio de Educación de España, como la Beca de Formación de Profesorado Universitario (F.P.U.), concedida tras uno de los procesos selectivos de carácter competitivo más exigentes a nivel nacional, así como la Beca de Colaboración con Departamento Universitario o la Beca a los 750 Mejores Expedientes Académicos de la Universidad Complutense de Madrid —

centro que cuenta con más de 64.000 estudiantes cada año—lograda en dos convocatorias consecutivas, además de becas para estudios en el extranjero desde etapas tempranas de su formación.

La Dra. Minecan ha realizado estancias de investigación científica como especialista en destacadas instituciones europeas como la Universidad Paul-Valéry de Montpellier, la Universidad Babeş-Bolyai, la Universidad Libre de Bruselas, la Universidad Carolina de Praga y la Universidad de la Sorbona, ampliando su formación en contextos filosóficos plurales y multiculturales.

Su trayectoria se ha complementado con la participación en Proyectos de Investigación internacionales, como el prestigioso programa ERC THESIS – Starting Grant en el CNRS financiado por la Comisión de Investigación de la Unión Europea, así como en iniciativas de innovación docente premiadas por la UCM.

Hoy en día sigue colaborando como evaluadora científica en revistas académicas internacionales y contribuyendo al desarrollo riguroso de la investigación filosófica como profesora y asesora para el diseño de programas formativos, estando acreditada como Profesor Ayudante Doctor Universitario por la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación) del Ministerio de Educación de España desde 2016. Para consultar su tesis doctoral, libros, conferencias y artículos científicos puedes acceder a su perfil académico en [Academia.edu](https://Academia.edu). Junto a su trayectoria académica, la Dra. Minecan desarrolla una intensa labor como divulgadora filosófica y creadora de contenidos digitales. Desde diciembre del 2018 dirige el Centro de Estudios Filosóficos Alétheia, una plataforma educativa donde ofrece cursos online de filosofía con una orientación rigurosa, accesible y cronológicamente estructurada. En esta escuela virtual se abordan tanto los orígenes del pensamiento griego como la evolución de la filosofía, la historia de la ciencia y el arte, con un enfoque centrado en el desarrollo crítico del estudiante.

## CLASE 2 | EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

La figura de Empédocles resulta decisiva para comprender el tránsito entre la filosofía presocrática y la ciencia natural clásica. Su sistema de los cuatro elementos influyó de manera directa en la física aristotélica, la cual, a su vez, marcó la concepción del cosmos en Occidente durante más de dos mil años. Pensador profundamente original, Empédocles articuló un modelo explicativo del mundo natural a partir de principios materiales y fuerzas opuestas, pero también elaboró una visión espiritual del alma, fuertemente influida por el orfismo y el pitagorismo. Su pensamiento aparece dividido entre dos obras de carácter aparentemente contradictorio: *Sobre la naturaleza* y *Las purificaciones*. Esta tensión refleja tanto su evolución vital como la complejidad de su época.

### | Conceptos principales

*Sistema de los cuatro elementos*: Doctrina según la cual todo lo existente está compuesto por la combinación, en proporciones variables, de cuatro elementos materiales: tierra, agua, aire y fuego. Este modelo permitió explicar la diversidad de sustancias sin recurrir a un monismo estricto.



*Fuerzas de amor y discordia:* Principios dinámicos que actúan como causas del movimiento y del cambio en el cosmos. El Amor (*philia*) tiende a la mezcla y la unificación; la Discordia (*néikos*) a la separación y el conflicto.

*Doctrina de la transmigración:* Creencia en la reencarnación del alma en diversos cuerpos como castigo o purificación de una falta primordial. Procedente del orfismo y el pitagorismo, implica una visión dualista del ser humano.

*Purificaciones* (*katharmoi*, καθαρμοί): ritos, ejercicios y disciplinas orientadas a liberar el alma de su condición caída. Supone una antropología dual y una filosofía de la liberación espiritual.

*Visión dual de la filosofía:* En Empédocles se articulan dos tendencias que habían estado separadas: la investigación racional de la naturaleza y la aspiración a la salvación del alma. Esta unión explica su estilo poético y su estructura doctrinal fragmentaria.

| Fechas fundamentales

c. 495–435 a. C.: Vida de Empédocles de Agrigento.

c. 450 a. C.: Composición de *Sobre la naturaleza*.

c. 440 a. C.: Redacción de *Las purificaciones*.

Siglos IV a. C. – XIII d. C.: Perduración del sistema de Empédocles en la física aristotélica.

Siglo XVII: Inicio del abandono del modelo de los cuatro elementos con la ciencia moderna.

## | Resumen

Empédocles de Agrigento representa una de las figuras más complejas y desconcertantes de la filosofía antigua. Su obra, fragmentaria y poética, combina intuiciones científicas de gran alcance con elementos profundamente religiosos, éticos y místicos. En lugar de ofrecer un sistema cerrado, su pensamiento aparece dividido entre dos polos: por un lado, la construcción de una física pluralista basada en elementos y fuerzas y, por otro, una doctrina espiritual del alma que retoma motivos órficos y pitagóricos.

La tradición antigua le atribuye dos obras fundamentales cuya comparación plantea un problema interpretativo severo. La primera, *Sobre la naturaleza*, se integra sin dificultad en la línea de los tratados físicos presocráticos. El título *Perí fýseos* (Περὶ φύσεως) remite a una investigación que busca causas naturales y una inteligibilidad del cosmos sin recurrir a explicaciones míticas como principio rector. En esa orientación se percibe el espíritu racional y proto-científico griego, el impulso que intenta pensar la naturaleza como un orden accesible a la razón y a la observación.

Desde el punto de vista físico, Empédocles, sin embargo, rompió con el monismo milesio y propuso un modelo plural del mundo natural. Según su doctrina, toda la realidad está formada por la mezcla y separación de cuatro elementos eternos: tierra, agua, aire y fuego. Estos no se transforman unos en otros, sino que subsisten como sustancias inalterables, cuya combinación, en diversas proporciones en cada objeto, origina la diversidad fenoménica. El cambio no implica la generación de algo nuevo, sino la reordenación cuantitativa de lo que ya existe. Con ello, Empédocles evitó la objeción eleática al devenir, puesto que no postuló el paso del no-ser al ser.

La dinámica de estas transformaciones estaría gobernada por dos

fuerzas opuestas: el Amor (*philia*), que tiende a unir, y la Discordia (*néikos*), que separa. Estos principios no deben entenderse en términos morales ni antropomórficos, sino como potencias cósmicas impersonales que rigen los ciclos del mundo. En determinadas fases predomina el Amor, dando lugar a la unidad; en otras, la Discordia impone la multiplicidad y el conflicto. El universo, según Empédocles, atraviesa así un ciclo eterno de condensación y disgregación, sin un principio absoluto ni un fin definitivo.

Esta cosmología influyó de forma directa en Aristóteles, quien adoptó el esquema de los cuatro elementos y lo integró en su sistema hilemórfico. Durante más de dos milenios, el modelo empedocleo, adaptado y sistematizado por Aristóteles, vertebró la explicación natural en Europa.<sup>12</sup> Desde la Antigüedad tardía hasta

---

<sup>12</sup> La física de Aristóteles se convirtió en un sistema de explicación del mundo dotado de un prestigio excepcional, sostenido por su capacidad de articular una visión total del mundo físico, aunque incorrecta desde un punto de vista contemporáneo. En su sistema convergieron la ambición de exhaustividad y la exigencia de coherencia: cada pieza buscaba encajar con el conjunto, desde las formas más simples de la materia hasta los fenómenos biológicos y celestes. Se trató de una empresa intelectual que pretendía explicar el tiempo, el movimiento y el espacio, pero también los ciclos naturales, los procesos meteorológicos, los rasgos de las especies y el comportamiento de los cuerpos astrales. Esa amplitud, sumada a una notable consistencia interna, ayudó a que la explicación aristotélica se mantuviera en pie a lo largo del período helenístico, la Antigüedad tardía, el mundo romano, la Edad Media y buena parte de la modernidad temprana. La persistencia del consenso en torno a la viabilidad de la física de Aristóteles impresiona: durante un arco temporal cercano a los dos mil años, nadie consiguió construir un sistema físico tan completo y tan acorde con las observaciones empíricas disponibles como el que él había diseñado. Hubo intuiciones brillantes y propuestas parciales que anunciaban desarrollos futuros, pero carecieron del grado de detalle y de cierre sistemático que hizo de la física aristotélica una matriz duradera. En ese punto aparece Empédocles como antecedente decisivo. Comprender cómo Aristóteles pudo levantar su edificio implica volver a los cimientos presocráticos. La filosofía de la naturaleza anterior al período clásico,

la escolástica medieval, pasando por pensadores árabes, judíos y cristianos, esta concepción del mundo natural se mantuvo prácticamente intacta, y no fue hasta el advenimiento de la física moderna cuando comenzó a declinar.

La segunda obra atribuida a Empédocles, *Las purificaciones*, desplaza el registro hacia un territorio muy distinto. Su propio título, evoca prácticas de expiación y un horizonte religioso. El texto aparece caracterizado por un tono místico y por elementos de magia y esoterismo, en continuidad con ciertas doctrinas que se asocian a la tradición pitagórica y al orfismo. En ese marco se describe una narrativa de alma desterrada, marcada por la culpa y apartada del lugar de los bienaventurados al que propiamente pertenecería. Así, en la visión de Empédocles, el alma humana aparece como una entidad divina que, por una falta originaria, habría caído en la corporeidad y estaría condenada a atravesar un ciclo de reencarnaciones. Esta concepción supone una visión dual del ser humano: cuerpo corruptible y alma inmortal. La redención se alcanza a través del conocimiento, la práctica de la virtud y los rituales de purificación que permiten a la conciencia recuperar su estado original.

La convivencia de ambos registros en un mismo autor resulta desconcertante. La interpretación tradicional ha oscilado durante siglos ante la impresión de incompatibilidad: dos textos, dos visiones del mundo, del ser humano y de la naturaleza que parecen difíciles de atribuir a una sola mano. Esta dualidad en el pensamiento de Empédocles —física y mística— ha generado

---

en su forma más característica, aspira a explicar el mundo natural mediante fundamentos físicos y racionales. Empédocles se inscribe en esa tradición, y al mismo tiempo la tensiona desde dentro, hasta el extremo de ofrecer una figura de frontera. Minecan, A. M. C. (2018). *Fundamentos de física aristotélica: La estructura del cosmos y su ciencia*. Ediciones Antígona.

múltiples dificultades interpretativas. Desde la Antigüedad se debatió si se trataba de dos obras de autoría distinta, o si expresaban fases diferentes de una misma trayectoria intelectual.

La historiografía contemporánea ha propuesto una salida que, sin eliminar el enigma, lo vuelve inteligible: la distancia doctrinal reflejaría momentos distintos de redacción y, por tanto, fases distintas de la vida de Empédocles. Esta hipótesis se apoya en observaciones filológicas de estilo, además de en una consideración general sobre la producción intelectual: los filósofos son personas y el pensamiento se mueve con la vida. Por tanto, la filología contemporánea tiende a considerar que ambos textos fueron escritos en momentos distintos de su vida. *Las purificaciones* correspondería a su juventud, cuando aún se hallaba vinculado a ambientes religiosos y políticos de Agrigento en la cumbre de su poder y de su reconocimiento social y ligado a un clima de fervor político y a intereses que rozan la medicina y las artes esotéricas. En ese escenario, el texto adopta el tono del reformador y del guía espiritual, con resonancias pitagóricas y órficas.

La segunda obra, *Sobre la naturaleza*, quedaría vinculada a una etapa posterior, más dramática, marcada por el exilio, el desencanto y un giro hacia el estudio de la naturaleza. Se menciona que Empédocles habría sido expulsado de su ciudad natal a causa de sus ideas políticas y condenado a vivir fuera de ella. En la soledad del destierro, su orientación habría cambiado, abandonando aquellas concepciones iniciales y volviéndose hacia el estudio de la ciencia natural con un sesgo más materialista y con rasgos próximos a una actitud irreligiosa, descrita incluso como atea. La contraposición se entiende entonces como el resultado de un desplazamiento vital e intelectual: de un horizonte religioso y ritual a una investigación naturalista de la *phýsis*, de una retórica de salvación a una exigencia

de explicación.

Esta evolución no es un fenómeno excepcional. Numerosos pensadores han recorrido trayectorias dispares a lo largo de sus vidas, como Platón, Kant o Wittgenstein. En el caso de Empédocles, esta tensión se acentúa por el carácter fronterizo de su época: situado entre la tradición mítica y la razón filosófica, entre el mundo arcaico y la *pólis* clásica, su pensamiento representa, como ningún otro, la transición entre dos concepciones del saber. A medio camino entre un sabio natural y un visionario religioso, entre un físico riguroso y un poeta inspirado, Empédocles representa una figura profundamente ambigua, pero también fecunda.

A esta tensión biográfica se añade un elemento narrado por las fuentes antiguas: la relación de Empédocles con la escuela pitagórica. Se sugiere que habría formado parte de ese círculo, aunque su permanencia habría sido breve. El motivo de la ruptura aparece cargado de significado cultural. Las fuentes hablan de discursos sediciosos y, sobre todo, de impaciencia ante las fases de iniciación. Empédocles habría querido pronunciarse y construir un pensamiento propio sin someterse al ritmo de silencio y espera que la secta exigía. El episodio condensa, en miniatura, un conflicto característico del paso entre lo arcaico y lo clásico: la tensión entre formas cerradas de transmisión, asociadas al secreto, la disciplina y el rito, y el impulso de una filosofía que comienza a reclamar autonomía, argumentación pública y elaboración personal.

Empédocles aparece así como un híbrido difícil de clasificar. En él se mezclan el espíritu racional y la audacia proto-científica griega con arrebatos líricos y resonancias del mundo homérico, todavía atravesado por mitos, figuras carismáticas y gestos rituales. Puede describirse como poeta y místico, como reformador político y como una suerte de mago, en el sentido cultural del término, es decir,

como alguien investido de un prestigio que combina saber, palabra y capacidad de intervención en la comunidad. Esta mezcla ilumina una transición histórica: el nacimiento de una nueva forma de relación con la naturaleza y con el conocimiento, todavía rodeada de lenguajes antiguos que no han perdido su eficacia simbólica.

La consecuencia histórica de esta figura fronteriza se deja medir por su recepción. La teoría empedoclea de la materia elemental, junto con las consideraciones sobre las cualidades de los elementos, configuró un horizonte que Aristóteles convirtió en sistema. Y el sistema aristotélico, por su coherencia y su amplitud, se instaló en la mente europea como una gramática de lo real. Incluso cuando ese edificio comenzó a resquebrajarse, bien entrado el siglo XV, algunos de sus flecos se mantuvieron durante mucho más tiempo, hasta alcanzar el siglo XX en el caso paradigmático de la teoría del éter. En ese sentido, estudiar a Empédocles supone comprender un punto de origen. A través de Aristóteles, su pensamiento se proyecta sobre siglos de ciencia, filosofía y teología. La rareza del autor se vuelve, entonces, un signo de su potencia: en la encrucijada entre razón naciente y herencias arcaicas, se perfilan, en su pensamiento, categorías y esquemas que dieron forma a la manera occidental de pensar la naturaleza durante un lapso inmenso de la historia.

#### | Bibliografía

Barnes, J. (2013). *Los presocráticos*. Alianza Editorial.

Bollack, J. (2006). *Empédocle. Introduction à l'ancienne physique*. Verdier.

Burkert, W. (2011). *Sabiduría y ciencia en el pitagorismo antiguo*. Gredos.

Guthrie, W. K. C. (2007). *Historia de la filosofía griega II: La filosofía*

*presocrática desde Parménides hasta Demócrito*. Gredos.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2013). *Los filósofos presocráticos* (2.<sup>a</sup> ed.). Gredos.

Trépanier, S. (2004). *Empedocles: An Interpretation*. Routledge.





### CLASE 3 | LOS CULTOS CTÓNICOS

La primera fase del pensamiento de Empédocles no puede entenderse sin atender al contexto cultural y religioso de su ciudad natal, Agrigento, en Sicilia. Esta región, dominada por la presencia del Etna y marcada por una fuerte tradición mística, conservaba formas de culto distintas a las de la Grecia continental. Junto a la influencia órfica y pitagórica, Empédocles recibió el influjo de los cultos ctónicos, rituales religiosos dedicados a las divinidades del inframundo. Lejos de formar una religión separada, estos cultos acentuaban ciertos aspectos oscuros del panteón olímpico. *Las Purificaciones*, obra temprana del filósofo, revelan esta conexión, expresando una visión del alma ligada al pecado, la transmigración y la posibilidad de redención. Allí, Empédocles se presenta como un ser divinizado, dotado de saberes mágicos, médicos y religiosos, en un estilo más cercano al de un chamán que al de un físico.

## | Conceptos principales

*Cultos ctónicos*: Prácticas religiosas centradas en la veneración de divinidades infernales y realidades subterráneas. Contrapuestos a los cultos olímpicos celestes, los cultos ctónicos implicaban ritos nocturnos, sacrificios de animales quemados en fosas y una relación estrecha con el imaginario de la muerte, el renacimiento y la magia. En el mundo griego, estaban especialmente extendidos en regiones como Sicilia, donde la cercanía con fenómenos geológicos activos intensificaba la percepción de lo telúrico como umbral hacia otras realidades.

*Katábasis* (κατάβασις): Descenso ritual o mítico al mundo subterráneo o al Hades. Se encuentra en múltiples mitos griegos (Orfeo, Perséfone, Heracles) y representa simbólicamente el contacto con el más allá, la muerte o el conocimiento profundo. Este motivo está asociado a la estructura narrativa de muchos ritos de paso y misterios religiosos.

*Nigromancia* (νέκυια): Práctica ritual de evocación de los muertos, considerada una forma de acceder a conocimientos ocultos o de obtener favores desde el más allá. Presente en la *Odisea* y en textos órficos, adquiere un papel relevante en el imaginario empedocleo como forma de poder sobre la muerte.

*Himno homérico a Deméter*: Poema arcaico en hexámetros que relata el rapto de Perséfone por Hades y la instauración del culto misterioso a Deméter en Eleusis. Constituye una de las fuentes más importantes para comprender el imaginario agrícola-religioso del mundo griego y su articulación entre muerte, fertilidad y regeneración.

*Inframundo (Hades)*: Región subterránea del cosmos griego, morada de las almas tras la muerte. En la religión siciliana arcaica se concebía como un lugar accesible mediante ritos específicos. El volcán Etna

era considerado una de sus entradas.

*Ritos de sacrificio:* A diferencia del sacrificio olímpico clásico, en el cual los animales eran ofrecidos sobre altares elevados y compartidos en banquetes, los cultos tónicos exigían sacrificios nocturnos, incineración total y entierro de los restos.

*Perséfone y Deméter:* Diosas centrales en la mitología del inframundo. El mito del rapto de Perséfone explicaba el ciclo de las estaciones y fundamentaba la estructura del culto misterico en Eleusis y en Sicilia.

## | Resumen

A la hora de comprender la compleja figura de Empédocles, resulta fundamental atender no solo a las doctrinas filosóficas que articuló en sus obras, sino también a los sustratos culturales y religiosos que dieron forma a su pensamiento. A él llegan, todavía con fuerza activa, herencias asociadas a Egipto, cuya autoridad cultural se vinculaba a saberes antiguos y a técnicas de interpretación del mundo natural, y también un horizonte caldeo, asirio y babilónico, con su prestigio de observación astral, de cálculo y de lectura de signos. A ello se suma la misteriosa religiosidad órfica, con su lenguaje de purificación, destino y responsabilidad ante la vida, que había proyectado algunas de sus ideas sobre la metafísica pitagórica. Todo este caudal, lejos de disolverse, seguía “efervescente” en tiempos de Empédocles. Sin embargo, en Agrigento y en toda la gran isla de Sicilia, ese conjunto se vio rodeado por un elemento diferente, estrechamente ligado a la geografía y al imaginario del subsuelo: los llamados cultos ctónicos —prácticas religiosas telúricas centradas en la muerte, la tierra y el inframundo— que constituyeron un eje esencial en la cosmovisión

inicial de Empédocles.

El adjetivo *khthónios* (χθόνιος) designa, con una precisión casi física, aquello que pertenece a la región del inframundo, lo telúrico, lo subterráneo. En Sicilia, el volcán Etna no era sólo un accidente del paisaje, era una presencia que organizaba la sensibilidad colectiva. Sus bramidos nocturnos, el rumor de fuego interior, el recuerdo constante de una fuerza que parecía hablar desde abajo, volvían verosímil la idea de que su cráter fuera uno de los portales de acceso al Hades.<sup>13</sup> Los griegos de la isla se sentían, por ello, más

---

<sup>13</sup> En la imaginación religiosa griega, al inframundo de Hades se podía acceder físicamente por diversos puntos del territorio, sobre todo allí donde la tierra parecía abrirse o “hablar” desde dentro. La cultura griega y, más tarde, la grecorromana, multiplicaron las “bocas” o “puertas” del inframundo, vinculándolas a lugares concretos que concentraban una experiencia intensa de verticalidad, peligro o extrañeza natural. Entre los accesos más célebres figura el cabo Ténaro, en el extremo meridional del Peloponeso. Allí se localizaba una gruta que la tradición conectó con los descensos heroicos, en especial con el motivo de la captura de Cerbero, y con relatos de catábasis atribuidos a figuras como Heracles u Orfeo. Esa localización poseía para los griegos una profunda carga simbólica: un promontorio batido por el mar, marcado por cavernas y vientos, se percibía como frontera natural entre ámbitos heterogéneos, un borde del mundo habitable que invita a imaginar un umbral hacia lo invisible. A esa misma familia pertenecen los paisajes del Epiro, en torno al río Aqueronte y a la llamada Aquerusia, donde las fuentes antiguas situaron un “oráculo de los muertos”, esto es, un santuario orientado a la consulta ritual de los difuntos. La idea de que el muerto “sabe” y puede transmitir un saber vedado al vivo encontró aquí un marco verosímil, porque las aguas profundas, los humedales y las brumas favorecían de manera espontánea una escenografía de descenso, pérdida de orientación y proximidad al reino subterráneo. En la Argólida se evocaba, del mismo modo, el lago Alción en las proximidades de Lerna, reputado como insondable y asociado a relatos de paso hacia abajo, incluido el motivo dionisiaco de la visita al inframundo. En estos casos, el paisaje acuático funciona como metáfora natural de la transición, porque el agua oculta, absorbe y devuelve transformado lo que en ella se introduce, y por eso mismo puede figurar una frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Fuera del núcleo helénico, el mapa simbólico se amplía con lugares que la literatura latina consagró, aunque su lógica responda a sensibilidades compartidas en el

próximas que otras regiones de la Hélade, a ciertas divinidades oscuras del panteón: los llamados “señores de la muerte” y guardianes de lo que está más allá del mundo visible. Ese énfasis no implicaba, sin embargo, una ruptura con la religión olímpica. La pluralidad religiosa griega se dejaba modular por condiciones locales. Según la relación de una *pólis* con el mar, la agricultura, el comercio, el viaje, los peligros del horizonte o con la fertilidad de la tierra, se rendía un culto preferente a uno u otro de los doce grandes dioses. Las ciudades portuarias, vinculadas al tráfico marítimo,

---

Mediterráneo antiguo. El lago “Averno”, derivado del griego Áornos) en las cercanías de Cumas, se convirtió en un emblema de entrada infernal por su atmósfera pesada y por la asociación entre cavidades, vapores y peligro respiratorio. Y en Asia Menor, el Ploutonion de Hierápolis ilustra con singular claridad un mecanismo frecuente: la interpretación religiosa de fenómenos físicos. Un recinto del culto a Plutón se vinculó a emanaciones gaseosas capaces de matar animales, experiencia que, en una cultura sin química moderna, podía ser comprendida como signo tangible de una región letal situada bajo la tierra. En Sicilia, ese principio de localización adquirió una intensidad particular por la presencia simultánea de cavidades, lagunas y vulcanismo. La tradición del rapto de Perséfone se ancla en el entorno del Etna y en la imagen de una abertura súbita del suelo, por el que la divinidad del inframundo se lleva a la joven hacia abajo. En ese marco, el Etna refuerza y radicaliza la plausibilidad imaginaria del descenso: el volcán ofrece una imagen sensorial de lo subterráneo, porque hace audible y visible un interior en combustión, y convierte la profundidad en presencia, en amenaza y en explicación. Véase: Burkert, W. (2007). *Religión griega: Arcaica y clásica* (H. Bernabé, Trad.). Abada Editores. Díez de Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte: Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Trotta. Edmonds, R. G., III. (2004). *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*. Cambridge University Press. Ekroth, G., & Nilsson, I. (Eds.). (2018). *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*. Brill. Fouache, É., & Quantin, F. (1999). Représentations et réalité géographique de l'entrée des enfers de Thesprôtie. En C. Cusset (Ed.), *La Nature et ses représentations dans l'Antiquité* (pp. 29-61). École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud. Gardner, C. A. M. (2021). The “Oracle of the Dead” at Ancient Tainaron: Reconsidering the Literary and Archaeological Evidence. *Hesperia*, 90, 339-358.

tendían a multiplicar los templos a Poseidón. En Delfos predominaba Apolo, dios de los vaticinios. En Olimpia, asociada a los juegos, se honraba a Zeus como garante de victorias y orden. En Atenas, el vínculo con Atenea era constitutivo. En Sicilia, la experiencia del Etna inclinaba la mirada hacia abajo, hacia la muerte, hacia la región que el mito llama Hades (Ἅιδης.)

La muerte, en el marco de estos cultos, se concebía como un estado susceptible de ser abordado mediante procedimientos, de manera que no era tenida como un cierre absolutamente irreversible. La comunidad imaginaba la posibilidad de revertir y controlar, al menos parcialmente, el poder de la muerte por medio de encantamientos y sacrificios realizados al abrigo de la noche. La oscuridad estaba así integrada en la lógica del rito y la noche, como ámbito del secreto y de la retirada de las formas, se convirtió el tiempo propio para conectar con divinidades “de abajo”.

El contraste con los cultos olímpicos de otras regiones se advierte con nitidez cuando se describe la técnica del sacrificio. El sacrificio “clásico” — desarrollado, por ejemplo, en la acropolis de Atenas — se organiza en torno a un altar elevado, visible, donde la víctima se ofrecía a una divinidad celeste. Ese humo de su incineración, con su perfume, ascendía al cielo cumpliendo la función de vehículo del don. En este modelo la comunidad compartía después un banquete donde se comía la carne del animal inmolado, convirtiendo al rito en un acto de cohesión social. El sacrificio ctónico, en cambio, invertía esa dirección. Los animales no eran sacrificados sobre un altar situado en alto sino que debían morir en el interior un pozo o sobre una estructura cavada en la tierra que funcionara como vía hacia el inframundo. La razón simbólica consistía en tratar de canalizar los bramidos, los quejidos del alimal, la vida que se

extinguía, hacia el interior del suelo, hacia el lugar donde habitan los dioses del Hades. A esta inversión espacial se añadía un rigor material aún más marcado. En estos ritos, la víctima y las ofrendas no eran consumidas parcialmente por los participantes sino que se exigía una incineración completa, sin resto aprovechable. Pan, flores, frutas, todo debía quedar completamente calcinado, del mismo modo que el Etna no dejaba rastro alguno de sus víctimas. Al final, los restos carbonizados se enterraban para que aquello que ya no puede elevarse, convertido en ceniza, descendiera efectivamente hasta el mundo de los muertos. El detalle es importante, porque muestra una comprensión casi “física” del símbolo. Dado que el humo tiende a subir, el rito obliga a depositar bajo tierra el residuo último del sacrificio. La dirección del don debe coincidir con la región del destinatario.

El principal problema para la historiografía a la hora de tratar estos mitos consiste en que la Sicilia arcaica nos ha dejado menos fuentes que otras regiones. Allí no floreció, en la misma medida, una tradición de grandes escritores que describieran con detalle los usos locales. Por ello, las referencias a los cultos ctónicos resultan comparativamente escasas, sobre todo si se las contrasta con la abundancia de testimonios acerca de los cultos atenienses. Aun así, un texto fundamental ha llegado hasta nosotros y permite asomarnos a una escena ritual de extraordinaria precisión: las *Argonáuticas*, poema épico de época helenística.<sup>14</sup> En él se conserva el relato claro de un rito nocturno que condensa la esencia del ritual.

El episodio presenta a Jasón buscando aplacar Hécate, diosa vinculada a la brujería, los fantasmas, la nigromancia y las hierbas venenosas. El ritual se articula en pasos sucesivos que, leídos con

---

<sup>14</sup> Apolonio de Rodas. (2011). *Argonáuticas* (M. Valverde Sánchez, Trans.). Gredos.



atención, dibujan un itinerario de purificación y de aproximación a lo subterráneo. Jasón se baña a medianoche en una corriente de agua fría, gesto que refuerza el carácter liminar del acto y que separa al oficiante del mundo ordinario. Viste una túnica oscura, coherente con el dominio al que se dirige. Cava después un pozo profundo, es decir, abre literalmente una vía hacia abajo. Ofrece en ese pozo una libación de miel mezclada con sangre, extraída de la garganta de una oveja recién sacrificada. Luego incinera al animal en una gran pira. El cierre del rito introduce un motivo de enorme densidad mitológica: se retira sin mirar atrás. Esa prohibición, tan conocida en otros relatos, se asocia al paso por un umbral donde la mirada puede equivaler a una recaída, a una desobediencia del pacto, a un gesto de apropiación indebida de lo que pertenece al otro mundo. La escena revela la función cultural del rito para domesticar el temor ante lo desconocido, para narrar el contacto con la muerte y para establecer reglas de conducta en el borde del abismo.

La prohibición de mirar atrás conduce de manera natural hacia el gran mito que, en la tradición griega, codifica el vínculo con el inframundo y con el ciclo de pérdida y retorno: la historia de Deméter y Perséfone. El texto que fija poéticamente esta narración, con belleza y autoridad arcaicas, es el *Himno homérico a Deméter* (*Ὅμηρον δὲ ὕμνος εἰς Δήμητραν*).<sup>15</sup> Estos himnos, concebidos como cantos que se recitaban en fiestas religiosas, actuaban como depósitos de memoria colectiva. Su función consistía en repetir, con variaciones mínimas, relatos fundacionales que volvían inteligible el mundo y sus ritmos, de manera que la comunidad pudiera reconocerse en una historia compartida.

---

<sup>15</sup> Homero. (2001). *Himno homérico a Deméter* (J. B. Torres Guerra, trad. y ed.). EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra).

El *Himno* se abre con una escena de gran belleza. Perséfone juega, alegre, con las hijas de Océano mientras recoge flores, azafrán, violetas, rosas, jacintos y narcisos. La naturaleza aparece fecunda, ligera, abierta, sin sombra. Entonces la llanura se abre, se forma una brecha, y de allí surge el dios del inframundo con sus yeguas inmortales. El texto ofrece un eufemismo decisivo: llama “soberano” a Hades debido a que en la imaginación griega, pronunciar directamente ese nombre podía ser temido como un gesto de mala suerte, casi como una invocación involuntaria de la muerte. Por eso se multiplican las denominaciones oblicuas. Se lo llama también “el Invisible”, y con frecuencia Plutón, “el Rico”, porque los materiales preciosos, minerales y metales están en la tierra. El dios de la muerte es también el dueño de lo que se acumula en el subsuelo, de lo que el tiempo entierra, de lo que la vida humana abandona. Hay aquí una intuición áspera y lúcida: cualquier empresa, cualquier construcción, cualquier prestigio, finalmente regresará al dominio de la muerte, que por ello aparece como la riqueza última, la posesión de todo lo que cae.

El soberano del inframundo es descrito además como hijo de Cronos, al igual que Zeus. Ese parentesco no es un simple dato genealógico, sino un dato que organiza la metafísica narrativa. Si Cronos representa el tiempo, la muerte queda pensada como resultado del tiempo. Los hombres quizá pasen por la vida sin sentir la intervención directa de Zeus, pero nadie se sustrae a Hades. En algún momento, todos lo mirarán a los ojos.

La imagen de las yeguas inmortales añade, por otra parte, una resonancia poética que recuerda el viaje visionario de Parménides conducido por yeguas hacia el reino de la diosa reveladora de la verdad. La tradición arcaica trabaja con una misma materia imaginativa, en la que el carro, el movimiento y la llegada a un espacio *otro* funcionan como emblemas de conocimiento, destino y

límite.

El rapto de Perséfone por parte de Hades desencadena el duelo de Deméter. Su dolor, en el poema, se despliega como fuerza cósmica. Busca a su hija, pregunta al dios-sol Helios, “el que todo lo alumbra”, y recibe una respuesta devastadora: el rapto no es un accidente, Zeus lo ha consentido. La traición no viene de un enemigo exterior, nace del interior del orden divino. El poema traduce así la experiencia humana de la pérdida como ruptura de confianza, como herida que proviene de quienes debían proteger. Deméter, enfurecida, abandona el Olimpo y se mezcla con los mortales. La diosa desciende a la tierra, atraviesa el mundo humano, y en esa travesía se instituye el culto, es decir, se fija un lugar donde lo divino y lo humano se vinculan mediante ritos.

Deméter llega a Eleusis, donde gobierna Céleo y se sienta junto al camino, junto a un olivo, cerca de un pozo donde los hombres sacan agua. La escena vuelve a insistir en el motivo del pozo, entrada simbólica hacia lo profundo. La diosa toma la apariencia de una anciana venerable y es hallada por las hijas del rey. La vejez opera como máscara, como forma de anonimato, como retirada de la potencia visible. Poco después se produce la metamorfosis. Deméter “se quita la vejez” y vuelve a mostrarse hermosa. De su cuerpo sale una luz cegadora. El poema recuerda así un rasgo central de la mitología griega, la capacidad de los dioses para cambiar de aspecto y para gobernar su presencia. La diosa ordena que se le construya un templo y un altar dentro de él, al pie de la ciudadela. Allí se establece el culto eleusino<sup>16</sup>, que en la tradición será llamado

---

<sup>16</sup> Los llamados “cultos eleusinos” —más propiamente, los Misterios de Deméter y Perséfone— fueron el rito iniciático más prestigioso y de más larga duración del mundo griego. No se trataba de una “secta” marginal, sino de un culto público, estrechamente vinculado a Atenas y al demo de Eleusis, con sacerdocios hereditarios, calendario festivo, normas de admisión y una administración capaz

de dejar abundante rastro epigráfico. Su núcleo era iniciático: la experiencia ritual se reservaba a los iniciados (*mystai*) y a quienes alcanzaban el grado superior (*epoptai*). De ahí el nombre de “misterios”, que alude menos a una doctrina secreta que a un régimen de acceso: ciertas acciones, palabras y visiones del rito quedaban legalmente vedadas a los no iniciados y protegidas por el silencio. ¿Qué sabemos, entonces, de los Misterios pese al secreto? Sabemos bastante sobre su marco, y menos sobre su núcleo nocturno. Por un lado, las evidencias textuales (además del *Himno homérico a Démeter*) incluyen alusiones de poetas y filósofos a la “bienaventuranza” del iniciado, testimonios de autores como Aristófanes, Isócrates, Plutarco o Pausanias, así como referencias judiciales y políticas al delito de profanación. Por otro, la evidencia epigráfica —calendarios sacrificiales, decretos, inventarios, cuentas y fundaciones— ilumina la maquinaria del culto: cargos, jerarquías, pagos, objetos sagrados y regulación de procesiones. Y, de manera crucial, la arqueología del santuario (excavado sistemáticamente desde fines del siglo XIX) permite leer el rito en el espacio: el Telesterion, gran sala de iniciación con gradas para una multitud, el Anaktoron, recinto interior asociado a los objetos más sagrados, los propileos, la Vía Sagrada, y puntos señalados como el pozo Kallichóron y la llamada “Roca sin Alegría”. Todo ello sugiere que la culminación mística fue una experiencia colectiva, cuidadosamente coreografiada, en la que el ver (*epopteia*) tuvo un papel decisivo: el vocabulario antiguo insiste en que “se ve” algo, y en que esa visión transforma la relación del iniciado con la muerte y con el orden de lo viviente. La reconstrucción más aceptada entiende los Misterios como un complejo ritual en dos tiempos: una fase preparatoria (purificaciones, ayuno, instrucciones) y una fase culminante en Eleusis, durante la cual se “decían, hacían y mostraban” cosas ante la comunidad de iniciados. La fiesta grande incluía, además, una procesión desde Atenas por la Vía Sagrada, con cantos y gestos rituales, y un momento de ruptura del ayuno con el *kykeon*, la bebida de cebada y menta que el Himno pone en labios de Deméter. En suma, los Misterios eleusinos nacen literariamente en el Himno como respuesta ritual a un duelo divino que se vuelve catástrofe agrícola, y se consolidan históricamente como institución que articula tres planos a la vez: (1) el agrícola, que piensa la germinación como don y retorno; (2) el político, que hace de Eleusis un culto panhelénico administrado por Atenas; y (3) el existencial, que ofrece al iniciado una experiencia de sentido —no reducible a una doctrina— sobre la vida, la pérdida y la muerte. Véase: Bernabé, A. (2008). Orfeo y Eleusis. *Synthesis*, 15, 13–36. Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into the mysteries of the ancient world*. Berlin/Boston: De Gruyter. Burkert, W. (2018). *Cultos místicos antiguos* (2.<sup>a</sup> ed.; trad. M. Tabuyo & A. López). Madrid: Trotta. Clinton, K. (1974). The sacred officials of the Eleusinian Mysteries. *Transactions of the American Philosophical Society (New Series)*, 64(3), 1–143. Cosmopoulos,

“misterios” por su carácter iniciático y por la centralidad del secreto ritual.

La narración introduce entonces una consecuencia material del duelo divino. Deméter, triste y apartada, provoca un año espantoso. En ninguna región germina semilla alguna. La tierra fecunda se vuelve estéril porque la diosa mantiene ocultas las semillas y detiene la germinación. El mito formula así la dependencia humana respecto del ciclo agrícola, y al mismo tiempo expone una lógica de reciprocidad que atraviesa la religión sacrificial: sin cosecha, los hombres perecen, y si los hombres perecen, los dioses pierden sacrificios. La tensión religiosa queda descrita con claridad casi política. Zeus envía a Hermes para resolver el conflicto, no sólo por compasión hacia los mortales, sino porque el sistema de ofrendas se derrumba. Hermes aparece con un epíteto significativo, Argéifontes, o “matador de Argos”, el gigante de cien ojos. El nombre concentra un pasado mítico de violencia necesaria, como si el mensajero, por su historia, estuviera autorizado a transitar lugares peligrosos.

Hermes desciende al inframundo y habla con el soberano de los muertos. La escena muestra a Hades como un poder con el que se negocia, y no sólo como destino ciego. Hades, finalmente, acepta liberar a Perséfone, y promete ser esposo digno, recuerda que es hermano de Zeus, y le ofrece un lugar de realeza en el mundo de abajo. Perséfone acepta y se alegra ante la posibilidad de volver, sin embargo antes de partir para ver a su madre come un grano de granada, dulce como la miel, estando todavía en el reino de Hades.

---

M. B. (Ed.). (2003). *Greek mysteries: The archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*. London/New York: Routledge. Dow, S., & Healey, R. F. (1965). *A sacred calendar of Eleusis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
Evans, N. A. (2002). Sanctuaries, sacrifices, and the Eleusinian Mysteries. *Numen*, 49(3), 227–254.

Ese gesto, que el mito presenta como decisivo, la liga al inframundo y fija el retorno periódico. El desenlace muestra a Deméter serenando su corazón. La tierra, antes estéril, se convierte de nuevo en jardín. El ciclo se restablece, y con él se restablece también el equilibrio entre hombres y dioses. El mito condensa una comprensión colectiva de los ritmos naturales y de la experiencia humana de la pérdida. Traduce a lenguaje narrativo la alternancia estacional, el duelo, la restitución y el límite.

Este marco siciliano, donde lo ctónico se vuelve familiar y donde el inframundo se siente próximo, ilumina con especial fuerza la primera obra atribuida a Empédocles, *Las Purificaciones*. Los fragmentos conservados, pocos pero intensos, dejan entrever un tono que mezcla prestigio político, autoridad religiosa y promesa terapéutica. Empédocles se dirige a los “amigos” que viven en la gran ciudad dorada de Agrigento, instalada en lo alto de su ciudadela. Esta autofiguración resulta esencial para comprender un rasgo arcaico del saber. El pensador no se presenta únicamente como autor de tesis, se muestra como figura eficaz, capaz de intervenir en la vida de la comunidad, de orientar decisiones, de aliviar sufrimientos, de ofrecer consuelo ante la fragilidad del cuerpo.

Lo más notable es que Empédocles enlaza esa dimensión “mágica” con un registro que roza ya el conocimiento físico del mundo natural. Afirma poder hacer cesar la fuerza de vientos incansables que devastan campos, volver beneficiosos esos mismos vientos, traer sequía oportuna después de lluvia negra, y luego, tras la sequía del verano, devolver corrientes en el aire que alimentan a los árboles. El catálogo, leído en el contexto siciliano, sugiere una sensibilidad muy atenta a la meteorología y a la economía agrícola. El sabio promete regular lo que para el campesino y para la ciudad constituye una cuestión de supervivencia. Incluso cuando esas

afirmaciones se expresan en un lenguaje de dominio personal, revelan una intuición decisiva: la naturaleza es un sistema de fuerzas, de alternancias y de equilibrios, y el conocimiento aspira a comprenderlas y, simbólicamente, a gobernarlas.

La culminación de esa potencia aparece en una promesa extrema: “sacar del Hades el vigor de un hombre muerto”. Semejante afirmación señala el tipo de expectativas que una comunidad podía depositar en una figura excepcional, y muestra cómo lo ctónico, con su cercanía al inframundo, ofrecía un vocabulario disponible para pensar el límite último. La mención de la nigromancia no convierte a Empédocles en “hechicero” en sentido moderno, pero sí lo sitúa en una frontera histórica donde la filosofía naciente todavía conversa con prácticas rituales, con imaginarios de purificación y con formas de autoridad que incluyen lo terapéutico, lo profético y lo político. El sabio aparece como mediador, como aquel que maneja palabras eficaces, remedios, interpretaciones y, sobre todo, una presencia capaz de organizar el miedo y el dolor dentro de una narrativa de sentido.

La crítica contemporánea ha señalado que *Las Purificaciones* no debe entenderse como una obra mística en sentido moderno, sino como un testimonio de la supervivencia de formas arcaicas de pensamiento que aún articulaban, en el siglo V a. C., la práctica filosófica con funciones rituales y mágicas. Desde una perspectiva científica, estos elementos pueden analizarse como formas tempranas de comprensión simbólica de los procesos naturales: el envejecimiento, la enfermedad, la esterilidad del campo, el retorno de las estaciones, etc., tratados a través de narrativas ritualizadas que otorgaban sentido, comunidad y un cierto grado de control sobre lo incierto.

La coexistencia de estas formas arcaicas con el pensamiento

físico que posteriormente desarrollará Empédocles en *Sobre la naturaleza* no debe verse como una contradicción, sino como una muestra de la transición entre dos modos de conocimiento: uno ritual, comunitario y simbólico, y otro racional, individual y sistemático. El pensamiento griego arcaico, en este sentido, no cesa de oscilar entre lo mítico y lo racional, lo visible y lo invisible, lo telúrico y lo celeste. En la figura de Empédocles, esa tensión alcanza una de sus expresiones más fecundas.

#### | Bibliografía

Burkert, W. (2006). *La religión griega*. Madrid: Akal.

Detienne, M. (2004). *Los jardines de Adonis: la mitología y los ritos de la fertilidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Dodds, E. R. (2004). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2007). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Morrison, R. (2012). *Empedocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Obbink, D. (1996). *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*. Oxford: Oxford University Press.

Riedweg, C. (2008). *Mitos, misterios y filosofía: la herencia órfica*. Madrid: Trotta.