

**LA LOCURA
QUE VIENE
DE LAS NINFAS**

**R O B E R T O
CALASSO**

Los griegos no consideraban la locura una patología, sino una posesión divina, una forma de conocimiento y una posibilidad de felicidad. El ensayo que da título a este libro desvela el origen de la posesión primigenia —la erótica, provocada por las ninfas, de cuyo súbito y delirante raptó son presa los hombres—. Pero para Calasso la posesión no es exclusiva del mundo antiguo y, más allá de lo erótico, es un fenómeno perenne que se experimenta en los aspectos más elementales de la vida: «ocurre al despertar, al salir a la calle». El delirio de Aby Warburg por la ninfa de Ghirlandaio, el de Humbert Humbert por la pequeña Lolita en la obra de Nabokov, la atracción de Kafka por Frau Tschissik, pero también las pasiones y arrebatos que por sí solos alientan la metafísica en Alfred Hitchcock, el vacío en John Cage, la obra de Elías Canetti, y la edición en el propio Calasso, son todos ejemplos de posesión.

Esta colección de ensayos es una pieza clave para entender la doble labor de Calasso —como autor y editor— ya que, como él mismo ha dicho, la posesión es un punto fundamental en sus obras. «Es el lazo que las une y las atraviesa de arriba abajo. La posesión es en realidad la base del conocimiento, y por eso el poder más alto».

LA LOCURA QUE VIENE DE LAS NINFAS

El primer ser sobre la tierra al que Apolo habló fue una ninfa. Se llamaba Telfusa y enseguida engañó al dios. Apolo había atravesado la Beocia procedente de Cálcid. La vasta planicie que más tarde rebosaría de trigo estaba entonces cubierta por una espesa floresta. Tebas no existía. No había caminos ni senderos. Y Apolo buscaba su lugar. Quería fundar en él su culto. Según el himno homérico rechazó más de uno. Después vio un «lugar intacto» (*chÔros apémon*), dice el himno. Apolo le dirigió la palabra. En el himno el pasaje es brusco: ese lugar es un ser. En sólo dos versos, sin transición, el masculino *chÔros* se convierte en un ser femenino («Te detuviste cerca de ella y le dirigiste estas palabras»). Aquí, con la máxima rapidez y densidad, se muestra qué es la ninfa en la economía divina de los griegos.

Apémon significa «intacto» en tanto «incólume», «ilesos»: se dice de lo que no ha sufrido los *pémata*, las «calamidades» que vienen de los dioses y de los hombres. Pero Telfusa vio la llegada de Apolo como una calamidad. Y enseguida, ocultando su ira, lo engaña. Aconseja al dios ir a otro lugar, porque su majestuoso santuario será molestado por el «fragor de las yeguas y las mulas» de la ninfa, que «beben en sus sagradas fuentes». Los visitantes mirarían más a las yeguas que al templo, dice Telfusa con deliciosa, pérfida ironía, y agrega: más adecuado a Apolo es un lugar áspero, escarpado, allá donde las peñas del Parnaso se rompen en una barranca.

Apolo, desconocedor de la situación, sigue el consejo. Descubre el lugar que será Delfos —y su «fuente de hermosas aguas», rodeada por las espiras de una descomunal dragona, que mata «a quienquiera que la encuentre»—. Se-

rá en cambio Apolo quien la matará y la dejará pudriéndose al sol. Es ésta su gran hazaña, su gran culpa. Lo primero que se le vino al pensamiento a Apolo, luego de matar a Pitón, fue que la primera «fuente de hermosas aguas» lo había engañado. Volvió sobre sus pasos. Provocó un derrumbe de rocas sobre la fuente de Telfusa para humillar a su corriente. Luego se elevó un altar a sí mismo y le robó a Telfusa hasta su nombre, haciéndose llamar Apolo Telfusio.

Así el himno homérico. Pero observemos algunos detalles. Cuando Apolo llega a Telfusa y cuando llega a Delfos pronuncia palabras idénticas, manifestando su voluntad de fundar en el lugar un oráculo para todos los que viven en el Peloponeso, las islas y «los que habitan Europa»: es éste el primer texto donde Europa es nombrada como entidad geográfica, que aquí aún significa sólo la Grecia del centro y del norte. Además, al igual que en Telfusa, también en Delfos el dios encuentra una «fuente de hermosas aguas», como dice el texto usando la misma fórmula para los dos lugares. Por último: en el himno, Pitón es un ser femenino, como aparece también en otras tradiciones. Todo esto da una impresión, casi óptica, de desdoblamiento, como si un mismo evento se hubiera manifestado dos veces: una vez en el diálogo engañoso y malicioso entre el dios y una ninfa, otra en el silencioso duelo entre el dios-arquero y la dragona enroscada. En el centro, en ambos casos, hay una fuente que brota. Y en las dos ocasiones, se trata de la historia de un poder que es destronado. La ninfa y la dragona son guardianas y depositarías de un conocimiento oracular que Apolo viene ahora a sustraerles. En todas las relaciones entre Apolo y las ninfas —relaciones tortuosas, de atracción, persecución y fuga, felices sólo una vez, cuando Apolo se transformó en lobo durante el coito con la ninfa Cirene— quedará esto sobreentendido: que Apolo fue el primer invasor y usurpador de un saber que no le pertenecía, un saber líquido, fluido, al cual el dios le impondrá su metro.

Pero no sólo en el conocimiento oracular, también en el uso de su arma Apolo es deudor de las ninfas: fueron ellas quienes le enseñaron a tensar el arco. En cuanto a la adivinación, en el *Himno a Hermes* se alude a ciertos seres femeninos que fueron para él «maestras»: tres mozas aladas, hermanas venerables, con la cabeza espolvoreada con blanca harina, que revolotean sobre el Parnaso nutriéndose de miel. Son llamadas trías y muchos aspectos nos inducen a identificarlas con las tres ninfas del Antro Coricio, en el alto Parnaso. Las trías dicen la verdad si han podido comer miel, pero mienten y remolinan en el aire si no la tienen. Apolo se mostró impaciente por librarse de ellas. Quería borrar toda reminiscencia de los orígenes de su poder soberano. Así, se las regaló a Hermes, don emponzoñado, con palabras que las humillaban, como si las trías representaran las bajas obras de la adivinación y tuvieran que permanecer para siempre, con sus dados y sus guijarros, en un recinto infantil del conocimiento. Hacia Telfusa como hacia las trías, Apolo siguió el mismo impulso: menospreciar, humillar a esos seres femeninos portadores de un conocimiento anterior a él. Así, le quedó un vacío al lado. Y se puede suponer que el lugar que las trías dejaron libre habría de ser, un día, ocupado por las musas. De hecho, cuando habitaban todavía el Helicón, las musas eran justamente tres. Y cuando hablan a Hesíodo, al principio de la *Teogonía*, se declaran anunciantes tanto de la verdad como de la mentira, exactamente como las trías. Pero callando sobre un detalle, se puede suponer que por intimación de Apolo: la miel. Sin embargo, según Filóstrato, cuando los atenienses se movilizaron para fundar colonias en Jonia, las musas guiaron a la flota bajo la forma de abejas. Y la pitia era llamada «la abeja délfica». Pero Apolo se ve obligado a borrar todo recuerdo de la miel, así como quiso sustituir el segundo templo de Delfos, construido por las propias abejas con cera y plumas, por un templo de bronce. Ahora podría reivindicar sólo para sí mismo el hecho de conocer el pensa-

miento de Zeus. Esta fue la primera y la más pura mentira de Apolo.

Que Apolo mintió nos ayudan a descubrirlo escoliastas y lexicógrafos, esta legión de espías que nos informan sobre la vida secreta de los dioses. Así, nos enteramos de que, mucho antes de Apolo, había sido la propia serpiente Pitón quien practicaba la mántica en Delfos. Y que, antes de Apolo, ya Dioniso pronunciaba oráculos allí. Finalmente, Plutarco, sacerdote del santuario, nos asegura que la soberanía délfica estaba dividida en partes iguales entre Apolo y Dioniso. Detrás de todos estos acontecimientos se perfilaba un evento oscuro. En espera de que apareciera el «hijo más fuerte que su propio padre» vaticinado por Temis, que lo destronaría, Zeus quiso repartirla soberanía entre dos de sus hijos: Apolo y Dioniso. Y el tipo de conocimiento que les otorgó fue el mismo: la posesión. En la era de la plenitud de Zeus reinaba la metamorfosis como norma habitual de la manifestación. En cambio, en la era ya mellada por la profecía de Temis, la realidad se inmovilizaba, los objetos se fijaban. Ahora la metamorfosis migraría a lo invisible, al reino sellado de la mente. Se convertiría en conocimiento. Y ese conocimiento metamórfico se condensaría en un lugar que era a la vez una fuente, una serpiente y una ninfa. Que estos tres seres fueran tres modalidades en la manifestación de un solo ser es lo que, a través de indicios esparcidos con avaricia en los textos y en las imágenes, se nos ha impuesto por siglos —y aún hoy en día—.

En un apéndice de su imponente estudio sobre el mito deífico, *Python*, Fontenrose observa que un escritor, el nómada libertino Norman Douglas, había anticipado descubrimientos a los que el propio Fontenrose y otros estudiosos llegarían «después de un arduo trabajo de investigación erudita». Abramos el capítulo «Dragons» de *Old Calabria*. Aquí Douglas se había formulado, con impertinencia infantil, la pregunta brutal que abre las puertas: «¿Qué es un dragón?». Y había respondido: «Un animal que mira u

observa». De hecho, *drákon* deriva de *dérkomai*, que significa «tener vista muy aguda». ¿Pero cuál es el ojo del dragón? Douglas responde: la fuente. Más que relacionados, dragón y fuente son partes de un mismo cuerpo. Diferentes ejemplos recogidos por Douglas, a los que Fontenrose agrega «la palabra hebrea *ayin*, que significa “ojo” y “fuente”», concuerdan en un punto: el agua vítrea del manantial no solamente está protegida por las espiras del dragón, sino que es su mirada mortífera, que escruta a todo extraño. Para conquistar la soberanía sobre la posesión, Apolo había tenido que luchar principalmente con otro ojo, con una mirada que incorporaría a sí mismo matando a Pitón, así como Atenea llevaba sobre el pecho, en la égida, la mirada de su víctima, la Gorgona.

El conocimiento a través de la posesión, el descubrimiento en el que convergen Dioniso y Apolo, no es algo que se pueda agregar a una concepción ya establecida del pensamiento como si se tratara de un apéndice, un fenómeno marginal o una excéntrica variación. Si se lo acepta, ese conocimiento desquicia desde el interior todo orden preexistente, así como Dioniso sacudió los muros de la incrédula Tebas. Si el conocimiento sobre el que se funda Delfos no es sólo engaño de astutos sacerdotes, entonces la voz del sujeto que conoce será siempre al menos una voz doble, la voz de *laphrónesis* que controla, pero también una palabra que acoge en sí a un dios, *éntheos*, palabra que, con el mismo carácter abrupto, primero se impone, después nos abandona. Y esa voz doble es tal porque corresponde a una *mirada doble*, la mirada que observa y la mirada que contempla a quien observa, el ojo de Apolo y el ojo de Pitón oculto en él, la ninfa que brota en lo invisible.

Si entendemos el verbo *ser* como señal de lo que los videntes védicos llamaban *bandhu*, las «conexiones» que so las dan un significado a lo que existe, se puede decir que la fuente es la serpiente, pero la fuente es también la ninfa,

entonces la ninfa es la serpiente. Lo que en Melusina se reunirá en un solo cuerpo, en Delfos se repartió entres seres: Pitón, Telfusa y la fuente, porque apolíneo es ante todo lo que escande y separa: el metro. Pero la sustancia era única. Por eso las ninfas pueden ser tanto salvadoras como devastadoras —o lo uno y lo otro juntos—. Siguiendo los escasos testimonios sobre la vida de Telfusa, descubrimos que era llamada Telfusa Erinys —y entonces recordamos cómo, en la *Teogonía* de Hesíodo, las misteriosas ninfas de los fresnos, las meliades, habían nacido al igual que las erinias de la sangre que brotaba de la llaga que la hoz de Cronos había abierto en el vientre del padre Urano—. Las ninfas eufemizadas que miran a hurtadillas desde las esquinas de un techo barroco son al fin y al cabo, en el sentido más literal, hermanas de sangre de las funestas justicieras. También otros rasgos se nos muestran ahora con una nueva luz. Pero ¿por qué las ninfas tendrían que ser *akoímetoi*, «insomnes»? Pues porque insomnes son precisamente los dragones, porque la fuente brota sin interrupción y su mirada no cesa de velar.

Poco antes de Tebas, en las pendientes del Citerón, estaba la ciudad de Platea. Aquí, en el año 479, los griegos derrotaron a los persas en una batalla que disolvió para siempre esa amenaza. Se puede decir que, sólo después de Platea, Europa fue irreduciblemente Europa, ya emancipada de la eventualidad de ser engullida por Asia, como su último rebelde promontorio. Antes de la batalla, según Plutarco, el oráculo de Delfos dio indicaciones precisas sobre los actos de devoción que los atenienses tenían que realizar si querían vencer. Orar a las ninfas Sphragítides era uno de ellos —y es el único caso en el cual hay noticias de que las ninfas son evocadas en una conflagración bélica—. Hay luego otro testimonio: Pausanias menciona, quince estadios bajo la cima del Citerón, un antro de las ninfas, llamado Sphragídion, del cual se decía que antiguamente había sido un santuario oracular. La palabra Sphragítides remite a

sphragís, «sello». En cuanto a *sphragídion*, es también el nombre de un tipo de joyas que se ofrecían en los templos para adornar a las diosas. Bouché-Leclercq propuso traducir *Sphragítides* como «"selladas", es decir las "misteriosas"». Uno se pregunta entonces: ¿cuál era el sello, el secreto de las ninfas? Y se observa enseguida que, si este secreto existe, ha sido protegido por lo menos igual de bien que el secreto de Eleusis, tan bien que no se podía siquiera reconocer. Aún más, con las ninfas se suele negar la evidencia. A pesar de una imponente maraña de mitos, un ilustre estudioso como Martin P. Nilsson escribió, en su *Geschichte der griechischen Religion*, que fue y continúa siendo una referencia obligada: «Con la mántica las ninfas tienen que ver sólo casualmente [nótese la delicadeza de esa "casualidad" que se insinúa en la vida de los seres divinos]; lo que la literatura testimonia es irrelevante [por ejemplo el *Fedro* de Platón]». Correlativa de esta negación de todo conocimiento adivinatorio atribuible a las ninfas es, obviamente, la afirmación que se lee poco después. Las ninfas «encarnaban la vida de la naturaleza dispensadora de fertilidad». Y con esta frase la investigación se siente satisfecha. Así, si un fragmento de Esquilo nos dice que las ninfas son *biódoroi*, que ellas «ofrecen el don de la vida», ¿qué deberíamos pensar de esta admirable palabra? ¿Deberíamos, como una compacta falange de estudiosos en este último siglo, poner a las ninfas en relación exclusivamente con la «fertilidad»? «Fertilidad»: no hay palabra que haya producido mayores flagelos, desde los años de Mannhardt hasta hoy, en los estudios mitológicos y religiosos. A la «fertilidad» es fácil asociar, si se quiere, cualquier fenómeno religioso y cualquier dios del mundo antiguo. Pero a condición de que nos conformemos con una prolongada tautología, un poco como si un antropólogo de otro mundo pensara dar una explicación última y exhaustiva de los más distintos fenómenos del mundo que nos rodea afirmando que están conectados con la producción. Enunciado indudablemente verdadero, pero

de mínima fuerza cognoscitiva. La literatura o el reciclaje de basura o la publicidad o la astrofísica son todas actividades conectadas con el ciclo de la producción. ¿Pero hemos dicho con esto acaso algo específico y distintivo de ellas? Lo mismo para la fertilidad. Siendo la naturaleza el referente último del mundo antiguo, como para nosotros la sociedad en su demoníaca autosuficiencia, está claro que cualquier dios puede ser vestido a la fuerza con uno de esos «trajes confeccionados» de la fertilidad, como una vez los llamó Georges Dumézil. Pero todo eso no nos ayudará mucho a entender la peculiaridad de aquellos dioses. Y nos podemos imaginar la sonrisa que, desde lo alto, ellos dedicarán a esos tontos devotos suyos.

En el pasaje de la *Vida de Aristides* en el que Plutarco menciona a las ninfas Sphragítides encontramos una observación al margen sobre su antro: «Dicen que una vez fue la sede de un oráculo y que muchos habitantes de los alrededores fueron poseídos, de manera que eran llamados *nymphóleptoi*». Reflexionemos ahora sobre esta palabra: *nymphóleptos* significa «tomado, capturado, raptado por las ninfas». Escuchemos la lengua: *nymphóleptos* es un eslabón de una cadena de palabras compuestas del mismo modo, usando el verbo *lambáno* y el nombre de la potencia que preside un determinado tipo de posesión. Así, encontramos el término más vago y más vasto, *theóleptos*, que designa la posesión divina en general y que incluso Juliano el Apóstata usaba para definir a Homero. Pero se puede ser también *mousóleptos*, *daimonióleptos*, *phoi bóleptos*, *demetrióleptos*. De pronto se abre ante nuestros ojos el amplio abanico de la posesión griega. Los griegos llamaban a quien está poseído *kátuchos*, palabra descriptiva que corresponde al uso moderno de «poseído». Pero, exactamente como para el léxico óptico, donde reconocemos una multiplicidad de términos y una fineza de diferenciaciones que se han perdido en nuestras lenguas, así para la posesión nos encontramos frente a una ramificación de la

terminología que se funda en un conocimiento del fenómeno mucho más articulado y lúcido que el nuestro. Si queremos entender algo del secreto de las ninfas, tendremos que analizar toda clase de testimonios para que se vuelva claro al menos en qué se distinguía el rapto por parte de las ninfas de las otras formas de la posesión.

Algunas alternativas se pueden eliminar enseguida. El *nymphóleptos* no tiene nada que ver con el epiléptico. En el *De morbo sacro* hipocrático, en efecto, se enumeran los tipos de posesión conectados con la epilepsia. Y el ser poseídos por las ninfas brilla por su ausencia. Así, también se revela como una hipótesis rudimentaria vincular a las ninfas exclusivamente con el delirio erótico. En el *Hipólito* de Eurípides, a propósito de Fedra, el coro se pregunta a cuáles seres divinos atribuir su posesión erótica, y los enumera: son Pan, Hécate, Cibeles, Artemis, pero de las ninfas no se hace mención.

Es en cambio singular y revelador cuanto leemos, a propósito del *nymphóleptos*, en la *Ética a Eudemo* de Aristóteles. Se piensa que aquí encontraremos por fin una claridad diagnóstica. Pero con sorpresa descubrimos que Aristóteles habla de los *nymphóleptoi* en un contexto que trata de la «felicidad» (*eudaimonía*). El pasaje es conciso y ambicioso: incluso pretende aislar y distinguir los cinco tipos posibles de felicidad. La primera es una felicidad innata, que puede pertenecer al hombre como el hecho de «tener cierta tez y no otra»; la segunda puede ser alcanzada con el aprendizaje (y aquí Aristóteles tiene un inciso lleno de alusiones: «como si existiera una ciencia [*epísteme*] de la felicidad»); la tercera a través del «ejercicio» (y aquí es sutilmente introducida la «costumbre» como *tertium quid* entre el saber innato y el saber aprendido). Aristóteles necesitó de un largo periodo para introducir los primeros tres tipos de felicidad. A este punto hace una pausa y, con este mínimo receso, nos presenta el cuarto y el quinto tipos, que de algún modo se oponen a todos los demás: «Quizá la felicidad no

pueda venir a nosotros en alguno de estos modos, sino en otros dos, es decir, o como ocurre con los *nymphóleptoi* y los *theóleptoi*, que entran como en estado de ebriedad (*enthousiázontes*) por inspiración de un ser divino (*epípnoia daimoníou tinós*), o bien a través de la fortuna (muchos de hecho dicen que la felicidad y la fortuna son la misma cosa)». Está claro qué es lo que une a los últimos dos tipos de felicidad: su carácter abrupto. La ninfa o lo divino o la fortuna son potencias que actúan repentinamente, capturan y transforman a su presa. Pero aún hay más que observar: los *nymphóleptoi* son puestos en el mismo plano que los *theóleptoi*, o sea, en el plano de la máxima generalidad, como si el sistema de las ninfas y el sistema de los dioses fueran de algún modo equivalentes, por lo menos con relación a la cualidad de los efectos que producen. Al describir estos últimos el léxico de Aristóteles es técnico y misterioso (*enthousiázontes, epípnoia daimoníou*) —y en este sentido coincidente con el usado por Platón en el *Fedro*—, mientras que el elemento totalmente nuevo y sorprendente es otro: la relación con la felicidad. La imagen moderna de la posesión depende en gran parte aún, si bien no se lo admite, del ocultismo decimonónico. Son bocas espumosas o brujas glosolalistas o rubias satanistas feroces las primeras referencias que afloran, si hasta Eric Dodds, en *The Greeks and the Irrational*, se sintió en el deber de otorgar finalmente la ciudadanía a la literatura parapsicológica junto a los textos de Platón y de los órficos. Gesto obviamente justificado, porque toda civilización debe encontrar en su interior aquellos materiales, por más siniestros y sórdidos, que de algún modo corresponden a lo que en otra parte se ofrece con una luz deslumbrante. Pero ¿la felicidad? ¿Quién de nuestros estudiosos ha osado considerar a la posesión, este morbo aterrador, como una vía hacia la felicidad?

El pasaje de Aristóteles es valioso porque nos advierte de una incongruencia. Cuando los modernos y los griegos hablan de la posesión, se refieren a realidades totalmente

distintas. Pero no porque los griegos desconocieran las formas patológicas de la posesión: todo lo contrario; en efecto, de Platón a Jámblico nos dejaron descripciones de sorprendente precisión clínica. En cambio, son los modernos quienes han extraviado el sentido de lo que la posesión pone en juego para el conocimiento. Cuando se habla de posesión, el primer paso en falso es creer que se trata de un fenómeno extremo, exótico y de cualquier modo turbio. El profesor Karl Oesterreich, mientras trabajaba en su por lo demás apreciable y muy influyente libro sobre la posesión, se sintió un día en el deber de experimentar personalmente aquello sobre lo que escribía. Se procuró un cierto número de hojas de laurel y comenzó a masticarlas tenazmente, puesto que, según los textos antiguos, así hacía la pitia. Después de cierto tiempo tuvo que constatar que el efecto era nulo. No pensó que mucho más eficaz sería observar su mente en las circunstancias más banales y normales. Ni más ni menos se requiere, de hecho, para tener alguna experiencia fundada de la posesión.

Para los griegos la posesión fue ante todo una forma primaria del conocimiento, nacida mucho antes que los filósofos que la nombran. Hasta se puede decir que la posesión empieza a ser nombrada cuando su soberanía está ya declinando. Por eso es curioso observar con qué seguridad estudiosos como Dodds afirman que Homero ignoraba la posesión. Pero la ignoraba simplemente porque estaba en todas partes. Toda la psicología homérica, de los hombres y de los dioses —esta admirable construcción que sólo la ingenuidad de los modernos ha podido tachar de rudimentaria—, está atravesada de cabo a rabo por la posesión, si posesión es ante todo el reconocimiento de que nuestra vida mental está habitada por potencias que la dominan y escapan a todo control, pero pueden tener nombres, formas y perfiles. Con estas potencias tenemos que ver a cada instante, son ellas las que nos transforman y en las que nosotros nos transformamos. En este sentido, la *Ilíada*, desde

el primer verso, que nombra la «ira» de Aquiles, es una historia de posesión, puesto que esa ira es una entidad autónoma, encajada como una astilla en la mente de Aquiles. Cuando la vida se encendía, en el deseo o en la pena, o también en la reflexión, los héroes homéricos sabían que un dios los hacía actuar. Todo acrecentamiento repentino de la intensidad introducía en la esfera de un dios. Esto significa principalmente la palabra *éntheos*, «*plenus deo*», como traducían los latinos, vocablo que representa la bisagra misma sobre la que gira la posesión. La mente era un lugar abierto, sujeto a invasiones, incursiones, súbitas o provocadas. *Incurtio*, recordemos, es término técnico de la posesión. Cada una de esas invasiones era la señal de una metamorfosis. Y cada metamorfosis era una adquisición de conocimiento. Por supuesto no de un conocimiento que queda disponible como un algoritmo. Sino un conocimiento que es un *páthos*, como Aristóteles definió a la experiencia mística. Esta metamorfosis que se realiza luchando con figuras que habitan al mismo tiempo la mente y el mundo, o abandonándose a ellas, es el fundamento del conocimiento metamórfico que reconocemos en la posesión. Un conocimiento que no puede presentarse si no es en términos eróticos: *theóleptos* y *theóplektos*, el ser «tomados» por el dios y el ser «golpeados» por el dios, las dos modalidades fundamentales de la posesión, corresponden a los dos modos de las epifanías eróticas de Zeus: el rapto y el estupro. El conocimiento metamórfico es un río subterráneo que aparece a la luz y desaparece de nuevo por toda nuestra historia. Así, su definición más drástica será formulada por un gran neoplatónico renacentista, Patrizzi: «*Cognoscere est coire cum suo cognobili*». Por eso Platón, después de enumerar en el *Fedro* los cuatro tipos de la posesión, afirma que la posesión suprema es la erótica: la *manía erotiké*.