

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

SECCIÓN DE FILOLOGÍA CLÁSICA

ESTUDIO SOBRE LAS COSMOGONÍAS

PREFILOSÓFICAS GRIEGAS



* 5 3 0 9 8 2 4 2 8 0 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

Tesis Doctoral realizada por
Roxana Beatriz Martínez Nieto
bajo la dirección del
Dr. Cat. Alberto Bernabé Pajares

MADRID 1997

*A mi familia,
Fernando, Kai y Richard*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el fruto de años de esfuerzo e investigación junto a personas que me han brindado su ayuda científica y afectivamente. Entre ellas, deseo expresar mi gratitud especialmente a mi Director, el Dr. Cat. Alberto Bernabé Pajares, por dirigir mi Tesis con el entusiasmo y la paciencia que le caracterizan. A él debo mi formación como investigadora y mis días de estudio en la maravillosa biblioteca Bodleiana de Oxford. Al Dr. Cat. Dieter Bremer, quien ha orientado mi labor durante el último año y medio en Múnich, por sus valiosos consejos y observaciones. Al Dr. Félix Piñero, por su valoración crítica y las infinitas mejoras que ha introducido en la redacción de mi trabajo. Y en general, a cuantos profesores y amigos, españoles y alemanes, me han ayudado durante la realización de este trabajo.

ABREVIATURAS

A&A	<i>Antike und Abenland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihre Nachlebens.</i> Berlin, de Gruyter.
A&R	<i>Atene e Roma: rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di Cultura classica.</i> Firenze, Le Monnier.
AAAN	<i>Atti. Real Accademia di Archeologia lettere e belle Arti.</i> Napoli.
ABPO	<i>Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest.</i> Rennes, Université de Haute-Bretagne.
AC	<i>L'Antiquité classique.</i> Louvain-la-Neuve, Institut d'Archéologie, Collège çerasme, Place Blaise Pascal 1.
ACD	<i>Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis.</i> Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
AGPh	<i>Archiv für Geschichte der Philosophie.</i> Berlin, de Gruyter.
AHR	<i>American historical review.</i> Washington, American Historical Association.
AJA	<i>American journal of archaeology.</i> New York, Archaeological Institute of America.
AJPh	<i>American journal of philology.</i> Baltimore, The John Hopkins University Press.
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, (J. B. Pritchard)</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung.</i> Berlin, de Gruyter.
AO	<i>Aula Orientalis.</i> Barcelona: Editorial Ansa.
APF	<i>Archiv für Papyrusforschug und verwandte Gebiete.</i> Leipzig. Teubner.
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft.</i> Berlin - Leipzig.
BCPE	<i>Bolletino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri ercolanesi (Cronache Ercolanesi).</i> Napoli, Macchiaroli.
BCH	<i>Bulletin de correspondance hellénique.</i> Paris, de Boccard.
BFC	<i>Bolletino di Filologia Classica.</i> Torino, Chiantore.
BollClass	<i>Bollettino dei classici, a cura del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini.</i> Roma, Accad. dei Lincei.
BPhW	<i>Berliner Philologische Wochenschrift.</i> Berlin.

C&S	Cultura e Scuola. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
CE	Chronique d'Égypte. Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
CJ	The classical journal. Athens, Ga., University of Georgia.
ClassW	Classical Weekly. Pittsburgh, Duquesne University Press.
CPF	Corpus dei Papiri Filologici Greci e Latini.
CPh	Classical philology. Chicago, Ill., University of Chicago Press.
CQ	Classical quarterly. Oxford, Oxford University Press.
CR	Classical review. Oxford, Oxford University Press.
CronErc	Cronache ercolanesi: cf. BCPE.
CW	The classical world. Pittsburgh, Pa., Duquesne University.
DK	Diels & W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , I, 6 ed., Berlin 1951-2, (reimpr. Dublin 1966).
EAC	Entretiens sur l'Antiquité Classique.
EGF	Epicorum Graecorum Fragmenta.
Emerita	Emerita: revista de lingüística y filología clásica. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija.
EPRO	Études Préliminaires aux Religions Orientales dans L'Empire Romain, Leiden 1981.
Er	Erasmus. Speculum scientiarum. Brüssel, Wiesbaden.
Eranos	Eranos: acta philologica Suecana. Uppsala, Eranos' Forlag.
FGH	Die Fragmente der griechischen Historiker, 2 ^a ed., Leiden 1954ss.
F&T	Filosofia e Theologia. Napoli.
Folia	Studies in the christian perpetuation of the classics. New York.
G&R	Greece and Rome. Oxford, Clarendon Press.
Gnomon	Gnomon: kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. München, Beck.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine studies. Durham, N.C., Duke University.
Helmantica	Helmantica: revista de filología clásica y hebrea. Salamanca, Pontificia Universidad.
Hermes	Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie. Wiesbaden, Steiner.
HH	Himni Homerici.

Ho	Himni orphici.
HSPh	Harvard studies in classical philology. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
HThR	Harvard theological review. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Humanitas	Humanitas: revista do Instituto de Estudos clássicos. Coimbra, Faculdade de Letras.
JHS	Journal of Hellenic studies. London, Society for the Promotion of Hellenic Studies.
Kernos	Kernos: revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique. Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Centre d'études de la religion grecque antique.
Latomus	Latomus: revue d'études latines. Bruxelles, Soc. Latomus.
LEC	Les études classiques. Namur, Facultés N.-D.-de-la-Paix.
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich-München 1968.
LS	Lidell & Scott, A greek- English Dicctionary.
Lustrum	Lustrum: internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Maia	Maia: rivista di letteratura classiche. Bologna, Cappelli.
MD	Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici. Pisa.
Méthexis	Méthexis: revista argentina de filosofía antigua. Buenos Aires, 2057 Correo Central.
Misc. Pap.	Miscellanea papyrologica.
Mnemosyne	Mnemosyne: bibliotheca classica Batava. Leiden, Brill.
NJA	Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur. Berlin.
NJbPH&P	Neujahrbücher für Philologie und Pädagogik, Abt. 1: Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. Band. Teubner, Leipzig.
NT	Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related studies. Leiden, Brill.
Numen	Numen: international review for the history of religions. Leiden, Brill.
PCPhS	Proceedings of the Cambridge Philological Society. Cambridge, Cambridge University Press.
PG	Patrologia Graeca.

Philologus	Philologus: Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, Akademie-Verlag.
PhW	Philologische Wochenschrift. Berlin.
Platon	Πλάτων· δελτίον τῆς Ἑταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων. Athènes, Euripidou 12.
PMG	Poetae Melici Graeci.
PP	La parola del passato: rivista di studi antichi. Napoli, Macchiaroli.
QUCC	Quaderni urbinati di cultura classica. Roma, Ed. dell'Ateneo.
RA	Revue archéologique. Paris, Presses Universitaires de France.
RAL	Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei, Roma.
Ramus	Ramus, Critical studies in greek and roman litterature. Bendigo North, Victoria.
RBi	Revue Biblique. Paris, Gabalda.
RBPh	Revue belge de philologie et d'histoire. Bruxelles, Soc. des Philologues et Historiens.
RE	Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.
REA	Revue des études anciennes. Talence, Domaine Univ., Sect. d'histoire.
REG	Revue des études grecques. Paris, Les Belles Lettres.
REspLing	Revista española de lingüística. Madrid, Soc. Esp. de Lingüística.
RFIC	Rivista di filologia e di istruzione classica. Torino, Loescher.
RhM	Rheinisches Museum. Frankfurt, Sauerländer.
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris, Presses Universitaires de France.
RHR	Revue de l'histoire des religions. Paris, Presses Universitaires de France.
RIPh	Revue internationale de philosophie. Paris, Presses Universitaires de France.
RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Paris, Klincksieck.
RSR	Revue des sciences religieuses. Strasbourg, Palais Universitaire.
RU	Revue Universitaire. Paris, Colin.
SAWDDR	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin, Gesellschaftswissenschaften (G). Berlin, Akademie-Verlag.

Scientia	Scientia: rivista internazionale di sintesi scientifica. Milano.
SCO	Studi classici e orientali. Pisa, Giardini.
SDAW	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst.
SFIC	Studi di filologia italiana. <i>Bulletino dell'Accademia della Crusca</i> . Florenz.
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni. L'Aquila, Japadre.
SRIC	Studi e ricerche dell'Ist. di Civiltà classica, cristiana, medievale. Genova, Fac. di Magistero.
StudUrb	Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura. Urbino.
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta.
Tempvs	Tempus: Revista de Actualización Científica. Madrid.
ThQ	Theologische Quartalschrift. München, Wewel.
TLS	The Times Literary Supplement. London, Times Printing House Square.
TOA	Teogonía Órfica Antigua.
WKPh	Wochenschrift für klassische Philologie. Berlin.
WS	Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien, Herder.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, Habelt.
ZVV	Zeitschrift des Verins für Volkskunde. Berlin.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1
I. LA COSMOGONÍA DE HESÍODO.....	15
1. Introducción.....	16
2. El Caos hesiódico. Interpretaciones etimológicas.....	20
2.1 Interpretaciones antiguas.....	20
2.2 Interpretaciones modernas.....	34
2.3 Etimología de Χάος	40
3. Significado cosmológico del Caos hesiódico.....	44
4. La Cosmogonía de la Teogonía, 116-132.....	48
4.1 Marco temporal de la Cosmogonía hesiódica.....	56
4.1.1 Índices de temporalidad.....	56
4.1.2 Análisis de γίγνομαι.....	59
5. Proceso cosmológico a partir de Caos.....	65
II. LA COSMOGONÍA DE ALCMÁN.....	74
1. Introducción.....	75
2. El comentario antiguo a Alcman.....	77
2.1 El fragmento cosmogónico del comentario antiguo.....	81
2.2 Terminología cosmogónica de Alcman.....	91
2.2.1 Ὕλη	93
2.2.2 Θέτις	110
2.2.3 Πόρος	119
2.2.3.1 El Πόρος alcmánico y el Χάος hesiódico.....	125
2.2.4 Τέκμων	127
2.2.5 Σκότος	131
III. LA COSMOGONÍA DE FERÉCIDES.....	137
1. Introducción.....	138
2. La Cosmogonía de Ferécides.....	145
3. Terminología cosmogónica de Ferécides.....	150

3.1 La tríada primordial de Zas, Ctonia y Tiempo.....	150
3.1.1 La unión de Zas y Ctonia.....	159
3.2 Χρόνος y los μυχοί	167
3.2.1 La batalla de Krono y Ofioneo.....	169
4. Χρόνος Principio demiúrgico.....	176
IV. LA COSMOGONÍA DE EPIMÉNIDES.....	183
1. Introducción.....	184
2. Fragmentos y Testimonios de la Cosmogonía de Epiménides.....	193
Teog. Epi1. Eud. ap. Damasc. De prim. princ. 124.....	194
Teog. Epi2. Phld. De Piet. 47a 2ss.....	195
Teog. Epi3. Tzetzes Lycophr. Alex. 406.....	198
Teog. Epi4. Phld. De Piet. 46b 7ss.....	198
Teog. Epi5. Phld. De Piet. 92, 24ss.....	199
Teog. Epi6. Tzetzes Lycophr. Alex. 406.....	199
Teog. Epi7. Paus. VIII, 18, 2.....	200
Teog. Epi8. Schol. ad Pind. Ol. VII 24.....	200
Teog. Epi9. Phld. De Piet. 61b 1.....	202
Teog. Epi10. Schol. Theocr. I 3.....	200
Teog. Epi11. Schol. Theocr. I 123b.....	202
Teog. Epi12. Io. Lid. De Mens. IV, 13.....	202
Teog. Epi13. Schol. Apoll. Rhod. IV, 13.....	203
Teog. Epi14 Schol. Ambros. ad Theocr. III 49.....	203
Teog. Epi15. Schol. Clem. Alex. Protr. II, 26.....	204
Teog. Epi16. Pap. Oxy. 2442 fr. 29, 5.....	204
3. Comentario.....	205
3.1 Terminología cosmogónica de Epiménides.....	207
3.1.1 Aer.....	207
3.1.2 Noche.....	212
3.1.3 Océano y Tierra.....	218
3.1. 4 Tártaro.....	222
3.1.5 Huevo Cosmogónico.....	228
4. Reconstrucción del Poema Cosmogónico de Epiménides.....	232

V. LA COSMOGONÍA DE MUSEO.....	236
1. Introducción.....	237
2. Fragmentos y Testimonios de la Cosmogonía de Museo.....	249
Teog. Mus1. Diog. Laert. pr. I, 3.....	249
Teog. Mus2. Phld. De Piet. 137, 5ss.....	249
Teog. Mus3. Schol. Apoll. Rhod. 3, 1214.....	250
Teog. Mus4. Eratosth. Catast. 13.....	250
Teog. Mus5. Schol. Arat. 73.....	253
Teog. Mus6. Schol. Arat. 156.....	254
Teog. Mus7. Lact. Inst. Div. I 21.....	255
Teog. Mus8. Hig. Astron. II 13.....	255
Teog. Mus9. Schol. Apoll. Rhod. 4, 156.....	256
Teog. Mus10. Schol. Apoll. Rhod. 3, 1035.....	256
Teog. Mus11. schol. Arat. 172.....	256
Teog. Mus12. Serv. in Verg. Georg. I, 138.....	257
Teog. Mus13. Schol. Arat. 254.....	257
Teog. Mus14. Schol. Arat. 75.....	258
Teog. Mus15. Schol. Arat. 136.....	259
Teog. Mus16. Hyg. Astron. II, 21.....	259
Teog. Mus17. Phld. De Piet. 97.....	260
Teog. Mus18. Schol. Apoll. Rhod. 3, 1377.....	261
Teog. Mus19. Harpocr. s. v. Μελίτη	261
Teog. Mus20. Sud. m 521.....	262
Teog. Mus21. Paus. I, 22, 7.....	262
Teog. Mus22. Paus. I, 14, 3.....	263
Teog. Mus23. Paus. X, 5, 6.....	264
Teog. Mus24. Schol. Pind. Olymp. 7, 66.....	265
Teog. Mus25. Arist. Hist. An. Z 6 565a 17-19.....	265
3. Comentario.....	266
Teog. Mus1.....	266
Teog. Mus2.....	270
Teog. Mus3.....	277
Teog. Mus4-7.....	278

Teog. Mus8.....	284
Teog. Mus9.....	287
Teog. Mus10.....	289
Teog. Mus11-16.....	290
Teog. Mus17.....	296
Teog. Mus18.....	297
Teog. Mus19-20.....	299
Teog. Mus21.....	299
Teog. Mus22.....	301
Teog. Mus23.....	304
Teog. Mus24.....	306
Teog. Mus25.....	308
4. Reconstrucción del Poema Cosmogónico de Museo.....	310
VI. TEOGONÍA ÓRFICA ANTIGUA.....	317
1. Introducción.....	318
2. Fragmentos y Testimonios TOA A y B.....	322
2.1 TOA A Fragmentos y Testimonios	322
TOA 1A. Eud. ap. Damasc. De prim. princ. 124.....	322
TOA 2A. Chrys. fr. 636 SVF II, 192, 22-23.....	324
TOA 3A. Arist. Met. 1071b 26.....	324
TOA 4A. Io. Lid. De mens. 2. 8.....	325
TOA 5A. Arist. Met. 1072a 7.....	325
TOA 6A. Arist. Met. 1091b 4.....	325
TOA 7A. Plat. Tim. 40d.....	326
TOA 8A. Plat. Crat. 402b.....	327
TOA 9A. Stob. Flor. I, 10, 8.....	328
TOA 10A. Arist. Met. 983b 27.....	328
TOA 11A. Arist. Meteor. 353a 34.....	329
TOA 12A. Alex. Aphrod. in Arist. Meteor. III, 2, 66.....	330
TOA 13A. Alex. Aphrod. in Arist. Meteor. III, 2, 67.....	332
TOA 14A. Alex. Aphrod. in Arist. Meteor. III, 2, 70.....	332
TOA 15A. Alex. Aphrod. Quaest. 98.....	333
TOA 16A. Plat. Phil. 66c.....	333

TOA 17A. Eus. Praep. Ev. 14, 22.....	333
TOA 18A. Stob. Flor. III, 6, 68.....	334
TOA 19A. Plu. De E ap. Delph. p. 391d.....	334
TOA 20A. Procl. in Plat. Remp. II 100, 23.....	335
TOA 21A. Damasc. in Plat. Phil. 251, 119.....	335
TOA 22A. Damasc. De prim. princ. 53.....	335
TOA 23A. Damasc. in Plat. Parm. II, 80, 15.....	336
TOA 24A. Damasc. in Plat. Parm. II, 123, 5.....	336
TOA 25A. Ps.-Arist. De mund. 401a 25.....	336
TOA 26A. Apul. De mund. 37.....	338
TOA 27A. Plat. Leg. 4, 715e.....	339
TOA 28A. Schol. Plat. Leg. 715e.....	339
TOA 29A. Plu. De Def. Orac. 48 p. 436 d.....	340
TOA 30A. Plu. De comm. not. adv. Stoic. 31 p. 1074 d.....	341
TOA 31A. Clem. Alex. Strom. 5, 14, 122, 2.....	341
TOA 32A. Plat. Euthyphr. 5e.....	342
TOA 33A. Isocr. Busir. 10, 38.....	343
2.2 TOA B Fragmentos que se hacen eco de una Teogonía Órfica	
Antigua.....	344
TOA 1B. A. Aves 690.....	344
TOA 2B. Eur. Hypsiphyl. 1103ss.....	346
TOA 3B. Apoll. Rhod. Arg. I, 494.....	346
TOA 4B. Schol. Apoll. Rhod. Arg. I, 496-98a.....	349
TOA 5B. Eur. Melan. fr. 5.....	350
TOA 6B. Tzetz. Ex. II. p. 41.....	351
TOA 7B. Syrian. in Arist. Met. 11.....	351
TOA 8B. Phiala Alabastrina inscripta saec. III-IV.....	351
TOA 9B. Pap. Oxy. 2816 saec. p. Ch. III ineunt. fr. 1, 9ss.....	352
TOA 10B. Eur. Antiopa fr. 182a.....	353
TOA 11B. PSI 1290, Rituale d'iniziazione ai misteri.....	353
TOA 12B. PSI 1162, Giuramento.....	355
3. Comentario TOA.....	357
3.1 Fragmentos y Testimonios TOA 1-33A.....	357
TOA 1-2A.....	357

TOA 3-4A.....	363
TOA 5-6A.....	366
TOA 7A.....	372
TOA 8-10A.....	378
TOA 11-15A.....	399
TOA 16-24A.....	402
TOA 25-31A.....	413
TOA 32-33A.....	423
3.2 Fragmentos y Testimonios TOA 1-12B.....	426
TOA 1B.....	426
TOA 2B.....	435
TOA 3-7B.....	444
TOA 8B.....	460
TOA 9-10B.....	463
TOA 11-12B.....	468
VII. BIBLIOGRAFÍA.....	477
Bibliografía General.....	478
1. Hesíodo.....	497
2. Alcmán.....	501
3. Ferécides.....	504
4. Epiménides.....	506
5. Museo.....	509
6. Teogonía Órfica Antigua.....	511

INTRODUCCIÓN GENERAL

El estudio sobre las cosmogonías prefilosóficas griegas que en este trabajo abordamos pretende presentar, en un único contexto, el conjunto de fragmentos y testimonios cosmogónicos que conservamos de los pensadores prefilosóficos griegos, así como un análisis y comentario de ellos respectivamente.

Las cosmogonías con las que he trabajado, excepto la ferecidaea y la alcmánica, se ajustan a un esquema común que las caracteriza. La cosmogonía de Hesíodo, Epiménides, Museo y la Tegonía órfica antigua, que hemos convenido en nombrar con la abreviatura TOA, presentan un núcleo común: el elemento originario que preexistía anterior a todo está caracterizado por la oscuridad, ya sea llamado Caos, Noche, Tiniebla, Tártaro, etc., y se define la mayoría de las veces negativamente, pero, como veremos, ello no significa que de este elemento nada pueda nacer o llegar a la existencia positivamente. Hermann Fränkel, en la segunda edición de su *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, entre otras brillantes aportaciones, ya hizo la siguiente observación: "*alles Negative nächtig ist, ohne nicht alles Nächtige negativ ist*".

Cada autor comienza su cosmogonía con uno o varios elementos primordiales en la concepción del origen del mundo. Dichos elementos pueden aparecer reiteradamente o combinados en diferentes contextos, según la primacía que posean en el pensamiento cosmológico de cada

autor. Una vez aislados todos los términos cosmogónicos que configuran la base del pensamiento de cada autor, he llevado a cabo un detallado estudio de cada uno de ellos. A saber: el Caos en Hesíodo; Tetis, Poros y Técmor en Alcmán; Zas, Ctonia y Tiempo en Ferécides; Aer, Noche y Tártaro en Epiménides; Noche, Tártaro y Aer en Museo; y Noche en la TOA.

Ahora bien, las diferencias existentes entre las cosmogonías prefilosóficas griegas que conservamos son muchas, y muy variadas las fuentes de información que nos han transmitido el contenido de los fragmentos y testimonios que aquí nos ocupan:

- 1) Numerosos autores de épocas muy diversas han citado literal o de memoria versos o partes de cosmogonías, para criticar a su autor, interpretarlo, elogiarlo e incluso burlarse de él. Entre ellos cabe citar a Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Plotino, Damascio y Simplicio.
- 2) Las obras de los doxógrafos, compiladores sin talento que recogían las opiniones de los filósofos clasificándolas por autor o por tema. Entre ellos, Diógenes Laercio, de quien nos han llegado diez libros sobre las vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres; Estobeo, Aecio y el Léxico de Suidas.

El estudio de la información que nos brindan estos autores es una propuesta que abarca multitud de aspectos distintos. No obstante, queda limitada al abordar algunos problemas previos. Tales son: a) El carácter

fragmentario de la gran mayoría de testimonios con los que he trabajado y la fiabilidad de éstos, dado que en la mayoría de las ocasiones sólo contamos con informaciones de segunda o tercera mano, tergiversadas por la introducción de conceptos tardíos para explicar los arcaicos (lo cual ocurre especialmente en autores como Damascio y Proclo); b) La tradición cronológicamente dispersa, puesto que los fragmentos tratados se reparten en un amplio abanico temporal que se extiende desde la época arcaica o clásica hasta la antigüedad tardía. Además, muchos de ellos no son extractos de obras, sino exposiciones indirectas en cierta medida condicionadas por la visión cristiana o, más a menudo, neoplatónica del mundo; c) La inteligibilidad del léxico y el valor conceptual aplicable a cada término, puesto que en algunas ocasiones, como ocurre con el concepto Caos en la cosmogonía hesiódica, tanto la imaginación mitopoética como la científica, no tienen más remedio que recurrir a expresiones familiares para explicar lo incomprensible, cargando su sentido con metáforas o imágenes aplicadas a palabras e ideas comunes. Es entonces cuando especular con una idea abstracta como la de Caos se presenta como un reto para los autores antiguos, quienes intentarán definirla en su gran mayoría, no acuñando conceptos nuevos para una realidad abstracta, sino reapiñando metafóricamente términos convencionales. Por ello se hace necesario un estudio analítico de todos los fragmentos y testimonios conservados para delimitar los problemas, precisar los datos retrotraíbles hasta la antigüedad y llevar a cabo una interpretación global de los mismos.

El planteamiento del trabajo se ha ceñido al análisis de los textos y fragmentos pertinentes desde un punto de vista estrictamente filológico, aunque no se han olvidado los testimonios de autores tardíos, que aportan información o explicaciones al tema que nos ocupa.

Tomando como punto de partida el concepto ἀρχή de los filósofos presocráticos, y trasladando la pregunta racional sobre el principio de las cosas a estos primeros pensadores, poetas-filósofos o, mejor, precursores del pensamiento racional, hemos abordado el estudio de los pasajes cosmogónicos pertenecientes a cada autor, teniendo en cuenta los siguientes aspectos:

- 1) Un aspecto lingüístico: vocabulario utilizado para expresar los principios primordiales de cada cosmogonía. Diferencia entre los conceptos y sus diferentes valores.
- 2) Un aspecto filológico: Análisis pormenorizado de los pasajes cosmogónicos implicados desde el punto de vista del texto, de los significados y de las interpretaciones posibles que cada autor pretende en un determinado contexto.
- 3) Un aspecto conceptual: Estudio de los conceptos que constituyen el centro de las cosmogonías prefilosóficas tratadas.

Creemos que existe un marco común, donde todas estas cosmogonías pueden incluirse, constituido por una serie de divinidades primordiales, representaciones metafóricas de los elementos naturales,

que componen el mundo configurado. En efecto, las cosmogonías prefilosóficas griegas que nos ocupan, forman en su mayoría parte de relatos alegóricos y narraciones mito-poéticas que pretenden dar respuesta a las distintas preguntas formuladas por los primeros pensadores racionales jonios, en su aventura del saber y experimentar: cómo se formó el mundo, dónde se encuentra su origen, qué elementos lo dominan y, lo que es más importante, cuál es el principio de todas las cosas. Cada autor nos brinda su propia versión:

a) Hesíodo: el gran precursor del pensamiento racional, concede a Caos la primacía temporal en su cosmogonía. El hecho de que Hesíodo reflexione sobre qué constituye el principio del universo y comience su *Teogonía* con una cosmogonía, remonta su relato al origen primero, cuando los dioses del Olimpo aún no existían, y lo convierte en el primer autor griego que se plantea un principio para todas las cosas. Dentro de la cosmogonía de Hesíodo he centrado mi atención en el concepto de Caos, sus interpretaciones y relaciones etimológicas tanto en época antigua, como bajo el afilado análisis crítico de los estudiosos modernos. La exégesis principal de Caos se centra en su significado cosmológico. Por otra parte, los versos 116-132 de la cosmogonía hesiódica, en los que se narra la génesis del universo, han suscitado numerosos interrogantes: ¿De qué o en dónde, en tanto que Caos se nos aparece como primer principio, podría él mismo haber nacido? o, dicho con otras palabras, ¿qué hubo anterior a Caos?, ¿es espacial o material?, ¿dónde está situado? Nosotros hemos intentado abordar estas cuestiones a partir del propio

contexto cosmogónico de Hesíodo y los testimonios que acerca de él nos transmiten otros autores antiguos.

b) Alcmán, generalmente conocido por sus composiciones líricas, nos sorprende con una composición cosmogónica, de la que sólo nos ha llegado un comentario antiguo encontrado en un papiro en 1957. El contenido del comentario es una exégesis, desde el punto de vista aristotélico, del poema de Alcmán que él debía tener ante sus ojos. El comentarista interpreta los términos Tetis, Poros, Técmor, utilizados con bastante seguridad por Alcmán, para identificarlos con los principios de causalidad aristotélica. Una vez despojado el poema de su ropaje metafísico, los conceptos Tetis, Poros y Técmor forman en la cosmogonía alcmánica la tríada primordial que dará lugar al suceder de los acontecimientos. Tetis, por primera vez, -que nosotros tengamos noticia- elevada a la categoría de divinidad primordial, (la imagen tradicional que de Tetis nos ha llegado, es la de hermana y esposa de Océano, o ninfa marina), actuará sobre una materia mezclada e indefinida al modo en que un herrero actúa sobre el bronce. Poros y Técmor acompañarán a su vez a Tetis, actuando a modo de abertura y límite de esa materia confusa. Un detenido análisis de Poros me ha abierto una nueva vía de interpretación de los elementos primordiales en la cosmogonía alcmánica y en la cosmogonía hesiódica, llegando a la conclusión de que en lugar de identificar ὕλη con Χάος como se había interpretado hasta el momento, más bien debemos identificar el Poros alcmánico con el Caos hesiódico.

c) Ferécides. Introdutor de una tríada cosmogónica formada por

c) Ferécides. Introdutor de una tríada cosmogónica formada por Chronos, Zas y Ctonia. Lo más sobresaliente e innovador que presenta su cosmogonía es la concepción de Chronos, el Tiempo, como padre cósmico, idea ésta que no tiene precedentes en los mitos griegos de la creación. Aristóteles¹ lo cita entre los teólogos "mixtos", οἱ μεμειγμένοι τῶν θεολόγων, es decir, "los que no expresan todo en forma mítica", τῶ μὴ μυθικῶς ἀπαντα λέγειν, y que "hacen del primer creador la mejor cosa", τὸ γεννηῆσαν πρῶτον ἀριστον. La tríada primordial de Ferécides muestra, en efecto, un concepto filosófico-racional, el Tiempo, compartiendo su categoría de principio primordial junto a dos figuras míticas, Zas y Ctonia. Los tres "existieron siempre". Así resuelve Ferécides el problema de la creación *ex nihilo* y se anticipa en dos siglos a la formulación de la eternidad del ser en Heráclito: ἐν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται (B30 DK).

El estudio de la cosmogonía ferecidea lo he realizado centrándome en la interpretación de Χρόνος como principio demiúrgico cosmogónico en un primer momento y en la evolución que experimenta más adelante, en un segundo estadio de la creación, hacia Κρόνος, divinidad mítica personificada de Χρόνος. Dicha evolución es, en mi opinión, verosímil y, en cierto modo, necesaria para interpretar correctamente el papel que desempeña el Tiempo dentro de la cosmogonía de Ferécides y, posteriormente, de la teogonía órfica de las Rapsodias. Los fragmentos

¹ Cf. *Met.* N 4, 1091b 8.

ferecideos que conservamos arrojan luz acerca de esta evolución en el concepto de Tiempo, la cual implica una transformación de contenido -como tendré ocasión de demostrar- y de nombre *Χρόνος* / *Κρόνος*, del mismo modo que las otras dos divinidades primordiales para Ferécides, también cambian su significado y significante, *Ζας* / *Ζεύς*, y *Χθονίη* / *Γῆ* en un momento determinado del relato. De este modo, en la cosmogonía de Ferécides, la esfera mítica tropieza con la racional, y el concepto de Tiempo actúa como divinidad concreta que a la vez conserva su carácter filosófico abstracto.

d) Epiménides. La *Teogonía* de este autor, cuya vida se debate entre la realidad y la leyenda, habría contenido, según Diógenes Laercio, más de 5000 versos, aunque lo más probable es que fueran los versos de dos de sus obras reunidas en un solo volumen. Los fragmentos cosmogónicos que de él conservamos habrían sido el fruto de una profunda experiencia cognoscitiva y su contenido parece estar directamente relacionado con la primitiva poesía órfica. Entre los fragmentos que he reunido en mi estudio, Teog. Epi3, 9, 12 y 13 no habían sido incluidos hasta ahora en ninguna edición de Epiménides. Asimismo he intentado reconstruir el contenido del Poema Cosmogónico de Epiménides. El testimonio más importante para nuestro trabajo es el que he citado como Teog. Epi1, y junto a éste el que nos transmite Filodemo, citado como Teog. Epi2, ambos atinentes a las divinidades primordiales que Epiménides concebía en su cosmogonía. Noche y Aer forman la primera pareja primordial, de la que nacerá, a modo de tercer principio, Tártaro. Que la cosmogonía de

Epiménides estaba impregnada de la corriente órfica del momento, se observa claramente en el nacimiento del Huevo cósmico, a partir del cual surgirá una nueva generación divina. Los términos analizados en el poema de Epiménides son Noche, Aer, Tártaro y el Huevo Cosmogónico. La presencia en la cosmogonía de Epiménides de la Noche y el Huevo Comogónico, elementos propios de las teogonías órficas, son de gran ayuda para confirmar la antigüedad de las composiciones cosmogónicas órficas.

e) Museo. Autor que nunca imprimió en sus escritos el sello de su firma, la cuestión acerca de la autoría de los versos que se le atribuyen sigue hoy abierta. Los fragmentos y testimonios que he citado como Teog. Mus5-7, 13, 16 y 20 en mi estudio, no están incluidos en ninguna edición de Museo que conozca; lo que podría convertir a este conjunto de fragmentos cosmogónicos de Museo en el más completo que poseemos hasta el momento.

Con Museo nos encontramos ante un pensador ya imbuido en la filosofía natural que despuntaba en la Atenas del s. VI. En su obra *La Esfera*, probablemente de contenido filosófico, habría expuesto sus ideas acerca del origen de todas las cosas a partir de un único elemento, principio de todo, del que todas las cosas nacerían y al que todas habrían de volver, una vez cumplido el ciclo de su existencia. A pesar de la exigua cita que de esta obra conservamos, sus ideas parecen estar conectadas con las ideas filosóficas de Anaxímenes, quien explica la formación de los cuerpos a partir del postulado parmenídeo del ser. Museo se referiría de

este modo al ser único y a la pluralidad de los seres, y se convertiría en pionero de la concepción de los opuestos, al intentar reconciliar los postulados de la escuela eleática: el paso de lo único a lo múltiple no existe, no hay generación ni corrupción; con la información que manifiestan nuestros sentidos.

Por otra parte, en la Cosmogonía de Museo encontramos los mismos elementos primordiales que en la de Epiménides, pero en combinación distinta: Tártaro y Noche constituyen la pareja primordial de la que nacerá, a modo de tercer principio, Aer. Además del significado cosmológico que cada uno de estos términos posee en la cosmogonía de Museo, éste habría innovado en su poema con relatos y anécdotas acerca de la Titanomaquia y una genealogía divina inventada por él. Todo esto le aparta de la tradición mítica común, i. e. la hesiódica, y lo convierte en una especie de introductor de una versión órfico-eleusina, procedente de Tracia, en la floreciente Atenas del s. VI.

f) TOA. Una reconstrucción de la literatura órfica cosmogónica es indudablemente difícil de llevar a cabo, teniendo en cuenta que se apoya, la mayor parte de las veces, únicamente en testimonios de fragmentos antiguos, escasos y con frecuencia inciertos. Los resultados esperados pueden llegar a ser insatisfactorios y decepcionantes. Por ello, no he reducido mi estudio a los testimonios antiguos que conservamos², sino

² Como hace Nilssons, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 32, p. 647ss., quien se apoya exclusivamente en testimonios antiguos para su estudio. La

que también he recurrido en ocasiones a fragmentos tardíos, que nos ayuden a aclarar el contenido de la antigua teogonía órfica y con ello asimismo los orígenes del Orfismo. Al centrarme en la interpretación y reconstrucción de la TOA, he abordado el espinoso tema que fue centro de atención para los filólogos de finales del s. XIX y principios del XX que estudiaron la teogonía órfica antigua que comenzaba con la Noche: la reconstrucción del número de divinidades que componía la TOA y la genealogía que cita Platón en el *Timeo*.

Zeller, en su *Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, distinguió entre dos sistemas cosmogónico-prefilosóficos griegos básicos: el que hace de la Noche el principio primordial, sistema reflejado en la TOA, y el que hace de Tiempo el sumo principio. Este último estaría representado por las Rapsodias Órficas, pero su estudio no forma parte de nuestro trabajo, por constituir una recopilación tardía de las teogonías y las creencias de la doctrina órfica.

La Teogonía órfica antigua de la Noche fue leída por Eudemo, Juan Lido, Aristóteles y quizá Crisipo y Platón, aunque éste último, en un testimonio del *Timeo* incluye una pareja primordial cosmogónica que no encaja en el paradigma mítico tradicional: Océano-Tetis, nacidos como hijos de Cielo-Tierra, primera pareja primordial según Platón. Se ignora

cosmogonía aristofánica del Huevo, por ejemplo, sólo puede declararse órfica, a partir de fragmentos órficos tardíos.

de este modo a la Noche, divinidad primordial de la TOA y los Titanes, descendencia tradicional de Urano, sin mencionar las cábalas que los estudiosos modernos han realizado para hacer coincidir el número de generaciones que cita Platón con el que se reconstruye en la TOA. En mi opinión, la teogonía órfica antigua que leyó Platón debió ser una versión de la TOA, y no la misma que leyeron Eudemo y Juan Lido.

El argumento más aplastante para confirmar que existió una teogonía órfica antigua de la que posiblemente circularon más versiones de las que conocemos, es la existencia de una escatología órfica contenida en una antigua cosmogonía, de la que a su vez derivaría una teogonía y una antropogonía. Las citas de Platón referentes a una "naturaleza titánica" (*Leg.* 701c) o al verso atribuido a Orfeo " ἔκτῃ δ' ἐν γενεᾷ καταπάυσατε κόσμον ἀοίδης vienen a confirmar que Platón conoció una teogonía órfica antigua, que aparece en los autores neoplatónicos. Sin embargo, la datación de las versiones órficas antiguas sigue siendo una de las cuestiones más espinosas en el estudio del orfismo. Yo me he ocupado del estudio de los términos cosmológicos que componen la TOA sin entrar en el problema de la datación de las teogonías órficas que, por otra parte, aún hoy es tema de debate.

En cuanto a las ideas teológicas que contendría la TOA, me inclino a pensar que estarían inmersas en la vasta literatura órfica que debió circular por Grecia desde época antigua. A este respecto, el orfismo, en

palabras de Guthrie³, "*was too philosophical for the masses, too mythological for the intellectual pride of youthful philosophy*". De otra parte, el orfismo fue la primera doctrina griega que tuvo libros sagrados⁴. No nos interesa aquí si Orfeo existió realmente o fue un cantor mítico. Tampoco podemos demostrarlo. Pero de lo que sí podemos estar seguros, es de que tras el ropaje mítico-poético que muestran los poemas órficos, se descubren en ellos verdades absolutas para el hombre antiguo, su alma y su forma de vida. De modo que llegamos al convencimiento de que el orfismo sólo puede ser comprendido si lo ponemos en relación con las ideas religiosas más arcaicas de los griegos.

En opinión de algunos expertos, la TOA (que contendría además el mito de Dioniso-Zagreo) habría desaparecido para dejar paso a composiciones posteriores⁵, pero la *communis opinio* es que el poema que contenía la TOA fue refundido y modificado a partir del S. III a.C., aunque también cabe la posibilidad de que hubiera ido creciendo y complicándose a partir de añadidos posteriores⁶. De este modo, se justificaría el excelso lugar que continúa ocupando la Noche en las

³ Cf. W. K. C. Guthrie, Who were the Orphics? *Scientia* 61, 1937, p. 120.

⁴ Cf. P. Nilsson, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *HThR* 28, 1935, p. 181.

⁵ Cf. K. Prümm, Die orphik im Spiegel der neueren Forschung, *ZKTh* 78, 1956, p. 3.

⁶ Cf. P. R. Schuster, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine*, Diss. Leipzig 1869.

Rapsodias, así como la primacía de Océano y Tetis, pareja primordial generadora de todas las cosas.

Por otra parte, las ideas que configuran la TOA que comienza con la Noche como primer principio y culmina con el canto a la gloria de Zeus, concebido como cabeza, centro y fin de todo, nos conducen a la misma idea de ἀρχή que encontramos en la cosmogonía de Epiménides y, especialmente, en la *Esfera* de Museo, donde del Uno nacen todas las cosas y a él deben volver para disolverse. La tradición doxográfica transmitida por Teofrasto atribuye a los primeros pensadores griegos la noticia de una destrucción periódica del mundo, que consiste precisamente en la vuelta de todas las cosas al ἀρχή primigenio⁷.

Para el análisis y comentario de los fragmentos de la TOA, he tomado como punto de partida la bibliografía que sobre el orfismo y los órficos aparece reunida en *ANWR* y que han comentado G. Casadio⁸, K. Prümm⁹ y A. Bernabé¹⁰, quien realiza actualmente la que creemos será

⁷ Cf. H. Diels, *Dox. Graeci*, Berlin 1965 (1889), p. 179.

⁸ *Adversaria Orphica et Orientalia*, *SMSR* 52, 1986, 291-322; quien además de ofrecernos un amplio panorama de la bibliografía aparecida en los últimos años en torno al orfismo, se detiene especialmente en la obra de estudiosos como Gruppe, Reitzenstein y West, entre otros.

⁹ *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, *ZKTh* 78, 1956, 1-40.

¹⁰ La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega, *Tempus, Revista de Actualización Científica*. N° 0, Madrid 1992, 5-41, con una puesta al día de la literatura órfica y un comentario de lo más destacado y

edición definitiva de los fragmentos órficos, incluida la edición de la teogonía contenida en el Papiro de Derveni. Por esta razón, no llevaré a cabo en este estudio el análisis y comentario de la teogonía órfica que aparece en el Papiro de Derveni, a la espera de que salga a la luz la edición crítica de A. Bernabé, que mejorará y modificará sustancialmente la lectura y contenido de los fragmentos que hasta el momento poseemos de dicha teogonía. Por otra parte, ciñéndome a los fragmentos y testimonios que hacen referencia a la TOA, no me he ocupado de aquellos testimonios que cita Platón y que por su contenido pudieran ser considerados órficos o que aluden a una cosmogonía griega.

En cuanto a la cosmogonía prefilosófica que probablemente conoció Homero, parece haber sido la misma que Eudemo, es decir, la que comenzaba con la Noche, pero de ella no conservamos ningún pasaje, sólo referencias y alusiones que no nos permiten emprender un estudio de la misma que nos conduzca a conclusiones fiables. Sin embargo, aunque Homero no ha llegado hasta nosotros como autor de una cosmogonía o teogonía, sino como creador del Olimpismo, i. e., de los dioses olímpicos y su culto, algunos autores antiguos dejan entender que Homero fue autor de una cosmogonía o, al menos, debió haber conocido una cosmogonía antigua que habría comenzado con la Noche, o quizás con la pareja primordial Océano-Tetis, y que haría referencia a la única

forma que constituían Cielo y Tierra antes de separarse, además de incluir un glorioso canto a Zeus como principio y fin de todas las cosas. Aunque no trato a Homero como autor cosmogónico, por las razones expuestas, citaré a continuación los lugares de mi estudio en que aparecen referencias o alusiones de otros autores a la cosmogonía que conoció Homero. Tales son: Homero, *Ilíada*, XIV, 201; Eudemo, ap. Damasc. *De prim. princ.* 124 (TOA 1A); Platón, *Crat.* 402b (TOA 8A); Phld. *De Piet.* 47a 2 (Teog. Epi2), Schol. Hom. *Il.* 14, 201; Homero, *Ilíada*, XVIII, 483-85; Celso, ap. Orígenes, *c. Celsum.* VI, 42; Pseudo-Clementinas, *Homilias* VI, 3; Diógenes de Apolonia, ap. Phld. *De Piet.* I 6b, *De Piet.* fr. 13, p. 80 Gomperz; Clemente de Alejandría, *Protr.* 68, 5; Alejandro de Afrodisias, *in Arist. Meteor.* III 2, 66 (TOA 12A); Teodoreto, *Gr. Affect. Curat.* 2. 28.

Finalmente, cabe señalar en esta introducción que las cosmogonías prefilosóficas griegas aquí estudiadas deben ser interpretadas dentro del marco del pensamiento arcaico, que intenta explicar los orígenes del mundo y el nacimiento de sus dioses, para ofrecer a continuación la explicación del nacimiento de la humanidad. En este sentido, dichas cosmogonías, devienen en teogonías, que a su vez desembocarán en antropogonías. En la divinidad del mundo radica su propia inteligibilidad, por ello no es casual que en la filosofía natural de Empédocles todos los principios y elementos primordiales tengan nombre de dioses, y que no sea únicamente una concepción filosófica natural, sino expresión de una religiosidad, que comienza a desempeñar

un papel científico¹¹. Así es como en el gran almacén de los elementos divinos se integrarán también los dioses, cediendo la cosmogonía automáticamente paso a la teogonía. Lo divino se introduce entonces en el orden del mundo y sus elementos primordiales son inmediatamente acompañados del adjetivo divino: la divina Noche, el divino Caos, el divino Éter ... Todas estas cosmogonías, por lo tanto, pueden ser también definidas como teogonías, puesto que en este período del pensamiento griego arcaico, cualquiera que se pregunte por el origen del cosmos, se ve inmediatamente involucrado en un sin fin de generaciones divinas, que posteriormente darán paso a la generación humana.

En su búsqueda de los orígenes, adquieren el valor de obras con carácter mítico-religioso, cuyos relatos, la mayor parte de las veces, llegan a ser considerados en su época "relatos sagrados", como es claramente el caso de los Ἱεροὶ Λόγοι.

Pero lo más interesante para nosotros es que en el fondo de estos relatos se advierte una concepción prefilosófica del mundo. En efecto, comenzando por el principio, -ἐξ ἀρχῆς-, nuestros autores cantan la llegada a la existencia de los elementos cosmogónicos primordiales, la aparición del mundo, la génesis de los dioses y el nacimiento de la humanidad, preguntándose acerca del presente y el futuro... como si desvelar los secretos del pasado fuera la clave para entender el propio

¹¹ Cf. J. Audretsch & K. Mainzer, *Vom Anfang der Welt, Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, München 1989, p. 44.

devenir. En efecto, a partir del estudio de las cosmogonías prefilosóficas griegas que abordamos, podemos llegar a comprender un poco mejor el pensamiento griego arcaico y las ideas de los primeros autores de cosmogonías, interpretados no sólo como poetas, sino también como predecesores de los filósofos naturales y precursores del pensamiento racional griego.

I. LA COSMOGONÍA DE HESÍODO

1. INTRODUCCIÓN

Ya desde la antigüedad, Hesíodo es considerado el primer autor griego en cuyos escritos descubrimos la sistematización de los dioses por generaciones y la creación de un marco donde situar los principios del mundo divino⁷.

Dentro de la *Teogonía*, centraremos nuestra atención en los versos que constituyen la cosmogonía, donde Hesíodo describe la formación del universo (vv. 116-132). Hesíodo se sirve de la cosmogonía únicamente para introducir la estirpe sagrada de los dioses siempre existentes, y manifestar cuál fue el orden del universo desde el principio, cómo hacen aparición las sucesivas generaciones de dioses y cómo se organiza el mundo divino. Esta es la única razón por la que habla de un principio de las cosas -ya que el inicio de la Teogonía con dioses que incluyen el cielo y la tierra, presupone una cosmogonía-. Pero lo cierto es que a Hesíodo, afirma A. Bernabé, "la cosmogonía le interesa más bien poco o, mejor dicho, casi nada"⁸. West, además de señalar este aspecto, añade que el

⁷ Heródoto. II, 52-3 relata que los pelasgos adoraban a los dioses "porque habían puesto en orden cada cosa (...). Pero de dónde había nacido cada uno de los dioses, y si todos habían existido desde siempre, y cuáles eran en el semblante, no se conocía, por así decirlo, hasta (...) Hesíodo".

⁸ A. Bernabé, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas, *Emerita* 58, 1990, p. 69.

autor, ansioso por llegar a la historia de Zeus Olímpico, pasa deprisa por estos principios cosmogónicos, haciendo de la tierra, el cielo y las montañas el escenario donde colocar a los dioses (vv. 117, 128, 129): "Eso es lo que le importa al escritor de la *Teogonía*"⁹.

Es evidente que Hesíodo, cuando centra su imaginación en la creación del mundo, tiene que dar por supuesto que había algún estado preexistente en el cual esta creación suceda, y normalmente los autores de cosmogonías suelen describir este estado pero Hesíodo omite tal descripción, bien deliberadamente, según algunos estudiosos, quizás entendiendo que su auditorio estaba familiarizado con el sentido que empleaba para el término, bien en su apresuramiento, según West, por relatar la historia del Crónida; o simplemente de modo ingenuo, sin detenerse en esa explicación por considerarla inconveniente al relato o fuera de su interés, incluso quizá porque no se considera un filósofo natural, sino un profeta, y la función de su canto no es explicar sino revelar¹⁰.

⁹ M. L. West, *Hesiod: Theogony. Text with prolegomena and commentary*, Oxford 1971 (1966), p. 192.

¹⁰ A pesar de ello, según explica J. P. Vernant, "el relato de la creación del orden se presenta despojado de toda imaginaria mítica, y los nombres de los protagonistas están lo bastante transparentes para hacer visible el carácter 'natural' del proceso que tiene por resultado la organización del cosmos", cf. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973, p. 338.

A partir del verso 116 comienza Hesíodo¹¹ a relatar su cosmogonía:

"ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων κτλ".

"Pues bien, lo primerísimo que surgió fue Caos. Pero luego Tierra de ancho pecho, sede por siempre segura de todos los inmortales ...".

Hesíodo nos dice simplemente que Caos fue lo primero que llegó al ser: ignoramos cómo, a partir de qué surgió y si algo o nada existió antes que él. No es tarea fácil responder a estas preguntas. Lo cierto es que ya en la antigüedad, interpretar la función que Hesíodo asigna al Caos en su cosmogonía, parecía una cuestión muy oscura. Así nos lo plantea Sexto Empírico cuando narra la anécdota de un discípulo de Epicuro, que ingenuamente pregunta a su maestro de dónde viene el χάος, y si fue lo primero que llegó a la existencia. El maestro se excusa diciendo que eso pertenece más propiamente al ámbito de los llamados filósofos, aquéllos que "conocen la verdad acerca de las cosas"¹². Diógenes Laercio¹³ atribuye

¹¹ Hesíodo, *Theog.*, vv. 116ss. Sigo a A. Bernabé en su traducción y exposición del planteamiento de la cuestión.

¹² Sexto Empírico, *Adv. Math*, X, 18-19. Trans. R. G. Bury, Litt. D. London, Cambridge 1967, vol. I, p. 408. (cf. H. Mutschmann & K. Janáček, *Sextus Empiricus: opera*. IV, Indices, s. v., Lipsiae 1962).

¹³ Diógenes Laercio, *Epicurus*. 10. 2.

un caso parecido a Apolodoro el Epicúreo:

" Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τοῦ Ἐπικούρου βίου φησὶν ἐλθεῖν αὐτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν καταγνόντα τῶν γραμματιστῶν, ἐπειδὴ μὴ ἐδυνήθησαν ἐρμηνεῦσαι αὐτῷ τὰ περὶ τοῦ παρ' Ἡσιόδῳ χάους".

"Apolodoro el Epicúreo, en el primer libro acerca de la vida de Epicuro, dice que éste acudió a la filosofía, repudiando a los maestros de escuela, luego que no fueron capaces de enseñarle el significado del Caos de Hesíodo".

La necesidad de hablar del Caos hesiódico en cuanto principio primordial, viene dada por su sentido cosmológico de "separación del origen", o "abertura infinita" -como tendremos ocasión de demostrar- que permite establecer un parangón de éste con otros principios primordiales como Tártaro, Aer, Érebo, que desempeñan el mismo papel en otras cosmogonías griegas arcaicas; pero especialmente podemos establecer un parangón con el principio primordial Tiempo, puesto que son en muchas ocasiones principios intercambiables, es decir, la abstracción del sentido cosmológico de Caos y Tiempo, sitúa a ambos conceptos más allá de Cielo, Tierra e Inframundo, las realidades empíricas que constituyen nuestro mundo configurado. Tanto Caos como Tiempo permanecen en un estadio primordial anterior y se erigen en "continentes del cosmos". Uno constituye en el espacio el equivalente del otro en el tiempo. Por estas razones, además de centrar nuestra atención

en el Caos hesiódico, dedicaremos un pormenorizado análisis al significado, no sólo cosmogónico, sino también teogónico, de ambos principios primordiales.

2. El Caos hesiódico. Interpretaciones etimológicas

Las dificultades etimológicas y de interpretación que nos presenta el *χάος* de Hesíodo, se deben en gran medida a que somos desconocedores del uso de esta palabra, tanto antes como en su propia época. La documentación antigua de Caos es escasa e incluso en los casos documentados hay profundas divergencias. Por su parte, Hesíodo no nos da una explicación precisa de lo que es Caos.

Las referencias a *χάος* en la Teogonía son tan escasas e indeterminadas que pueden dar lugar a las preguntas más básicas¹⁴: no está claro si *χάος* es espacial o material, cuándo y de dónde nació, y en dónde se halla su lugar en el mundo configurado.

2.1 Interpretaciones antiguas

Los comentaristas antiguos zanjaban estas cuestiones con una interpretación subjetiva y caprichosa, al servicio de sus propias teorías preconcebidas. De ahí que encontremos *χάος* asociado a distintos

¹⁴ R. Mondi, CAOS and the hesiodic cosmogony, *HSPH* 92, 1989, pp. 1-41.

elementos: espacio vacío, agua, érebo, tinieblas, materia informe; e incluso es utilizado como mero término poético para expresar "espacio" o "aire".

Aristóteles¹⁵, por ejemplo, cita el v. 116 como base de su argumentación para explicar la existencia de un lugar independiente del cuerpo material. Es entonces cuando señala el χάος de Hesíodo como "espacio" en el cual los diferentes seres llegan a ser:

"λέγειν γοῦν πάντων μὲν πρώτιστα χάος
γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος,' ὡς δέον
πρώτον ὑπάρξει χώραν τοῖς οὐσι".

"(Hesíodo) en su opinión dice: 'De todas las cosas lo primerísimo que nació fue Chaos', porque es necesario que exista primero un lugar para las cosas que existen".

Aristóteles confunde el verdadero significado de χάος a partir de una posible conexión errónea con Χώραν, lo mismo que harán sus seguidores peripatéticos más tardíos. De un modo similar, podemos considerar la siguiente afirmación de Sexto Empírico¹⁶:

"ἦτοι μὲν γὰρ πρῶτα χάος ἐγένετο· εἶναι γάρ
φασι χάος τὸν τόπον ἀπὸ τοῦ χωρητικὸν αὐτὸν
εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων".

¹⁵ Arist. *Ph.*, 208b 30.

¹⁶ Sext. Emp., *Pyrrh. Hypot.* III, 121.

“Pues bien, lo primerísimo que nació fue Caos’ porque dice que Caos es el espacio a partir de su capacidad para contener en él las cosas que llegan a ser”.

Esta concepción de Caos, posterior a la *Teogonía*, es elaborada por Aristóteles a partir de otras fuentes¹⁷. Este sentido aparece por vez primera en Pitágoras, y más detalladamente en Zenón de Elea y en el *Timeo* de Platón¹⁸.

Pero no sólo Aristóteles y su escuela tienen una idea poco clara del *χάος* de Hesíodo, Plutarco¹⁹ también menciona este término, unas veces entendiéndolo como espacio subyacente a todo, otras veces como parte del inframundo:

¹⁷ Cf. G. S. Kirk & J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. J. García Fernández, Madrid 1969, p. 46.

¹⁸ Platón en el *Timeo* 51a, nos ofrece una idea bastante diáfana de su elaborada concepción sobre esta sustancia primera e inengendrada: *“Por eso no diremos que la madre y receptáculo de todo lo que nace y es generado, de todo lo que es visible y, de una manera genérica, objeto de sensación, es tierra, ni aire, ni fuego, ni otra alguna de las cosas que proceden de éstas, o de quienes éstas nacen. En cambio, si decimos que es una cierta especie invisible y sin forma, que lo recibe todo y participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y difícil de entender, no mentiremos en absoluto”.* *Timeo* 50b. Un poco más adelante afirma: *“... en la medida en que es posible acercarse al conocimiento de su naturaleza, he ahí lo que se podría afirmar de ello con mayor exactitud: siempre, la porción ... parece tierra o aire, según la proporción en que recibe las imágenes de la tierra o el aire”.*

¹⁹ Plu. *Mor.* 374c, 678f.

"τὸ γὰρ χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντὸς ὑποτίθεσθαι".

"pues cree que Chaos es el lugar y espacio que subyace a todo".

"χώραν γὰρ ἔδει καὶ τόπον προὔποκεῖσθαι τοῖς γιγνομένοις".

"pues es preciso que lugar y espacio subyacieran previamente a lo que llega a ser".

Más adelante lo cita incluso como parte del inframundo²⁰:

"τὸ δὲ λαμπρὸν οὐ παρήσιν ὑπὸ στερεότητος ἀλλ' ἐπιπολῆς περιφωτίζεται, τὰ δ' ἐντὸς ὄρφνη καὶ χάος καὶ Ἄϊδης ὀνομάζεται".

"(la tierra) no deja pasar la luz por su solidez, pero está iluminada alrededor de su superficie, mientras que sus partes internas son llamadas tinieblas, Chaos y Hades".

Los estoicos relacionaron etimológicamente χάος con χέεσθαι, χύσις y el verbo χέω, entendiéndolo como "agua"²¹, única sustancia

²⁰ Plu. Mor. 953a.

²¹ Cf. Valer. Prob. in Verg. Buc. VI, 31. Su comentario dice así: "Semina sunt elementa, non atomi Epicureae, ad quas ea revocant grammatici, induci per voc, inane, sed sunt elementa per chaos sparsa"; Cornuto, De nat. Deor. 17. Este autor sugiere incluso la identificación de Chaos con fuego: καὶ αὐτὸ

empírica por naturaleza, ilimitada y sin forma distintiva de sí misma²²:

καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ' Ἑσίοδου ὕδωρ εἶναί
φήσιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς
πηγνυμένης ἢ γῆ στερεμνιούραι.

"Y Zenón afirma que el Caos de Hesíodo es agua, que una vez encogida se convierte en barro, apretado el cual se solidifica en tierra".

La asociación de χάος con Ἐρέβο y Τάρταρο la encontramos en el pseudo-platónico *Axíoco*,²³ que lo sitúa concretamente en el inframundo:

"ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουργημάτων ἠλάθη,
ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἕπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ
Ταρτάρου".

"En cuanto a aquellos que han orientado su vida por el camino de los crímenes, son llevados por las Erinias al Ἐρέβο y al Caos, a través del Τάρταρο".

La concepción de χάος como "tiniebla" subterránea se encuentra formando parte de la aplicación metafórica que hace Apolonio de Rodas²⁴

γὰρ κέχυται διὰ τὴν λεπτομέρειαν.

²² Cf. Zenón ap. Sch. Apoll. Rhod. I 496-8b; Cf. J. Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, I 29, 17.

²³ *Axiochos* 371e. Trad. F. Samaranch, *Platón*, Madrid 1990, p. 1667.

²⁴ Trad. M. Brioso Sánchez, *Apolonio Rodio, Argonauticas*, IV, vv. 1696-98,

de la palabra Χάος a la atmósfera subterránea, en la descripción de una noche especialmente oscura y sin luna:

“νύκτ ’ ὅλοῦν οὐκ ἄστρα δίσχανεν, οὐκ
ἀμαρυγαὶ
μήνης, οὐρανόθεν δὲ μέλαν χάος, ἥδέ τις ἄλλη
ὠρώρει σκοτίη μυχάτων ἀνιούσα βερέθρων”.

“Esta horrible noche no la traspasaban las estrellas ni los rayos de la luna, sino que era una sima negra que se abría desde el cielo o alguna otra tiniebla que emergía levantándose desde los más hondos abismos”.

Ovidio parece ser el iniciador de otras posibles interpretaciones de χάος²⁵: Materia informe previa a la ordenación del mundo: “rudis indigestae moles”. Depósito confuso y desordenado que proporciona la materia prima para la fundación del universo: “discordia semina rerum”. La interpretación usual que ha llegado a nuestros días, en la cual Caos se identifica con desorden, la observamos ya en Luciano²⁶, quien define el término χάος como materia desordenada, informe.

Madrid 1986, p. 232.

²⁵ Ov. *Met.* I, vv. 5-9.

²⁶ Luciano, *Amores*, 32: “(a Eros) σὺ γὰρ ἐξ ἀφανοῦς καὶ κεχυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἐμόρφωσας. ὥσπερ οὖν ὅλου κόσμου τάφον τινα κοινὸν ἀφελὼν τὸ περικείμενον χάος ἐκεῖνο μὲν ἐς ἐσχάτους Ταρτάρου μυχοῦς ἐφυγάδευσας κτλ.”.

Por su parte, Baquílides, Aristófanes y Eurípides conservan un sentido de *χάος* equivalente a "aire". Los pasajes pertenecientes a estos autores, parecen asociar *χάος* a una entidad precósmica o especie de atmósfera subterrea y apoyan, sobre todo, la antigua opinión de los escolios²⁷ en que se identifica *χάος* con *ἀήρ*. Lo cierto es que cada uno de estos poetas elabora su concepción de *χάος* a partir de un aspecto determinado de éste, según le parece o cree que su auditorio lo concibe.

Baquílides²⁸, en su *Oda V*, compuesta para celebrar el triunfo de Hierón en Olimpia, percibe los *μυρία πάντα κέλευθος* extendiéndose ante él con un espacio ilimitado, a través del cual el águila puede volar:

βαθὺν
δ' αἰθέρα ξουθαῖσι τάμνων
ὑψοῦ πτερύγεσσι ταχεί-
αις αἰετὸς εὐρυάνακτος ἄγγελος
Ζηνὸς ἐρισφαράγου
θάρσει κρατερᾶ πίσυνοσ
ισχυῖ, πτάσσουντι δ' ὄρνι-
χεσ λιγύφθογγοι φόβω·
οὐ νιν κορυφαὶ μεγάλασ ἴσχουδι γαίας,
οὐδ' ἀλὸσ ἀκαμάτασ

²⁷ H. Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig 1876, p. 115, 221.

²⁸ Cf. *Oda V*, 16-30. Trad. F. García Romero, *Baquílides: Odas y Fragmentos*, Madrid 1988, p. 99.

δυσπαίπαλα κύματα· νωμᾶ-
ται δ' ἐν ἀτρύτῳ χάει
λεπτότριχα σὺν ζεφύρου πνοι-
αῖσιν ἔθειραν ἀρίγνω-
τος μετ' ἀνθρώποις ἰδεῖν".

"El profundo cielo cortando en lo alto con sus pardas alas rápidas, el águila, mensajera del señor de amplios dominios, de Zeus de potente bramido, se muestra audaz, confiada en su poderosa fuerza, y se agazapan los pájaros de voz sonora llenos de miedo. No la detienen las cumbres de la vasta tierra ni del mar infatigable las olas que se agitan con furia, sino que se mueve en el espacio sin límites su delicado plumaje junto con los soplos del Céfiro, fácil de reconocer a los ojos de los hombres".

En efecto, no nos imaginamos un ave volando bajo tierra; pero tampoco estamos obligados a ver en este pasaje una prueba irrefutable de que χάος es para Baquílides sinónimo de ἀήρ, la atmósfera inferior a αἰθήρ. Según Jebb²⁹, el término χάει es utilizado aquí metafóricamente por el poeta para representar el espacio ilimitado a través del cual el ave se cierne o planea. Baquílides ha escogido un término que por definición sugiere la idea de ilimitado, puesto que en su sentido cosmogónico χάος existió antes de que ningún otro elemento lo limitara.

²⁹ R. Jebb, *Baehylides*, Cambridge 1905, p. 273.

Se puede seguir fácilmente el razonamiento de Baquilídes: en los versos 24-26 afirma que el camino del águila no es obstaculizado por ningún constituyente cósmico: ni la tierra y sus montañas, ni el mar; y en los vv. 26-27, a modo de conclusión, afirma que el ave despliega sus alas a través del ilimitado *χάος*, es decir, del ilimitado espacio atmosférico que rodea la tierra.

A la luz de esta interpretación cabe entender que *χάος* es definido como *ἀήρ* y, por tanto, está situado sobre la tierra. Y en los escolios al v. 116 de la *Teogonía*³⁰ encontramos el siguiente testimonio con *ἀτρύγγω* en lugar de *ἀτρύτω*, donde el verso de Baquilídes aparece citado como prueba para la identificación de *χάος* con *ἀήρ* en la teogonía:

³⁰ H. Flach, *Glossen und Scholien ...*, p. 115, 220, 305. En los escolios editados por L. di Gregorio, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano 1975, p. 23-24 aparecen otros testimonios de autores antiguos que ofrecen las interpretaciones de *χάος* expuestas aquí (algunos de ellos coincidentes entre sí): 1) *δέϊ γὰρ τόπον ὑποστήσασθαι, ὃς δέχεται τὰ εἰς αὐτὸν γεννώμενα*. Arist. *Xen.* 976b, 16-17; Phil. *De aetern. mundi* 18 (VI 78, 18-20 Cohn-Wendl); 2) *χάος = χεῖσθαι*, Cornut.; Phil. *De aetern. mundi*, 1. 1; Plu. *Aqua an ign. ut.*, 955e; Achill. *Isag.* 3 (p. 31-32 M.); Hesych. c 168 Schm.; Schol. in *Aristoph. Nub.*, 424 (p. 102b, 36-37 Duebn.); Etym. Gud. 562, 11 Sturz; Io. Diac. *Alleg. in Theog.*, 305, 32 Fl.; *Exeg. Anon. Theog.* 376, 9-10 Fl. 3) *χάος = χαδεῖν = χωρεῖν*, Orion. *Etym.* 164, 26-27 Sturz; Etym. Gud. 562, 13-14 Sturz. 4) *χάος = ὕδωρ* cf. Schol. 123; Cornut. *Theol. gr.* 1. 1; Plu. *Aqua an ign. ut.*, 1. 1; Prob. in *Verg. Buc.*, 1. 1; Schol. in *Apoll. Argon.*, A 496-98b. 5) *χάος = ἀήρ*; Schol. in *Aristoph. Nub.*, 627 (p. 111b, 38-39 Duebn.; Hesych. e 1195 Latte; Lex. Suda IV, 786, 11-13, 116 c2, 14 Ὁ μεταξὺ τόπος eadem Etym. Gud. 562, 11 Sturz.

"Βακχυλίδης δὲ χάος τὸν ἀέρα ὠνόμασε λέγων
περὶ τοῦ ἀετοῦ· νωμάται ἐν ἀτρυγέτῳ χᾶει".

"Baquilides llama Caos al espacio que rodea la tierra,
diciendo sobre él: 'se mueve en el espacio ilimitado'".

Aristófanes³¹, por su parte, en las *Aves* vv. 190-193 emplea la palabra χάος para referirse a la región situada entre la tierra y el Olimpo, a través de la cual deben viajar las ofrendas a los dioses:

"οὕτως, ὅταν θύσωσιν ἄνθρωποι θεοῖς,
ἦν μὴ φόρον φέρωσιν ὑμῖν οἱ θεοί,
[διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους]
τῶν μηρίων τὴν κῆσαν οὐ διαφρήσετε".

"De este modo, cuando los hombres hagan sacrificio a los dioses, como éstos no os paguen tributo, no dejaréis pasar el olor a muslos asados a través del espacio y de una ciudad que no es suya".

³¹ Ar. *Aves*, Oxford 1988 (1901). Trad. F. R. Adrados, *Las Aves*, Madrid 1965, p. 56. Los editores F. W. Hall & W. M. Geldart, y G. Zanetto, atetizan el verso 192, por coincidir posteriormente con el v. 1218, lo que parece explicarse como una interpolación de un verso escrito al margen del v. 193 probablemente para explicar διαφρήσετε. Yo he preferido atenerme a la tradición manuscrita, como hace V. Coulon, *Aristophane. Les oiseaux*, Paris 1950, p. 33, quien no atetiza el verso. Sobre el comentario a los vv. 691, 1218 de las *Aves*, vd. N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995.

También aquí los escolios al verso 192 apoyan la interpretación de χάος como ἀήρ, al atribuir estas palabras a Íbico³²: "ποτᾶται δ' ἐν ἀλλοτρίῳ χάει".

Sin embargo, la idea de Caos que nos transmite Aristófanes, cuando relata una cosmogonía de las aves o, como bien la define Schwabl³³, una "ornitogonía", es la de una especie de oscuridad precósmica indeterminada, característica del estado original en la evolución del universo. De este modo, Caos aparece junto con Noche, Érebo y Tártaro, cuando aún no existían ni Tierra ni Aire, ni Cielo. Pero el Caos de Hesíodo se presenta como un elemento especial, puesto que además de ser uno de los principios primordiales anteriores a todo, su significado se presta a las más variadas interpretaciones. La cosmogonía de las *Aves* comienza con lo que aparentemente debieron ser fórmulas familiares para el público:

Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν
πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· ...
οὗτος δὲ Χάει περόεντι μιγείς νύχιος
κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ἐνεόπτειυσεν γένος ἡμέτερον, καὶ

³² F. Dübner, *Scholia Graeca in Aristophanem*, Hildesheim 1969 (1877), p. 215.

³³ Weltschöpfung, *RE Suppl.* IX, 1962, col. 1472.

πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς·

"Al principio había Caos, Noche, el negro
Érebo y el Tártaro anchuroso,
pero tierra aún no había, ni aire ni cielo...
Y éste (Eros), unido al Caos alado en medio de
la noche por el Tártaro anchuroso
empolló nuestra raza y la trajo la primera a la
luz".

No sabemos exactamente en cuántas teogonías o sistemas genealógicos estaba pensando Aristófanes cuando escribió estos versos, pero parece probable que el lugar que asigna a Caos entre los primeros estados del universo se haga eco de Hesíodo. Más adelante analizaremos la cosmogonía cómica de Aristófanes, como un pasaje que se hace eco de una teogonía órfica antigua³⁴.

Finalmente, conservamos un pasaje de *Cadmo* de Eurípides³⁵ que, aunque fragmentario, parece traslucir un significado cosmológico claro:

" ... ἔδος δαιμόνιον
τόδ' ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ χθονός,
οἳ μὲν ὀνομάζουσι χάος".

³⁴ Cf. el capítulo de nuestro estudio dedicado a la teogonía órfica antigua, TOA 1B, com. ad loc.

³⁵ *Cadmo*, fr. 448 A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim 1964, p. 496.

" ... un camino divino de luz en medio del cielo y de la tierra, que llaman Caos".

Si realmente estos cuatro pasajes son completamente independientes o están relacionados entre sí, es algo que los estudiosos discuten. El contexto de los tres últimos parece similar, y el verso atribuido a Íbico en los escolios es formalmente muy semejante a los de Aristófanes y, sobre todo, Baquílides. Jebb³⁶ postula que el escoliasta del v. 192 de *Las Aves* tenía *in mente* el pasaje de Baquílides, el cual citó y erróneamente atribuyó a Íbico. Bowra³⁷, por el contrario, defiende la posibilidad de que el verso atribuido a Íbico, no sólo es auténtico, sino que incluso fue la inspiración para el uso que hace Baquílides de $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ en 5. 27. En este caso es lógico pensar que, como sugiere Kirk³⁸, tanto Aristófanes como Eurípides estuvieran imitando "un uso poético y quizás original" de una "expresión sumamente particular".

Estos cuatro pasajes, en la opinión de R. Mondí³⁹, pueden ser expresión de una presunción poética del s. V. a.C.: la aplicación metafórica del término cósmico Caos a la atmósfera subetérea. No obstante, sea ésta o no una presunción surgida enteramente de la

³⁶ Jebb, *Bachylides, ...*, p. 273.

³⁷ C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*, Oxford 1967 (1961), p. 259.

³⁸ *Los filósofos presocráticos, ...*, p. 37.

³⁹ R. Mondí, *Caos and the hesiodic ...*, p. 18.

imaginación de Baquilides o Íbico, no podemos concluir, a partir de estos pasajes, que en el s. V. se identificaba *χάος* con la atmósfera inferior.

Sin rechazar la idea de que en *χάος* se hallan características propias de *ἀήρ* como bruma, sombra, algo informe, es un tanto difícil aceptar que *χάος* se pueda identificar con *ἀήρ* como elemento, *pace* Vernant⁴⁰, en el sentido que toma este término en las cosmogonías jónicas. En primer lugar porque el propio Hesíodo distingue entre *ἀήρ* y *χάος*⁴¹; seguidamente porque Érebo y Noche, más próximos a los valores de *ἀήρ*, nacen precisamente de *χάος*, que es, por tanto, respecto de ellos, lógica y cronológicamente anterior.

A la luz de los testimonios expuestos hasta aquí, podemos afirmar que ya los autores antiguos tenían dificultades para interpretar el significado que *χάος* tenía para Hesíodo, en qué sentido lo había utilizado y si era una palabra-tópico empleada metafóricamente para dar comienzo a su cosmogonía y genealogías divinas. El único aspecto sobre

⁴⁰ J. P. Vernant et P. Vidal Naquet, *La Grèce ancienne*, Paris 1990, cap. IV, *Cosmogonies et mythes de souveraineté*, p. 116ss.

⁴¹ Cf. *Theog.*, vv. 697-700: " ... Τιτῆνας χθονίους, φλόξ δ' ἠέρα διαν ἵκανεν ἄσπετος, ὅσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων αὐγῇ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε. καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος". Trad.: "... a los ctónicos Titanes, y una inmensa llama alcanzó el divino aire, y, aunque eran muy fuertes, sus dos ojos se quedaban ciegos cuando resplandecía el brillo del relámpago y del rayo. Y un terrible calor ardiente se apoderó del Caos". A. y M. A. Martín Sánchez, *Hesíodo: Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*, Madrid 1990, p. 48.

el que más tarde los autores estarán de acuerdo es el de su primacía temporal.

2.2 Interpretaciones modernas

Analicemos ahora los testimonios de autores actuales. Entre las interpretaciones modernas, todavía leemos en el diccionario de Lidell-Scott⁴² la interpretación de $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ como primer estado del universo. Chantraine⁴³ nos dice que es el espacio infinito; Brandis lo define como "*das noch Leere, Unerfüllte, der Luftraum*"⁴⁴, y Frisk⁴⁵ nos ofrece más información de un modo global: "'Chaos' von Hes. Th. 116 als Bez. des Erstentstandenen gebraucht, gewöhnlich (seit Arist.) als ein leerer Raum aufgefaß; 'unbeschränkter Raum, Luftraum'; 'weite Kluft, Schlund, Abgrund'".

Asimismo, Fränkel⁴⁶ entiende que en la cosmogonía de Hesíodo,

⁴² Interpretación que como sabemos no se ajusta a lo que Hesíodo entendía por $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$.

⁴³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, p. 1246.

⁴⁴ Ch. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, I, Berlin 1835, p. 23.

⁴⁵ Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, II. p. 1.072.

⁴⁶ El testimonio de Fränkel es como sigue: "*First, according to Hesiod, came Chaos, yawning emptiness. Before there was anything, only a void existed*

Caos aparece simplemente como un tópicos, una palabra hecha para designar aquello que estaba dispuesto antes del origen del mundo⁴⁷. Sin embargo, H. Podbielski⁴⁸ se opone a esta interpretación (y a la de Aristóteles arriba citada), aduciendo que concebir Caos como "no-ser" o como espacio vacío contradiría el principio mismo de todo cambio o devenir, mientras que para nuestro autor, Caos existe también en el mundo actual⁴⁹.

Últimamente las exégesis modernas se han dividido en dos líneas de interpretación:

- 1) Las que hacen del concepto de $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ un término concreto, "abertura", "hueco".
- 2) Las que materializan el $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ atribuyéndolo a la sustancia

in which things would enter and which encompasses all things". Cf. Early greek poetry and philosophy. A history of greek epic. Lyric. and prose to the middle of the fifth century. (trad. M. Hadas & J. Willis del orig. Dichtung und Philosophie 1959), Oxford 1975, p. 101. Además, atribuye a Caos la cualidad de "no ser", p. 106.

⁴⁷ A U. Hölscher no le cabe la menor duda de que Hesíodo pudo haber comenzado con una nada cosmogónica. Cf. *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, p. 59.

⁴⁸ H. Podbielski, *Le chaos et les confins de l'univers dans la théogonie d'Hésiode*, LEC 54, 1986, p. 255.

⁴⁹ J. P. Vernant también apoya esta misma teoría al afirmar: "*De plus, si Chaos définit le vide, la pure négativité, comment admettre que ce rien puisse naître (γέγερτ ')?*"; Cf. *La Grèce ancienne*, p. 117.

atmosférica como "niebla", "aire", "bruma".

En la primera línea se hallan autores como Mazon⁵⁰, quien define χάος como "Abîme...Ou encore le vide: χάος designe une profondeur béante (χάινειν). Le poète se représente l'espace qui sépare le ciel et la terre prolongé indéfiniment, puisque ni le ciel ni la terre ne le limitent encore ni par en haut ni par en bas". J. P. Vernant⁵¹, en la misma línea, define el Caos como "un état d'indistinction où rien encore n'apparaît".

En su diccionario etimológico, Walde⁵² relaciona χάος con χάσκω y lo define "gähnen, Klaffen"; más adelante llama a Caos "leerer Raum, Luftraum, Kluft". Según Gigon⁵³, el concepto de Caos ha sido creado por Hesíodo y viene a significar "abertura, hendidura", relacionándose por tanto con χάω "bostezar, abrir (desmesuradamente la boca, abrirse una herida, una cueva en el monte, ...)". West⁵⁴ a su vez, relaciona χάος con χάσκω y χανδάνω y lo identifica con χάσμα: "It is a yawning space,... it is dark and gloomy... It is in fact the same as that space between Erth and

⁵⁰ P. Mazon, *Hesiodé*, Paris 1928, p. 36.

⁵¹ *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, p. 96ss. (trad. cast. M. Ayerra, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires 1965).

⁵² A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938, vol. I, p. 451, 470, (cf. 478, 538, 864).

⁵³ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid 1971, p. 30.

⁵⁴ M. L. West, *Hesiod...*, p. 192.

Tartarus which is called in 740". Olivieri⁵⁵, a partir de la relación de χάος con χαίνω, χάσκω lo define como "spalancamento, lo spazio spalancantesi", "spalancamento, lo spazio spalancantesi", y lo identifica con el χάσμα πελώριον que aparece en la teogonía órfica.

En la segunda línea de interpretación, destacan autores como Schoeman⁵⁶, con la siguiente definición de Caos: "luftund nebelförmige Urmaterie". F. Schwenn⁵⁷, de modo similar lo define: "luftefüllten Raum", y W. Karl⁵⁸: "Dunstung Nebelmeer". M. C. Stokes⁵⁹ establece una analogía entre el Caos de Hesíodo y el ἀήρ de Anaxímenes. Tras un detenido análisis de ambos conceptos, sitúa el Caos allá donde el filósofo milesio sitúa el ἀήρ, esto es, alrededor del mundo. Asimismo, enumera una serie de propiedades comunes a ambos (que no citaremos aquí por no desviarnos del tema que nos ocupa), que le llevan a identificar Caos con la fuente de todas las masas cósmicas. Según Paula Philippson⁶⁰, el Caos

⁵⁵ Cf. A. Olivieri, L'uovo cosmogonico degli orfici, *AAAN* n.s. 7, 1920, p. 301; J. Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Leipzig-Berlin 1913, p. 7, n. 1.

⁵⁶ G. F. Schoeman, *Die Hesiodische Theogonie*, Berlin 1868, p. 84.

⁵⁷ F. Schewenn, *Die Theogonie des Hesíodos*, Heidelberg 1934, p. 107.

⁵⁸ W. Karl, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Erlangen-Nürnberg 1967, p. 17.

⁵⁹ M. C. Stokes, Hesiodic and Milesian Cosmogonies III, *Phronesis* 8, 1963, pp. 1-34.

⁶⁰ P. Philippson, Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, *Symb. Oslon. Suppl.* 1936, 7, p. 9ss.

es una noción filosófica y abstracta de tinieblas y de "disformidad" que se distingue de la "forma" y de la estabilidad de la Tierra.

Es significativo citar también la opinión de Cornford⁶¹ que parece aunar ambas corrientes en su testimonio: *"En la mentalidad moderna Caos se ha venido a asociar a un desorden primitivo en que, como dijeron los pluralistas jonios, 'todas las cosas estaban juntas', pero según la mentalidad de los siglos VI-V significaba 'la abertura del bostezo' y se puede describir como 'vacío' ocupado por el aire. Con este sentido aparece en Teogonía v. 700⁶² donde el Caos se llena de un calor prodigioso en la batalla entre Zeus y los Titanes. Asimismo en Eurípides, fr. 448 aparece: 'accipere debemus aera, quem Euripides in Cadmo Χάος apellavit sic: τὸδ' ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ χθονός, οἱ μὲν ὀνομάζουσι χάος. El significado está claro. En el siglo VI los términos aire y vacío eran sinónimos"*.

Algunos comentaristas modernos han tomado el sentido de Caos como una extensión primera con el germen de la creación⁶³; tal

⁶¹ F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid 1988, p. 194 yss. ; cf. *The Unwritten Philosophy and other essays*, London 1967, p. 233. (*La Filosofía no escrita*, Barcelona 1974).

⁶² Del mismo modo observa West: "(Χάος) it is more than empty space, it is stuffed with darkness, and has sufficient substance to catch fire from Zeus' thunderbolts in 700 when earth and sea boil and seethe". *Hesiod ...*, p. 192.

⁶³ H. Flach afirma: "nicht bloße Luft ... sondern ein zeugungsfähiger Stoff", cf. *Das system der hesiodischen Kosmogonie*, Leipzig 1874, p. 11-12.

interpretación se acerca de manera sorprendente a la noción del ἄπειρον de Anaximandro⁶⁴, puesto que el problema que resulta de su expresión y, en consecuencia, de su interpretación es muy parecido: ambos están situados más allá del alcance de la experiencia humana, y tal noción resulta difícil de concretar o describir en términos de categorías empíricas familiares⁶⁵. De ahí que más de un estudioso haya visto un legado hesiódico en el principio originario de los milesios⁶⁶.

Es fácil ver en el Caos de Hesíodo cualquier cosa que uno desee ver, y la naturaleza de las pruebas presentes dan la pauta a esa gran variedad aparente de opiniones. Con todo, el único camino abierto para entender lo que Hesíodo imaginó como estado primero es analizar las relaciones etimológicas de la palabra Caos y el sentido figurado en que es usado en la *Teogonía*.

⁶⁴ Cf. R. Mondolfo, *L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche*, SMSR 1933, p. 81: "È evidente che la concezione del chaos ... costituisce un antecedente e una preparazione delle dottrine dei cosmologi di Mileto, e di tutti quelli che dietro loro hanno affermato un ἄπειρον in movimento, quale principio di tutte le cose".

⁶⁵ En el caso del ἄπειρον tenemos el testimonio de un doxógrafo que hace referencia a la falta de una definición adecuada para él por parte de Anaxímenes: ἀμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ , πότερον ἀήρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. (1 2A 14 H. Diels & W. Kranz, (DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 6ª ed. Dublin 1972 (Berlin 1951-2).

⁶⁶ Cf. M. Stockes, *Hesiodic and Milesian ...*, pp. 30-34.

2.3 Etimología de Χάος

Actualmente, como es sabido, la etimología más aceptada para Caos es "abertura", "hueco", considerando χάος sinónimo de χάσμα y relacionando etimológicamente estos dos grupos de palabras: χάος/χαῦνος por una parte, y χáινω/χάσκω/χάσμα por otra. Se establece con cierta seguridad una raíz χαF- (IE *ghēu-)⁶⁷ para el nombre χάος (< χάF-ος) y el adjetivo χαῦνος (< χάF-νος). La etimología exacta del grupo χáινω/χάσκω/χάσμα es menos clara. Chantraine deriva las tres palabras de una raíz IE *ghen-, que en grado cero aparece en griego como χαν- ante vocal y χα- ante consonante: χάσκω <*ghn-sko (aor. ἔχαν-ον), χáινω <*ghn-io, y χάσμα <*ghn-smn; la formación del par χάσκω/χáινω sería paralela a la de βάσκω/βαίνω a partir de un grado cero de la raíz IE. *gwem-⁶⁸. También cabe la posibilidad de que estas palabras hayan sido construidas sobre la raíz griega χα- derivada del grado cero de la raíz IE. *ghē(i)-. En este caso el par χáινω/χάσμα podría compararse con φαίνω/φάσμα (<IE. *bhe-) y ύφαίνω/ύφάσματα (<IE. *webh-)⁶⁹. West, en su comentario a la teogonía explica que χαῦ-νος deriva de χάος como ἐρεμ-νός de ἔρεβος⁷⁰. Entendemos, por lo tanto,

⁶⁷ J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Bern 1969, p. 449.

⁶⁸ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique ...*, p. 1247.

⁶⁹ J. Pokorny deriva χáινω de la raíz nasal *ghan- (p. 411) y χάσκω/χάσμα de *ghēi-. Cf. *Indogermanisches Etymologisches ...*, p. 419.

⁷⁰ M. L. West, *Hesiod ...*, p. 192. R. Mondi, por el contrario, opina que en

que Hesíodo concebía el primer estado del universo como un gran hueco o abertura.

Hay un pasaje en la *Teogonía* que nos muestra la relación entre χάος y una abertura. Como ya sabemos, en el pensamiento griego las regiones infernales pueden ser o contener una inmensa concavidad y la palabra χάσμα aparece para designar esta concavidad. De ahí, en la *Teogonía* 71vv. 740-743 encontramos la siguiente descripción del inframundo:

"χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς
ἐνιαυτὸν
οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,
ἀλλά κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα
θυέλλης
ἀργαλήη· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι."

"Gran abismo: ni siquiera se llegaría al fondo en un año entero, si fuera posible franquear sus puertas, sino que ahí y allí te llevaría borrasca contra borrasca. Terrible incluso para los dioses inmortales es este prodigio".

Los versos anteriores 736-739 son repetidos en 807-810 y hay una

χάος/χαῦνος y χαίνω/χάσκω/χάσμα tenemos dos grupos de palabras derivadas cada uno de raíces distintas o al menos sin estrechas relaciones entre sí. Cf. *Caos and the hesiodic ...*, p. 7.

⁷¹ Trad. A. y M. A. Martín Sánchez, *Hesíodo: Teogonía, ...*, p. 49.

nueva alusión a χάος en 814⁷², lo que ha llevado a algunos estudiosos a considerar esto como una prueba de la identificación de χάος y χάσμα.

Siguiendo la opinión de R. Mondi⁷³, podemos aceptar que en lo que difieren ambos términos principalmente es en su nivel de generalidad: χάσμα puede ser usado para designar cualquier cosa configurada en forma de hueco o cavidad, mientras que χάος es esencialmente un término cósmico. Es decir, puede existir más de un χάσμα, pero hay un único χάος. Es posible que en el contexto de estos versos χάσμα sea utilizado como la designación descriptiva del χάος cosmológico, quizá bajo la influencia de su conexión etimológica. Pero incluso aunque el χάος del v. 116 se identifique, como afirma West, con el χάσμα del v. 740, en este último pasaje se alude a χάσμα más por su situación que por su naturaleza.

Es de lamentar que Mondi no postule ninguna hipótesis para argumentar su definición, y nos inclinamos a pensar que cuando afirma

⁷² Theog. 736-739: "Ἐνθα δὲ γῆς δυοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἔξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν".

*"Allí están las fuentes y términos de todos, uno tras otro, de la oscura tierra,
del umbroso Tártaro, del estéril mar y del estrellado Cielo".*

Th. 814: "Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο".

"... habitan los Titanes, al otro lado del tenebroso abismo".

⁷³ R. Mondi, *Caos and the hesiodic, ...*, p. 9.

que $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ es un término cósmico, lo hace aplicando éste a una abertura, no ya tan concreta como la de $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$, sino también "cósmica".

Según nuestra opinión, $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ aparece en la *Teogonía* como una abertura absoluta, en el sentido literal de "desligada", una realidad cosmogónica que al carecer de forma y límite puede designar cualquier espacio vacío o ilimitado, de ahí que algunos autores lo identifiquen con aire; y a su vez, por su condición de principio primordial, otros autores lo relacionan con la oscuridad y le atribuyen características propias de otros elementos primordiales oscuros como Tártaro y Érebo, también asociados a la Noche, excelsa oscuridad primordial. Siguiendo la opinión de Bremer⁷⁴, conforme a la idea de que al principio de la creación del mundo existía sólo la oscuridad, creo que Caos desempeña este papel de entidad cósmica oscura que ha de salir a la luz. Con sus palabras: "*Hesiod denkt das Chaos als ein Abgründig-Finsterres, das noch nicht ins Licht aufgegangen ist. Mit seiner Offenheit bleibt das Chaos im All gegenwärtig*". Pero este principio primordial carente de forma y límite en el espacio, se presenta regulado por el tiempo⁷⁵, que lo limita al hacerle

⁷⁴ Cf. D. Bremer, *Licht und Dunkel in der Frühgriechischen Dichtung*, Bonn 1976, p. 170ss.

⁷⁵ Cf. el estudio de L. Brisson y T. W. Meyerstein sobre el tiempo en el *Timeo* platónico, donde podríamos encontrar un tiempo indisociable del alma del mundo, y por ende, el mundo sensible no podría ser engendrado en el tiempo, puesto que es él quien engendra el tiempo. *Inventer l'Univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris 1991, p. 49. Sobre el concepto en sí y su significado en Homero, cf. H. Fränkel, *Wege und Formen*

nacer -como tendremos ocasión de demostrar- y lo inserta en un modelo temporal rectilíneo.

3. Significado cosmológico del Caos hesiódico

En la cosmogonía que abre el poema de Hesíodo, la noción de totalidad del universo es concebida y expresada como la unión de cuatro grandes regiones: cielo, tierra, mar e inframundo⁷⁶, primeras entidades que comienzan a existir y, por tanto, que experimentan una subdivisión o diferenciación para dar lugar a la diversidad del mundo que percibimos. Sin embargo, ninguna de ellas ocupa el primer puesto. Sea cual fuere la naturaleza exacta del Caos cosmogónico, al menos podemos decir con seguridad que era concebido por Hesíodo como algo diferente a cualquiera de estas grandes regiones de la realidad empírica.

En esta situación, tanto la imaginación mitopoética como la científica, no tienen más remedio que recurrir a expresiones familiares para explicar lo incomprensible, cargando su sentido con metáforas o imágenes aplicadas a palabras e ideas comunes. Con otras palabras,

frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien, München 1995, p. 1-22; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934, p. 68.

⁷⁶ En opinión de F. M. Cornford serían sólo tres: Tierra, Cielo y Mar, cf. *From Religion to Philosophy, A Study in the origins of Western speculation*, Princeton 1991 (1912), p. 17ss.

especular con una idea abstracta como la de Caos se presenta como un reto para los autores antiguos, quienes intentarán definirla en su gran mayoría, no acuñando nuevos conceptos para estas realidades abstractas, sino reaplicando metafóricamente términos convencionales.

Para Nestle⁷⁷, el hecho de que Hesíodo reflexione acerca de esta idea, y se pregunte cuál es o qué constituye el principio del universo, integrando al mismo tiempo su idea en el progreso general del mundo, convierte su teogonía en una cosmogonía. Su relato remonta al origen primero, y penetra en un tiempo en el cual ni Zeus ni los demás dioses olímpicos, objeto de culto, existían todavía.

La apertura del relato se produce, señala Vernant⁷⁸, con la evocación de poderes divinos, cuyos nombres, lugar y papel desempeñado configuran el sentido cosmogónico. Estos dioses "primordiales" están aún demasiado inmersos en las realidades físicas de que se hacen eco, siendo imposible separarlos de lo que nosotros llamamos hoy fuerzas o elementos "naturales". Así, la cosmogonía se convierte en el marco donde situar los acontecimientos venideros.

Una vez aceptada la concepción del término cósmico *χάος* como una abertura -esto es, siguiendo lo dicho anteriormente, el primer elemento o principio primordial producido en el acto cosmogónico-, R. Mondi plantea una pregunta muy acertada: ¿por qué la noción de una

⁷⁷ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942, p. 45ss.

⁷⁸ J. P. Vernant, *La Grèce ancienne*, p. 116.

abertura habría de sugerir por sí misma una expresión analógica para el comienzo del cosmos? La respuesta puede hallarse en la siguiente exposición de Cornford⁷⁹ (aceptada a su vez por R. Mondi): " *la cosmogonía de Hesíodo comienza con una 'abertura' entre el cielo y la tierra, es decir, que cielo y tierra estaban unidos formando un solo cuerpo y lo primero que ocurrió fue una separación de ambos*".

Contra las palabras de Cornford, Kirk y Raven⁸⁰: subrayan un inconveniente: la incompatibilidad de lo afirmado con la posposición del nacimiento de Urano a un segundo estadio en los versos 126 y ss. - característica existente en esta concepción cosmogónica sin lugar a dudas- habiendo admitido que el nacimiento de Caos y Tierra fueran simultáneos. Por lo demás, la interpretación de Cornford es válida en cuanto que la Tierra y el Tártaro, su apéndice, aparecen cuando la abertura surge.

Así pues, en esta interpretación mítica, Caos designaría el espacio entre el cielo y la tierra; nombrándolo al comienzo, observa J. Pierre Vernant⁸¹, Hesíodo se anticiparía a la parte de su relato en que, castrado por su hijo Crono, Urano-Cielo se separa de Gea-Tierra para siempre. El espacio que queda, pues, entre el cielo y la tierra, sería evocado dos veces: en los comienzos primerísimos, siendo anterior incluso a la aparición de

⁷⁹ F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, ..., p. 33.

⁸⁰ *Los filósofos presocráticos*, ..., p. 67ss.

⁸¹ J. P. Vernant, *La Grèce ancienne*, p. 117.

Gea; y posteriormente, situado en el espacio dejado por Urano y Gea al separarse, como una abertura que media entre ambos. La pregunta, formulada por Vernant, es inevitable: "*Mais que pouvait bien être l'espace entre ciel et terre, quand n'existaient encore ni le ciel, ni la terre ?*"⁸².

De lo aquí expuesto, se podría deducir que Hesíodo tenía *in mente* versiones cosmogónicas populares y, en un momento determinado acepta una duplicación de aquéllas de distinta índole, mítico-poética y racionalista⁸³. En mi opinión, el contenido cosmológico de Caos se encuentra en su propia capacidad de que las cosas ocurran en él, Caos posee energía interna, no es la pura negatividad, ni el simple opuesto a Tierra entendido como "disformidad"⁸⁴; contiene, por tanto, una fuerza interna⁸⁵ que le caracteriza positivamente y le dota de capacidad propia para que surjan elementos en él.

⁸² Tampoco queda claro en ningún momento, como ha señalado U. Hölscher, qué relación existe entre la pareja primordial Cielo-Tierra y Caos, cf. *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*, *Hermes* 81, 1953, p. 401.

⁸³ La separación del cielo y de la tierra está duplicada en la Teogonía bajo un ropaje mitológico en la historia de la castración de Cronos (v. 32).

⁸⁴ Tal como aducen Fränkel, *Early greek Poetry, ...*, p. 106; y P. Philippson, *Genealogy als mythische ...*, p. 9ss.

⁸⁵ Lo cual queda demostrado en el verso 700, cuando Caos puede llenarse de un calor prodigioso en la batalla de Zeus contra los Titanes.

4. La Cosmogonía de la *Teogonía*, 116-132

La estructura fundamental de la cosmogonía de Hesíodo la encontramos en los versos 116-132. Las grandes familias divinas se ordenan genealógica y cronológicamente, representando el proceso evolutivo y de transformación del mundo. Un análisis de estos versos nos ayudará a comprender cómo se originan y se encuadran los elementos primordiales y los acontecimientos que configuran el mundo.

El orden en que Hesíodo⁸⁶ describe el nacimiento del mundo es el siguiente:

"ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα"
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
120 Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβὸς τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγείσα.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑωυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει,

⁸⁶ Cf. *Theog.* 116-132.

ὄφρ' εἶη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,
 130 γείνατο δ' οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους
 Νυμφέων, αἷ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσοῦντα,
 ἦδὲ καὶ ἀπρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδατι θυῖον,
 Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου".

"Pues bien, lo primerísimo que nació fue Caos; pero enseguida Tierra de amplio pecho, sede por siempre segura de todos los inmortales que habitan la cumbre del nevado Olimpo, y el nebuloso Tártaro en lo más profundo de la tierra de vastos caminos y Eros, el más hermoso de entre los dioses inmortales, desatador de miembros, que de todos los dioses y de todos los hombres somete en sus pechos el pensamiento y prudente consejo. De Caos nacieron Érebo y la negra Noche y de la Noche, a su vez, Éter y Día nacieron, a los cuales engendró habiéndose unido en amorosa relación a Érebo. Y Tierra engendró igual a sí misma el cielo estrellado, para que la cubriera por todas partes, a fin de que fuera sede por siempre segura para los felices dioses. También engendró las grandes montañas, agradables moradas de las divinas ninfas, que habitan los abruptos montes. Asimismo dio a luz al mar estéril, de impetuosa corriente, el Ponto, sin deseada relación amorosa".

Antes de comenzar la exégesis de estos versos, cabe señalar algunos problemas de crítica textual en torno a ellos. En efecto, ya en la antigüedad

existían dudas acerca de la autenticidad de los versos 118-119. La tradición indirecta los omite, pero se basa en definitiva en el análisis de dos citas, una de Platón⁸⁷ y otra de Aristóteles⁸⁸. Sobre este punto, a nuestro parecer, se debe dar prioridad a la tradición manuscrita, de acuerdo con West, frente a la tradición indirecta⁸⁹.

No vemos nada forzado el argumento que presenta West⁹⁰, según el cual "118 is a standard formulaic line... it is best retained"; incluso apunta la posibilidad de que Hesíodo comenzara con el trío Caos, Tierra, Eros, e incluyera Tártaro más tarde, cuando llegó a la Titanomaquia y se dio cuenta de que una parte importante del universo había sido omitida en la cosmogonía. Así pues, el autor deduce que el Tártaro del verso 119 designa un elemento primordial, de modo que la secuencia cosmogónica de los vv. 116-122 enumera cuatro entidades: Caos, Tierra, Tártaro y Eros. Es decir, considera Tártaro un nominativo y no un acusativo colocado en

⁸⁷ *Banquete*, 178b: "ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γένεσθαι
.....αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἦδ' Ἔρος".

⁸⁸ *Metaph.* 984b, 28: "Ἡσίοδος δὲ
πάντων μὲν πρῶτα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος...
ἦδ' Ἔρος".

⁸⁹ Kirk & Raven presentan el estado actual de la cuestión, con más detalle, en *Los filósofos presocráticos...*, p. 44-45. También se ocupa del problema M. S. Stokes, *Hesiodic and Milesian...*, p. 1ss.

⁹⁰ M. L. West, *Hesiod ...*, p. 194.

el mismo plano que las cimas del Olimpo del verso anterior.

M. H. Miller⁹¹ llega aún más lejos al afirmar que, incluso admitiendo la posibilidad de que "la *determination* $\mu\upsilon\chi\omega\tilde{\nu}$ $\chi\theta\omicron\nu\acute{o}\varsigma$ du v. 119 fait de Tartare un être subordonné ou inférieur à Terre, cette subordination de Tartare se trouve néanmoins infirmée par la force de la *particle de liaison* τ ' au vers 119, *particle qui joint Terre et Tartare comme deux êtres égaux*".

Sin embargo, M. Stokes⁹² entiende que es mucho más natural hacer de Tártaro un acusativo y suprime éste como principio primordial análogo a Caos, Tierra y Eros. Por mi parte, pese a las sugerentes aportaciones que conlleva la supresión de algunos versos en este pasaje, me parece preferible atenernos a la tradición manuscrita y respetar todos los versos de 116 a 132.

⁹¹ Ap. A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, p. 283, n.57. No he podido acceder al artículo de Jr. M. H. Miller, *La logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode*, pp. 433-456.

⁹² M. C. Stokes, *Hesiodic and Milesian ...*, p. 4. La misma opinión sostiene A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare ...*, cap. IV, 2, p. 275ss. Según este autor, la cosmogonía de Epiménides, que concebía Tártaro como un espacio primordial, reposaba ya sobre una lectura errónea de la Teogonía que procedía de la asimilación abusiva de $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ y $\tau\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\rho\alpha$ (asumida por los escolios que sobreentienden un sujeto elíptico para el $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron$ del v. 741).

Extracto de la cosmogonía hesiódica⁹³:

vv. 116-122: Llegada a la existencia de Caos (116), Tierra (117-8), Tártaro (119), y Eros (120-2).

vv. 123-5: -Linaje de Caos: mediante creación espontánea, sin unión sexual: Érebo y Noche (123).

-Linaje de la Noche: Éter y Día (124-5).

vv. 126-32: -Linaje de la Tierra: mediante creación espontánea, sin unión sexual: Cielo, Montañas y Mar (Más adelante la Tierra, unida al Cielo, engendra a Océano).

El relato genealógico de la *Teogonía* nos presenta a Caos como lo primerísimo (πρώτιστα) que surgió; a continuación llegan a la existencia la Tierra y el Tártaro, acompañados presumiblemente de Eros, el principio de la génesis. Las entidades que aparecen inmediatamente después son Noche y Día; la Noche es descendiente del Caos mismo, quien la engendra junto con su hermano Érebo, por reproducción espontánea, es decir, asexuada. Día es acompañado de Éter.

El siguiente acontecimiento narrado por el poeta es la culminación lógica de lo expuesto anteriormente: es difícil imaginar el Día y la Noche sin cuerpos celestes, por ello, se hace necesaria la formación del Cielo con dichos cuerpos celestes. La madre del Cielo estrellado es la Tierra.

⁹³ Cf. A. Bonnafé, *Eros et Iris: Mariages divins et Mythes de succession chez Hésiode*, Lyon 1985, p. 111.

Aparecen luego las extensas montañas y el mar, ambos sin intervención sexual explícita. La narración continúa con el nacimiento del Océano, hijo del Cielo y de la Tierra. Aquí, la cosmogonía propiamente dicha, como los filósofos más tardíos señalaron, llega a su fin; el nacimiento de Crono y los Titanes ya no pertenece a la cosmogonía.

Desde la antigüedad como avanzábamos al principio de este capítulo, estos versos han suscitado numerosos interrogantes: ¿de qué o en dónde, en tanto que Caos se nos aparece como primer principio, podría él mismo haber nacido? o, dicho con otras palabras, ¿qué hubo anterior a Caos?, ¿es espacial o material?, ¿dónde está situado?; por otra parte, ¿la Tierra ha nacido de Caos o simplemente después?. Nosotros intentaremos abordar estas cuestiones a partir del propio texto de Hesíodo y los testimonios de algunas cosmogonías arcaicas que parecen haber recogido las aporías del poema hesiódico.

Para llegar a comprender la llegada a la existencia de Caos, lo primerísimo surgido en el cosmos, empezaremos por analizar la relación de opuesto y complementario que mantiene con Gea, oposición expresada en la fórmula "πρώτιστα Χάος ... αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' ". La cosmogonía hesiódica presenta una línea genealógica central a partir de Tierra, opuesta a la línea limitada de Caos y la Noche. Aquí se produce, según Ballabriga, la elección fundamental del "hesiodismo", a partir de una situación que florece ya en el proemio de la Teogonía. El canto de las Musas se remonta a una tríada primordial constituida por "Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν" (v. 20).

Esta tríada se verá dislocada en cierto modo en el poema, puesto que Tierra adquiere una posición central, tanto en el proceso cosmogónico como en el mito de sucesión celeste, mientras que Océano pierde su lugar de principio primordial al aparecer como un titán, hijo de Tierra y Cielo (vv. 133-36)⁹⁴. La Noche, generadora de su propio linaje, tampoco será considerada principio primordial al ser presentada como hija de Caos⁹⁵. Por otra parte, las diferencias entre los progenitores de Océano y Noche, los primeros principios, Tierra y Caos, se muestran evidentes; los descendientes de Tierra representan la forma, la solidez, lo visible y tangible, y así aparece el cielo (no hay que olvidar su condición de *χάλλκεον*), los cuerpos celestes, las montañas...; por su parte, los descendientes de Caos representan lo informe, indeterminado e intangible, son la Noche y su hermano Érebo, y de Noche, Día y Éter⁹⁶.

Es así como encontramos dos principios autoengendrados o

⁹⁴ Cf. el capítulo sobre la Teogonía órfica antigua, TOA 16-24A, com. ad loc.

⁹⁵ De todos es sabido el carácter de principios primordiales *sensu lato* que poseen Océano y Noche. cf. J. Rudhart, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berna 1971; C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, París 1986 (1959).

⁹⁶ Cabe realzar la oposición que estos cuatro elementos presentan entre sí: Noche-Día / Érebo-Éter. Del Caos indefinido nacen el tenebroso Érebo y la oscura Noche, que a su vez engendrará a su opuesto, el claro Día y el brillante Éter. De modo que Caos contiene en sí mismo la capacidad de que surjan en él principios cosmogónicos contrarios. Sobre el papel que desempeña Caos en las teogonías órficas, cf. H. Buse, *Quaestiones Hesiodaeae et Orphicae*, Diss. Halle 1937, p. 68ss.

generados por sí mismos, completamente opuestos. De ellos Caos "πρώτιστα ... γένετ' ", o sea, como bien dice Bernabé⁹⁷, "la producción de Caos es el acontecimiento primerísimo, al ser la primera modificación que se produce en el estado de las cosas". El propio pasaje cosmogónico nos presenta a Caos como la noción de un quasi-infinito sobre el que reposa de modo tan misterioso como inquietante todo el universo procedente de Tierra. De otra parte, πρώτιστα concede a Caos primordial cierta prioridad respecto a Tierra, entendida como poder primordial central⁹⁸. Caos es en cierto modo la fuente de todo el edificio cósmico.

Llegados a este punto, la concepción de una línea temporal en la Cosmogonía de Hesíodo desempeña un papel muy importante. A pesar de que el poeta no habla del tiempo, sí nos dice de χάος que nació "γένετ' ", por eso hemos dicho anteriormente que χάος es quasi-infinito, infinito porque no conocemos su origen, ni cómo y dónde surgió, pero "quasi" en tanto en cuanto no es eterno, es decir, se presenta limitado por el tiempo que da comienzo a su existencia, puesto que nace. Con la aparición de Caos, siguiendo a Bernabé⁹⁹, "el reloj de los acontecimientos se pone en

⁹⁷ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 71.

⁹⁸ En opinión de J. Rudhart, la cosmogonía de Hesíodo nos conduce a partir de una única entidad verdaderamente sustancial, la Tierra, a la gran multiplicidad de seres que observamos actualmente en el universo, cf. *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans le cosmogonies grecques*, Paris 1986, p. 11.

⁹⁹ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 72.

marcha,... se inicia la línea del tiempo". A este respecto, conviene analizar las precisiones temporales y la utilización de la forma γένητ' detenidamente para arrojar luz sobre este aspecto del Caos absoluto, en el espacio, pero limitado o regulado por el tiempo, dada su condición de ser "no eterno".

4.1 Marco temporal de la Cosmogonía hesiódica

4.1.1 Índices de temporalidad: "πρώτιστα ... αὐτὰρ ἔπειτα", "πρῶτον ... αὐτὰρ ἔπειτα"

En los dieciséis versos que forman la Cosmogonía propiamente dicha se hace referencia al tiempo veladamente, por medio de los verbos específicos utilizados y las partículas temporales que aparecen en ellos. Si bien es cierto que en la Cosmogonía de Hesíodo notamos la ausencia de un concepto general de "tiempo", en el cual estén ordenados los acontecimientos, sí encontramos conceptos que designan por sí mismos las nociones de tiempo y eternidad. Dicho de otro modo, las cosas no surgen en la Cosmogonía συγκεχυμένων⁹⁸, sino siguiendo un orden establecido por el tiempo: cronológicamente⁹⁹.

⁹⁸ Cf. Arist., *Cat.* 160, 1, 16b, 25.

⁹⁹ La concepción del tiempo como principio ordenador, se refleja perfectamente en el pasaje de Anaximandro, 12 B1 DK que dice a este respecto: "Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, ... κατὰ τὴν

Las primeras partículas temporales hacen su aparición en 116: "πρώτιστα ... ἔπειτα", la expresión del tiempo está orientada, afirma S. Accame¹⁰² "sempre soltanto nella direzione del suo movimento dal 'prima' all 'poi'; il fine è ciò che veramente importa". Es decir, después de Caos, que es πρώτιστα puede haber un ἔπειτα. La partícula πρώτιστα es la que nos informa de la primacía temporal de Caos sobre el resto de las entidades que surgirán para formar el mundo. Como ha observado Bernabé¹⁰³, "(el poeta) No quiere con πρώτιστα indicarnos tanto que Caos fue lo primero en orden, como que éste fue el propio origen de los acontecimientos".

Es curioso señalar que también con respecto a la Tierra se presenta, de forma paralela a lo que ocurre con Caos, una construcción "πρώτον ... αὐταρ ἔπειτα". En efecto, Tierra, en tanto en cuanto no ha nacido de Caos, también es considerada un principio. Es nombrada en segundo lugar, pero no brota de lo primero, con lo que, de hecho, es igualmente originaria. Así, este "segundo primer principio" aparece en el verso 126 acompañada de πρώτον, cuyo sentido implica que su linaje también está ordenado en el tiempo: primero engendrará igual a sí misma (ἴσον ἑαυτῇ) el cielo estrellado y las montañas, sin unión sexual; pero luego

χρόνου τάξιν, según la disposición del tiempo". Trad. A. Bernabé, De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos, Madrid 1988, p. 54.

¹⁰² S. Accame, La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica, *RFIC* 89, 1961, p. 359ss.

¹⁰³ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 71.

(αὐτὰρ ἔπειτα) unida al cielo dará a luz a los uranidas (v. 132). Observamos, pues, que en el proceso de la génesis, ambos principios se presentan como dos aspectos sucesivos de un mismo y único proceso de creación.

Por último, el adverbio αἰεί aparece dentro de lo que puede ser considerado una fórmula literaria en los versos 117 y 128, aplicable tanto a la Tierra como al Cielo: "ἔδος ἀσφαλὲς αἰεί". Según Degani¹⁰⁴ el adverbio αἰεί abarca la expresión temporal ἡματα πάντα que surge del lenguaje formulario, al igual que el αἰεί presente en esta Cosmogonía, y marca una continuidad temporal ininterrumpida. Muy presumiblemente, sugiere Eggers Lan¹⁰⁵, de la raíz de αἰεί o αεί han nacido las palabras claves para "continuidad temporal", "perpetuidad", "eternidad", como αἰδίων, αἰών y αἰώνιον¹⁰⁶. Accame¹⁰⁷ hace hincapié en la idea de que αἰεί, cuyo significado formular es "siempre", puede interpretarse también en el sentido de "continuamente", probable también en nuestro pasaje.

Todas las partículas y expresiones formularias vistas hasta aquí,

¹⁰⁴ E. Degani, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padua 1961, p. 13.

¹⁰⁵ C. Eggers. Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984, p. 145.

¹⁰⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique*, p. 42-43.

¹⁰⁷ S. Accame para demostrar su teoría aporta testimonios arcaicos tomados de la *Iliada* y la *Odisea*. Cf. *La concezione del tempo ...*, p. 375.

componen el armazón sintáctico temporal, sobre el cual Hesíodo pone de relieve el modo arcaico de advertir el tiempo, expresado a base de repeticiones y construcciones paralelas fijas y estereotipadas.

4.1.2 Análisis de γίγνομαι

Sin duda γίγνομαι es la forma verbal que mejor nos puede ayudar a comprender el marco temporal en que se sitúa la cosmogonía de Hesíodo. Su significado habitual es "llegar a ser", "venir a la existencia" y aplicado a personas "nacer". Representa el valor del aspecto "cinético o mutativo", por seguir la terminología de Eggers Lan¹⁰⁸, por oposición al valor estático que representa εἶμί.

El uso de γίγνομαι a lo largo del relato es muy frecuente. Aparece cuatro veces: la primera anunciando el llegar a ser de χάος, dos veces para referirse a la descendencia de χάος y Γαῖα y una vez en el compuesto ἐξεγένοντο, usado para el linaje de Noche. También tenemos la forma τέκε, la más propia para designar los nacimientos que se han llevado a cabo mediante intervención sexual. Por ejemplo, en el v. 125 οὐς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγείσα, la Noche engendra a Éter y Día, habiéndose unido a Érebo; aunque también aparece en el nacimiento del mar, de modo espontáneo, por parte de la madre Tierra. En cualquier caso, ambos verbos conllevan explícitamente un sentido de

¹⁰⁸ C. Eggers Lan, *Las nociones de tiempo ...*, p. 87.

desarrollo en un *continuum*¹⁰⁹ que aplicaremos al Caos primordial seguidamente.

En el verso 116 el uso de γένετ ' indica que Caos no era siempre, no es eterno, sino que nació, se produjo. Es decir, en cuanto γένετο significa nacer, llegar a la existencia, implica un tiempo, un transcurso temporal implícito en el desarrollo de la acción y el cambio de un estado a otro¹¹⁰. A este respecto traemos a colación un pasaje de las pseudo-Clementinas, donde se plantea este mismo problema con γένετο:

" Ἦν ποτε ὅτε οὐδὲν [ἦν] πλὴν χάος καὶ στοιχείων ἀτάκτων ἔτι συνεφορημένων μίξις ἀδιάκριτος, τοῦτο καὶ τῆς φύσεως ὁμολογούσης καὶ τῶν μεγάλων ἀνδρῶν οὕτως ἔχειν νενοηκότων, καὶ μάρτυρα τῶν μεγάλων ἐν σοφίᾳ τὸν μέγιστον Ὅμηρον αὐτόν σοι παρέξομαι, εἰπόντα περὶ τῆς ἀνέκαθεν συγχύσεως· ' Ἀλλὰ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε ', ὡς ἐκείθεν ἀπάντων τὴν γένεσιν ἐσχηκότων καὶ μετὰ ἀνάλυσιν τῆς ὑγρᾶς καὶ γήινης οὐσίας εἰς τὴν πρώτην πάλιν ἀποκαθισταμένων φύσιν, ὃ ἐστὶν χάος. Ἡσίοδος

¹⁰⁹ Es la fórmula de la "continuidad temporal", como la llama C. Egers Lan. Es decir, el tiempo subyace en los acontecimientos antes, durante y después de su desarrollo", *Las nociones de tiempo ...*, p. 88.

¹¹⁰ *Homilias VI, 3*. Cf. B. Rehm, *Clementina. Die Pseudoklementinen Homilien*, Akademie, Berlin 1969, p. 106ss.

δὲ ἐν τῇ θεογονίᾳ λέγει· Ἦτοι μὲν πρώτιστα χάος ἐγένετο· τὸ δὲ ἐγένετο· δῆλον ὅτι γεγενῆσθαι ὡς γενητὰ σημαίνει, οὐ τὸ αἰεὶ εἶναι ὡς ἀγένητα. καὶ Ὀρφεὺς δὲ τὸ χάος ὡς παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις. τοῦτο Ἡσίοδος χάος ὑποτίθενται, ὅπερ Ὀρφεὺς ὠδὸν λέγει γενητόν, ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, γεγονὸς δὲ οὕτω·".

"Hubo un tiempo en que nada existía, excepto el Caos y una mezcla confusa de elementos acumulados aún sin orden; eso nos revela la propia naturaleza y ésa es también la opinión de los grandes hombres. Voy a presentarte el testimonio del más grande entre los grandes en sabiduría, el mismo Homero, que dice sobre la confusión originaria: 'Pero vosotros todos agua y tierra sois, como si de allí procediera el origen de todo lo que existe y después de la disolución de la substancia húmeda y terrena regresara a su primera naturaleza, que es caos. Y Hesíodo dice en la Teogonía: 'Lo primerísimo que nació fue el Caos. (Teogonía 116). El verbo 'ejgevneto' significa evidentemente que el caos ha tenido un comienzo, como los seres engendrados, y que no ha existido siempre, como los seres inengendrados. Orfeo también plantea que el Caos es un huevo en el que los primeros elementos se encontraban confundidos. El Caos de que habla Hesíodo es

precisamente lo que Orfeo denomina un huevo engendrado, salido de la materia infinita".

Ahora bien, en la cosmogonía hesiódica γένετ ' aparece unido a πρώτιστα y, si como la partícula πρώτιστα indica, Caos es "lo primerísimo", cabe entender que antes de que surgiera, nada existía. Pero entonces, ¿cómo puede lo primerísimo nacer? Ya entre el S. VI y V aparecen críticas a este respecto documentadas por Jenófanes y Epicarmo. Aristóteles¹¹¹ nos transmite la acusación de Jenófanes:

"οἶον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε".

"Así, Jenófanes decía que de modo semejante cometen impiedad los que dicen que los dioses han nacido, que los que dicen que nunca mueren, pues de ambas maneras se sigue que en algún momento los dioses no existen".

La especulación teogónica se observa en que la impiedad debe alcanzar tanto a aquéllos que afirman que los dioses nacen, como a los que piensan que mueren, pues en ambos casos se supone que hay un tiempo en que los dioses no existen. Epicarmo, por su parte, reclama

¹¹¹ Cf. *Ars Rhetorica*, B 23, 1399b, 6. Trad. A. Tovar, *Aristóteles: Retórica*, Madrid 1990, p. 154.

eternidad para las divinidades y critica las teogonías, afirma Mondolfo¹¹², "cuando acusa como contraria a la esencia de la divinidad toda atribución de nacimiento y sucesión". El testimonio de Epicarmo¹¹³ dice así:

"- ἀλλὰ λέγεται μὰν Χάος πρᾶτον γενέσθαι
τῶν θεῶν.
- πῶς δέ κ'; ἀμήχανον γ' ἀπό τινος ἔνθεν ὅ τι
πρᾶτον μόλοι.
- οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐδέν;
- οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον τῶνδε γ' ὦν ἀμὲς νῦν
ὧδε λέγομεν, ἀλλ' ἀεὶ τάδ' ἦς".

" - Pero se dice que Caos surgió el primero de los dioses.
- ¿Y cómo va a ser eso? Es imposible que lo que es primero venga de alguna cosa.
- ¿Luego no hay nada que viniera lo primero?
- No, por Zeus, ni tampoco lo segundo, al menos entre los seres de que estamos hablando, sino que siempre existieron".

Estas reflexiones acerca del carácter inengendrado de los progenitores

¹¹² R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires 1952 (1971), cap. II, p. 41.

¹¹³ Cf. fr. I Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1965 (1879); fr. 152 Olivieri; fr. 248 Rodríguez Noriega. Trad. A. Bernabé, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 71.

primordiales, (no ya solamente en la cosmogonía de Museo, Acusilao, Ferécides y los Órficos) constituyen en efecto los precedentes a las reflexiones de carácter científico en la Grecia arcaica. Según R. Mondolfo¹¹⁴, *"la fuente de la cual todo deriva,... lleva siempre en sí misma -explícita o sobreentendida- el atributo de la eternidad"*.

El problema que plantea γένεται ' en el verso 116 es que con su utilización en lugar de ἦν, interpreta Cornford, Hesíodo quiere significar que χάος no era la eterna condición previa de un mundo diferenciado, sino una modificación de la misma. Con sus palabras¹¹⁵: *"Hesíodo, conocedor de una tradición cosmogónica antigua en que cielo y tierra eran una sola masa, daría por válida esta concepción y comenzaría su relato de la formación del mundo por el primer estadio de su diferenciación"*.¹¹⁶

Asimismo, Bernabé¹¹⁷, considera que con el uso de γένεται ' *"Hesíodo le niega a Caos el carácter de eterno. Lo eterno debía ser aquello preexistente a Caos, en lo que se produjo tal abertura y de lo que Hesíodo no nos habla"*. A partir de estos razonamientos, claramente advertimos que aunque todos coinciden en que Caos es "lo primerísimo", no es lo

¹¹⁴ R. Mondolfo, *El infinito ...*, p. 40.

¹¹⁵ Cornford, *Principium Sapientiae ...*, p. 34.

¹¹⁶ Sin embargo, ya hemos visto anteriormente cómo esta hipótesis es discutida por Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 67.

¹¹⁷ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 71.

preexistente en el devenir del mundo. Y es lógico pensar que, en la medida en que Caos "nace", está contenido en un principio anterior que no ha "nacido" de nada, sino simplemente que existe en sí y por sí mismo eternamente¹¹⁸; o sea, un estado anterior al ordenamiento de las cosas en el espacio y en el tiempo. Pero de ese estado nada nos cuenta Hesíodo en su *Teogonía*. Quizá por ello todo el bagaje especulativo que contiene su poema sobre el proceso cosmológico del mundo y el llegar a ser de los elementos, no logre integrarse en el pensamiento filosófico arcaico de los llamados filósofos naturales griegos, y se mantenga en el estadio del pensamiento mítico¹¹⁹.

5. Proceso cosmológico a partir de Caos

El llegar a ser de Caos reposa sobre un estado primigenio anterior

¹¹⁸. Situándonos en la mentalidad antigua, debemos imaginar un estado inengendrado y eterno del universo, donde, en un momento dado, se pueda operar una ordenación de la materia. Este punto ha sido bien señalado por A. Bernabé: "La creación de la materia era para los pueblos antiguos en general -a excepción del hebreo- algo inconcebible. Lo que se produce es una ordenación de esta materia, (que no es otro el sentido de κόσμος). Los mundos pueden crearse pero su materia constituyente no. Esa se supone que precede, en algunos casos también sigue, y en otros también abarca a los κόσμοι creados por ella". Cf. κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 69.

¹¹⁹ No por ello dejan de encontrarse en su obra elementos que pueden ser calificados de filosóficos. Cf. P. F. M. Fontaine, *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, I, Amsterdam 1986, p. 120ss.

que Hesíodo no nombra, (pero que debía darse por supuesto, ya que el pensamiento griego y el antiguo en general no conciben la creación de materia a partir de la nada) y que bien podría entenderse como un continuo primordial indiferenciado e ilimitado en sí mismo.

Sin embargo, en el momento en que Caos, primera modificación en el estado de las cosas, nace se produce la diferenciación de este continuo y aparece la separación del espacio y el tiempo, mezclados hasta entonces sin que hubiera posibilidad de "cosmos" u orden, en el universo.

Separado este continuo primordial por una "abertura o bostezo", comienzan a distribuirse los elementos en el espacio y empieza a transcurrir la línea del tiempo¹²⁰. Dicho de otro modo: en un continuo eterno¹²¹ indiferenciado espacial y temporalmente, se produce en un

¹²⁰ La visión de un modelo lineal de tiempo compatible con una visión cíclica del devenir nos la ofrece H. Barreau, *Modèles circulaires, linéaires et ramifiés de la représentation du Temps*, ap. D. Tiffenau, *Mythes et représentations du Temps*, Collection Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985, p. 143.

¹²¹ Entendemos "eterno" en el sentido aristotélico de "fuera del tiempo". Cf. *Ph.*, 221b, 3: "Ὡστε φανερόν ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα, ἢ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου· οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου". Trad. "De este modo, es evidente que lo que es eterno, en tanto que es eterno, no está en el tiempo, pues ni está rodeado por el tiempo, ni es medido en absoluto por el tiempo". Cf. A. J. Festugière, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. A propos d'Aristote Caef.* 1, 9, *PP* 11, 1949, 172-189. Sobre una "eterna duración" concebida en un "espacio eterno", cf. P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole "Aion", "Chronos", "Kairos", "Eniautos"*, *RSF* 4, 1949, p. 88ss.; R. Sorabji,

momento determinado una abertura, gracias a la cual los acontecimientos se sucederán ordenadamente en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo y por qué se produce esa separación? Eso es algo a lo que ni Hesíodo en su época, ni nosotros actualmente podríamos contestar con exactitud. Como consecuencia de esta separación, los autores antiguos comienzan a sentir la necesidad de situar espacialmente el Caos. A lo largo de nuestro estudio, Caos es situado en diferentes lugares, dependiendo de su interpretación cosmológica. Partiendo de la concepción de Caos como abertura¹²², se halla en el espacio entre el Cielo y la Tierra; cuando es interpretado como espacio, se sitúa en el inframundo o formando parte de éste¹²³; si lo entendemos a la manera estoica, es decir, identificado con el agua, entonces se halla rodeando la tierra plana¹²⁴. De otra parte, en su asociación a la tiniebla subterránea, Caos se coloca en una atmósfera inferior, bajo la Tierra y sobre el Tártaro¹²⁵, o, por el contrario, sobre la Tierra y bajo el Éter¹²⁶, cuando algunos autores interpretan Caos como sinónimo de ἀήρ, la atmósfera inferior a αἰθήρ.

Time, Creation and the continuum. Theories in antiquity and the early middle ages, London 1983, p. 108ss.

¹²² Cf. supra 1c. etimología de Caos, com. ad loc.

¹²³ Cf. supra Plu. *Mor.* 953a; Pseudo-platónico *Axiochos* 371e.

¹²⁴ Como hace Océano, según nos cuenta Heródoto, II, 21: "ἢ λέγει...τὸν δὲ Ὠκεανὸν γῆν περὶ πᾶσαν ῥέειν."

¹²⁵ Cf. supra Apoll Rhod, *Arg.* IV, vv. 1696-98.

¹²⁶ Cf. supra Bacchylides, *Od.* V, 16-30, Schol. *Theog.* v. 116; *Ar. Aves* vv. 190-193; Schol. *Ar. Aves*, v. 192.

Así pues, la geografía mítica de Caos abarca regiones tan dispares como la interpretación de su sentido cosmológico. La representación gráfica de todos los lugares en que es posible situar a Caos, puede ser resumida en el siguiente esquema¹²⁷:

1. Cielo

Caos

Tierra¹²⁸

2. Tierra

Caos/Inframundo¹²⁹

Caos

3. Caos/Tierra/Caos

Caos¹³⁰

4. Tierra

Caos

Inframundo¹³¹

¹²⁷ Kirk & Raven exponen un planteamiento de la cuestión, pero únicamente sitúan a Caos en el inframundo o entre la tierra y el éter. *Los filósofos presocráticos, ...*, p. 48.

¹²⁸ Cf. Ar. *Aves*, 190-193. Cf. supra Eur. *Cadmo*, fr. 448N², Hes. *Theog.*, vv. 697-700.

¹²⁹ Cf. Plu. *Mor.* 953a; *Axíoco*, 371e.

¹³⁰ Cf. M. C. Stokes, *Hesiodic and Milesian ...*, pp. 1-34.

¹³¹ Cf. Apolonio Rodio, *Argonáuticas*, IV, 1696-1698.

5. Éter

Caos

Tierra¹³²

Por último, la abstracción del sentido cosmológico de Caos, sin negarle un lugar en el mundo configurado, nos hace entender que Caos, en el sistema hesiódico, se sitúa más allá de Cielo, Tierra e Inframundo, las realidades empíricas que constituyen el mundo configurado actual. Aunque persiste en la visión del mundo configurado, no forma parte de las realidades existentes, pues está exento de la forma y los límites que caracterizan a éstas. La opinión de Mondolfo¹³³ a este respecto es la siguiente: "El Caos (que algún intérprete cree desaparecido en Hesíodo con la formación del cosmos) persiste como continente, fuente y término de todas las cosas, más allá todavía, de todas ellas. De ahí proviene, en los cosmólogos jonios la idea del infinito primordial, que permanece como continente del cosmos". Es decir, el Caos, en definitiva, aparece ligado al inicio del espacio y la línea del tiempo. Sin embargo, discrepamos de Mondolfo cuando se refiere a Caos como término de todas las cosas, puesto que la disposición del poema en familias genealógicas y el devenir de los acontecimientos a partir de los mitos de sucesión que aparecen en la *Teogonía*, nos muestra que el proceso cosmológico a partir de Caos se

¹³² Cf. Bacchylides, Oda V, 16-30. En el caso de que Caos sea sinónimo de Aer entendido como la atmósfera inferior a Éter.

¹³³ R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, Buenos Aires 1969, p. 18ss.

extiende en el tiempo ilimitadamente en una única dirección, es decir, hacia el porvenir. En ningún momento se intuye la posibilidad de retornar a un principio indiferenciado en el tiempo y en el espacio.

Debemos, por tanto, partir de un estado primigenio anterior al orden de la materia y situarnos en la mentalidad griega antigua, para la cual, como ha señalado Mondolfo¹³⁴, *"es extraña la idea de un tiempo en el cual el mundo no existiese todavía ... Aparece, entonces, como ya evidente aquella posición característica del pensamiento griego a la cual son comunes las nociones de infinitud del tiempo y de eternidad, por el hecho mismo de que le resultan contradictorias las ideas del nacimiento de la nada y de la desaparición en la nada"*. De otra parte, parece claro que Hesíodo, con la expresión $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau$, da por supuesto un tiempo, que empieza a transcurrir cuando surge el Caos y que a su vez lo limita. Enendemos, por lo tanto, que cuando el proceso cosmogónico se pone en marcha, los acontecimientos se conciben en el tiempo, igual que los cuerpos se insertan en el espacio. Aristóteles¹³⁵ ya había señalado este aspecto en la *Física*:

"ληφθήσεται τις πλείων χρόνος παντὸς τοῦ ἐν χρόνῳ ὄντος· διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἔν τινί ἐστιν, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ

¹³⁴ R. Mondolfo, *El infinito en ...*, p. 41.

¹³⁵ Cf. *Ph.* 221a.

τόπου".

"Se podrá considerar un tiempo más grande que todo lo que está en el tiempo; de modo que es necesario que todo lo que está en el tiempo esté rodeado por el tiempo, al igual que todo lo que está en cualquier cosa, por ejemplo lo que está en un lugar está rodeado por el lugar".

Sin embargo, la figura de Caos, en su significado de espacio abstracto, queda subordinada a otra figura, aún más abstracta, el concepto Tiempo, presente en la teogonía órfica de las Rapsodias, como principio único y generador de todos los seres. Entonces observamos una dependencia directa del Caos hesiódico respecto del Tiempo órfico¹³⁶:

μετὰ γὰρ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχήν, ἦν Ὁ
Χρόνον ἀνυμνεῖ ὡς μέτρον οὖσαν τῆς μυθικῆς τῶ
θεῶν γενέσεως, Αἰθέρα καὶ τὸ ἑλωριον χάσμα
προελθεῖν φησι, ... καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ·

b. οὐδέ τι πείραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις
ἔδρα".

"Después del único principio de todo, que Orfeo celebra como Tiempo, en cuanto medida de la generación mítica de los dioses, dice que vienen a continuación Éter y 'una

¹³⁶ Cf. Proclo, in *Republ.* II, 138, 8.

abertura ingente', ... Y dice acerca de éste:

b. 'Ni un límite subyacía, ni fondo, ni fundamento'".

De aquí se desprende claramente la idea especulativa prefilosófica de un Caos sin límites, sin fondo, sin medidas, pero dentro de un marco temporal que lo define, puesto que está sujeto al principio primordial de tiempo¹³⁷. Un tiempo dominador del estadio primordial cosmogónico en el que todos los seres llegarán a la existencia y ocuparán un lugar determinado en el mundo configurado. Dentro de este tiempo nacerá Caos y con él la primera modificación del acto cosmogónico, para el que no hay vuelta atrás. Aspecto éste observado ya por Bernabé¹³⁸: *"está claro que a través de las sucesivas generaciones de dioses se llega del mundo primigenio al actual y no hay camino de regreso. Suponemos que para el proceso cosmogónico tampoco. No se nos dice...que Caos habrá de desaparecer algún día,... para volver a empezar un ciclo".* Este

¹³⁷ Esta idea ya había sido observada por Aristóteles, *Ph. IV, 222b, 16*: "Ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίνεται καὶ φθείρεται". La citada expresión nos remite a la idea de tiempo como principio que todo lo abraza y que existe antes y durante el desarrollo de todas las cosas. Afirma nuevamente Aristóteles, *Ph. IV, 221b, 28*: "Ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ὅλως ὅτε μὲν ὄντα ὅτε δὲ μὴ, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι· ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, ὅς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν." Trad.: *"Pues todo lo que está sometido a destrucción y a generación, tanto las cosas que existen como las que no, están necesariamente en el tiempo, pues existe un tiempo más grande, que sobrepasa su existencia y un tiempo que mide su substancia".*

¹³⁸ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 72.

razonamiento es el que nos aparta de la opinión de R. Mondolfo, que ya apuntamos anteriormente¹³⁹.

Lo cierto es que, como opina E. Zeller, la pregunta sobre la substancia básica subyacente como fundamento, que se plantea en el pensamiento arcaico, trae consigo el problema del cambio y, con éste a su vez, se afronta el problema del devenir y el principio infinito e inmutable como consecuencia¹⁴⁰. En este sentido, convenimos con Zeller y otros estudiosos¹⁴¹, al afirmar que las cosmogonías y teogonías antiguas contienen, en sí mismas, todas las simientes que se desarrollarán y fructificarán más tarde en el pensamiento filosófico griego.

¹³⁹ Cf. R. Mondolfo, *El infinito en ...*, p. 41.

¹⁴⁰ E. Zeller, *Fundamentos de la Filosofía Griega*, B. Aires 1968 (*Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1914), p. 33.

¹⁴¹ Cf. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo ...*, p. 35: "El problema cosmológico, entre el fin del s. VIII y los comienzos del s. VII a. C., es el primero en destacarse netamente como objeto de investigación sistemática distinta, aún antes del surgimiento de una reflexión filosófica verdadera y propia. Se abre el estudio de ese principio primordial generador de todas las cosas, del proceso de formación y del orden del cosmos". Cf. la observación de O. Gigon, "Der Kampf gegen die Dichter und deren Einfluss ist ja überhaupt ein Grundzug der griechischen Philosophie von ihren Anfängen bis zu Platon", *Die Theologie der Vorsokratiker*, ap. *La Notion du Divin*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Genève 1952, p. 129; cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, New York 1975 (München 1906), p. 1036.

II. LA COSMOGONÍA DE ALCMÁN

1. INTRODUCCIÓN

El poeta lírico Alcmán, personalidad emblemática del cantor poético refinado durante el s. VII a.C., constituye asimismo una interesante figura dentro de los que podríamos llamar poetas-filósofos anteriores al círculo de los filósofos presocráticos. Los datos acerca de su origen y cronología son escasos y con frecuencia inciertos. Las versiones que poseemos sobre su vida son tan variadas, que no hacen sino resaltar la incertidumbre que los antiguos tenían, y en consecuencia nosotros, de su personalidad.

Para estudiar a los precursores de la filosofía tenemos un gran número de cosmogonías prefilosóficas escritas en prosa y verso al mismo tiempo. La mayoría de las cosmogonías, como la de Hesíodo, Epiménides, están escritas en hexámetros, mientras el metro lírico era usado raramente para expresar ideas tanto semifilosóficas como filosóficas. Sin embargo, en la cosmogonía de Alcmán, por ejemplo, tenemos un ejemplo de cómo el no filósofo, se adelantó al pensamiento científico con la ayuda de metros líricos.

Respecto a los datos cronológicos que podemos extraer de su obra literaria, solamente es posible asegurar que vivió en un período de paz, como se desprende de las alusiones al buen gobierno de la ciudad en otro fragmento suyo. La *acmé* de su vida también es discutida por los

estudiosos desde antiguo, quienes la sitúan entre 630 y 610 a.C.¹⁴².

En cualquier caso, este ciudadano de Esparta durante la segunda mitad o el último cuarto del siglo VII a.C., nos ha legado, entre los poco más de ciento cincuenta fragmentos que conservamos de su obra, una composición de tipo "cosmogónico" que constituye, sin duda, uno de los hallazgos más importantes reservado a los estudiosos de los primeros φυσιολόγοι ο φυσικοί griegos.

Se hace necesario, por ello, el análisis de una cosmogonía tan "curiosa" como ésta, cuyas figuras principales presentan fuertes variantes respecto de la cosmogonía arcaica que nos es mejor conocida, la de Hesíodo. A pesar del estado fragmentario del texto, es posible hacerse una idea de la avanzada concepción para su época que Alcmán -como tendremos ocasión de demostrar- poseía acerca del universo y su origen, en un período tan temprano del pensamiento griego como es el S. VII a.C.

Alcmán escribe su cosmogonía en una época, a primera vista, ajena a la especulación filosófica y sumida en el pensamiento mítico dominante en aquel momento¹⁴³. A diferencia de la cosmogonía de

¹⁴² Esta conclusión se ha extraído a partir de los fragmentos contenidos en el POxy. 2390 que incluye un comentario a dos obras del poeta. Las indicaciones históricas que ofrece este comentario son las que permiten situar la *acmé* de su vida entre 630 y 610 a.C., cf. M. Balasch, "Todavía sobre la patria de Alcmán". *Emerita* XLI 1973, p. 309ss.; M. L West, *Alcmanica*, CQ 15 (59 Ser. Cont.), 1965, p. 194.

¹⁴³ Generalmente se conoce a Alcmán únicamente por sus composiciones líricas.

Hesíodo o Epiménides, escritas en hexámetros, la cosmogonía de Alcmán se presenta en metro lírico, utilizado raramente para expresar ideas cosmológicas o semi-filosóficas. Alcmán es ejemplo de cómo el no filósofo se adelanta al pensamiento científico con la ayuda de metros líricos. Por ello es interesante ofrecer un análisis pormenorizado de cuantos fragmentos conservamos de su cosmogonía y, a partir de las conclusiones extraídas de dichos fragmentos, poder incluir a Alcmán entre aquellos pensadores que precedieron a los filósofos presocráticos y a su revolución intelectual.

2. El Comentario antiguo a Alcmán

La primera noticia que tenemos de la cosmogonía de Alcmán apareció en el *Oxyrhynchus Papyri* 24, 2390¹⁴⁴, fr. 2¹⁴⁵, en el año 1957. Los fragmentos que en él aparecen son atribuidos a un copista del s. II y, a pesar de las variaciones de letra que presentan los fragmentos entre sí, la escritura corresponde a una única mano.

El *Oxyrhynchus Papyri* 2390 presenta un antiguo comentario a

Cf. H. Fränkel, *Der Chorlyriker Alkman, Dichtung und Philosophie des frühen griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, München 1969, pp. 217-230.

¹⁴⁴ Editado por E. Lobel, *Egypt Exploration Society*, London 1957.

¹⁴⁵ Ahora aparece como fr. n° 5 editado por D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962; *Lyrice Graeca Selecta*, Oxford 1968, p. 13-14.

Alcmán, cuyo contenido, para asombro de los que lo consideraban exclusivamente un poeta lírico, incluye la exposición de una cosmogonía. El comentario a esta cosmogonía nos revela el interés de Alcmán, afirma J. Penwill¹⁴⁶, por describir los orígenes del mundo o, al menos, por una especie de "filosofía natural", como lo expresa el comentarista cuando afirma: [ἐν δὲ ταύτῃ τῇ ᾠδῇ Ἰαλκμᾶν φυσιολογοῦν] de este modo, Alcmán, junto con Hesíodo, Ferécides, Epiménides, Museo y los llamados órficos forman un grupo de poetas-filósofos¹⁴⁷, con mitos cosmogónicos e ideas acerca del origen del universo, que les convierten en precedentes de los presocráticos¹⁴⁸ y prefiguran sus innovadoras ideas filosóficas sobre el cosmos¹⁴⁹, desarrolladas a partir del S. VI a.C.

¹⁴⁶ J. L. Penwill, *Alkman's Cosmogony*, *Apeiron* 8 1974, p. 15.

¹⁴⁷ El más destacado de todos ellos es el cantor mítico Orfeo, llamado por los antiguos no sólo adivino y poeta, sino también teólogo y filósofo, cf. C. Haupt, *Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud graecos*, Königsberg in d. Neum., 1864, p. 12.

¹⁴⁸ En palabras de W. Burkert: "*Cosmogonic myth in the narrower sense equally remained free for rethinking by the Presocratic philosophers*". Cf. *Oriental and Greek Mythology. The meeting of parallels*, ap. J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, p. 24.

¹⁴⁹ El sentido de κόσμος como "universo" que tanto interesará a los filósofos presocráticos era ya un concepto presente entre los poetas-filósofos que tratamos e incluso entre los trágicos. Cf. B. Deforge, *Esquile. Poete Cosmique*, Paris 1986, p. 37; J. Audretsch & K. Mainzer, *Vom Anfang der Welt: Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, München 1989, p. 41ss.; F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*,

Los elementos cosmogónicos comentados en este ὑπόμνημα se remontan a los más antiguos que conocemos. Dicha antigüedad puede quedar confirmada si situamos la *acmé* de Alcmán en 610 a.C. siguiendo la datación de Eusebio¹⁵⁰, lo que supondría para la cosmogonía de Alcmán una cronología de unos veinte años anterior a la de Tales (590 a.C.) y unos treinta a la de Anaximandro (580 a.C.).¹⁵¹

También en el s. VII compuso su cosmogonía Hesíodo, cuyo estilo parece coincidir con el de Alcmán, pues ambas cosmogonías presentan una genealogía cuidadosamente elaborada a partir de una figura cosmogónica que soporta el peso de los orígenes del mundo.

Sin embargo, cabe plantearse la duda de si la presencia de un demiurgo cósmico en las primeras cosmogonías griegas, forma parte de la

Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10, Basel 1962, p. 20ss.

¹⁵⁰ Eusebio sitúa la *acmé* de Alcmán en la 42^a Olimpiada, es decir, en 612 a.C. Para un comentario extenso y preciso acerca de la datación de Alcmán y su patria, vd. D. L. Page, *Alcman. The Partheneion*. Appendix I, p. 164ss.; P. Janni, *Alcmane. Problemi di cronologia*, *Stud. Urb.* 33, 1959, 162-172; y I nuovi papiri di Ossirinco e la patria di Alcmane, *Stud. Urb.* 32, 2958, 173-181.

¹⁵¹ C. Calame, *Alcman*, Roma 1983, p. 438, afirma que la antigüedad de esta cosmogonía también puede probarse por la forma poética que presenta la composición, en contraste con la prosa utilizada por los primeros presocráticos en sus disertaciones filosóficas (aunque también admite que Tales pudo utilizar la forma poética en sus escritos).

obra original o es invención del comentarista que la trata, ya que a veces los comentaristas tardíos, por influjo especialmente de Platón, son capaces de reconocer la presencia de un demiurgo cósmico en cualquier cosmogonía, a pesar de la ausencia de tal concepto en la obra original. Según Penwill¹⁵², esta idea podría ser avalada por el silencio de Aristóteles al no mencionar a Alcmán cuando trata las teorías cosmogónicas de Homero y Hesíodo, así como de los antiguos poetas y mitógrafos en general. También es cierto que las pocas referencias que Aristóteles nos da de Alcmán no nos permiten deducir que el estagirita hubiera leído al poeta¹⁵³.

En cualquier caso, puede sorprender que un autor de partenios y otras composiciones líricas se interese por la génesis de nuestro mundo, pero el caso de Alcmán es distinto. Los fragmentos que de él conservamos nos revelan su interés por temas ajenos a la labor de un poeta y su tendencia a introducir elementos fantásticos en sus composiciones, todo

¹⁵² Cf. Alkman's Cosmogony, p. 13ss.

¹⁵³ La única referencia a Alcmán en toda la obra de Aristóteles es la de *H. A.* 557a 1, en que se menciona su muerte y la de Ferécides de Siro por *morbis pedicularis*. Hay otra cita en un fragmento de un comentario a Alcmán que sugiere que Aristóteles hace al poeta proceder de Lidia; es el fr. 13. 8 (Ed. D. L. Page, *Poetae Melici ...*): "ἀλλ' ἔοικε Λυδὸν αὐτὸν νομίζειν ὁ τε Ἀριστοτέλης καὶ [...σύμψηφοι ἀπατηθέντες [...] ἀνὴρ ἀγρεῖος κτλ". Pero no hay la menor huella de que el Liceo contara con un ejemplar de la obra del poeta laconio.

ello en un lenguaje rebuscado y obscuro en extremo¹⁵⁴.

2.1 El fragmento cosmogónico del comentario antiguo

En nuestro comentario nos ocuparemos únicamente de las partes del fragmento papiráceo que tienen relación con la cosmogonía alcmánica, objeto de nuestro estudio.

Los primeros versos del comentario a Alcmán han sido muy discutidos y reconstruidos de diversas maneras. Ya Lobel, en su edición del *P. Oxy.* 2390 rellenoó algunas lagunas e interpretó palabras ininteligibles. Después de él otros estudiosos como Page, West, Calame, Barret y Harvey entre otros, han intentado también completar el fragmento con interpretaciones más o menos atrevidas o verosímiles. Analizaremos aquí las variantes más significativas y toda la información que se puede extraer de la lectura del fragmento.

El texto que nos ofrece E. Lobel es el siguiente:

Col. II, 22ss.

θυγά[τηρ.]α λίσσομαι τ[]ων μά-
λιστα[]υσας ὑπερ.[]ατρος

¹⁵⁴ En palabras de C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry, ...*, p. 39, por poner un ejemplo, la segunda parte del *Partenio del Louvre*, "presents difficulties of interpretation so formidable that almost every single sentence has been disputed".

τῆς τῶν]ντίδων φυλῆς]ρος (έστι)
 25 Δυμα[]τρα Δυμα[...έν δὲ ταύ-
 τηι τῆι ὠιδ[ῆι Ἄλ]κμὰν φυσ[....έ]κθη-
 .[.]μεθαδε[...]οκουντα η[... μετὰ τὰς
 τῶν λοιπῶ[ν ...]ρας. Γῆς[...] Μούσα[ς]
 θυγατέρας ὡς Μίμνερμ[ος .]τασεγε[

Los versos 22-29 de la Columna II no plantean graves problemas de interpretación. Los autores, a pesar de la fragmentación del pasaje, parecen estar de acuerdo en el significado global del mismo. La reconstrucción de Page¹⁵⁵, (habida cuenta del comentario en la edición de Lobel) nos parece bastante acertada. Es la siguiente:

σέ (τεῖ) Μῶ]σα λίσσομαι π[αντ]ῶν μά-
 λιστα· [τὰς Μο]ύσας ὑπερ[]ατρος
 τῆς τῶν Πιτα]ντίδων φυλῆς· ὁ δὲ χ[λο]ρος
 (έστι)
 25 Δυμα[ιναι, ὦν πά]τρα Δυμα[ινες· έν δὲ ταύ-
 τηι τῆι ὠιδ[ῆι Ἄλ]κμὰν φυσ[ιολογ(εῖ)]· ἐ]κθη-
 σόμεθα δὲ [τὰ δ]οκοῦντα ἡ[μῖν μετὰ τὰς
 τῶν λοιπῶ[ν πεί]ρας. Γῆς [μὲν] Μούσα[ς]
 θυγατέρας ὡς Μίμνερμ[ος .]τας έγε-

¹⁵⁵ D. L. Page, *Oxyrhynchus Papyri 24, CR 9 (73 Ser. Cont.)*, 1959, p. 20.

[νεαλόγησε....]¹⁵⁶

En el v. 22 τ[]ων Lobel duda de la lectura de τ antes del hueco y apunta que quizá π es más admisible para interpretar π[αντ]ῶν. Según Barret¹⁵⁷, el comentario a la segunda oda del P. Oxy. 2390 "*begins with tantalizingly broken lines (22-25)*" y suple el comienzo: ὦ Μῶ]σα pero no se atreve a modificar τ[....]ων. En el v. 23 G. Ricciardelli reconstruye ὑπερ.[τιμᾶ y Lasserre ὑπερ φ[ίλας] ματρος pues considera ματρος parte de las palabras textuales de Alcmán. Para τῆς τ[ῶν.....]ντίδων además de la interpretación de Page, Barret sugiere τῆς τ[ῶν Εὐρυπω]ντιδῶν y Ricciardelli τῆς Γ[ῆς φρω]ντιδῶν, aunque con dudas.

Lo más interesante viene a continuación, cuando el comentarista anuncia que ἐν δὲ ταύτῃ τῇ ᾠδῇ Ἰσχυρῶς φησὶ Ἄλκμαν φυσ[ιολογ(εῖ)]. A partir de aquí comienza nuestro autor a intentar explicar los *lemmata* que aparecían en la cosmogonía de Alcmán; φυσ[ιολογ(εῖ)] es la palabra clave para indicar que Alcmán, según el comentarista, se dispone a tratar sobre los orígenes del mundo; sin embargo, debe entenderse que la palabra está abreviada, pues vemos siete letras donde sólo habría espacio para cuatro o cinco. Según Harvey¹⁵⁸ "*it is highly unlike that the scribe would*

¹⁵⁶ Cf. B. Gentili-C. Prato, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta. I*, Leipzig 1988, p. 58, Mimn. fr. 22, v. 29 αὐ]τας.

¹⁵⁷ W. S. Barret, *The Oxyrhynchus Papyri 24, Gnomon* 33, 1961, p. 689.

¹⁵⁸ F. D. Harvey, *Oxyrhynchus Papyrus 2390 and Early Spartan History, JHS* 87, 1967, p. 70.

abbreviate a word like φυσ[ιολογεῖ]. Perhaps he wrote φυσ[ικός followed by a stroke standing for ἐστι· ἐν δὲ ταύτῃ τῇ ᾧδῳ ὁ (?) Ἄλκμαν φυσ[ικός ἐστι: "In this poem Alcman is a cosmological philosopher".

En opinión de Voelke, el hecho de que Alcmán hable acerca de la naturaleza (φυσ[ιολογεῖ) equivale a considerarlo un "físico" y esta formulación, dice textualmente, aplicada a un poeta del s. VII a.C. es manifiestamente anacrónica¹⁵⁹. Con esta observación, pretende resaltar que la composición que realiza Alcmán es claramente una cosmogonía. A nuestro parecer, la reconstrucción de Lobel, seguida por Page y Calame entre otros, es bastante acertada y es la que nosotros incluimos en nuestro comentario.

En los versos siguientes una nueva posibilidad de reconstrucción, introducida por Page, difiere de la que apunta Lobel: ἐκθησόμεθα δὲ [τᾶ δ]οκοῦντα ἡ[μῖν μετὰ τὰς τῶν λοιπῶν πείρας, "Presentaremos nuestra opinión después de los ensayos de los otros".

Barret¹⁶⁰, por su parte, se inclina por reafirmar la vacilante conjetura que apuntaba Lobel¹⁶¹ en su comentario y reconstruye τὰς τῶν λοιπῶν

¹⁵⁹ A. -J. Voelke, *Aux origines de la philosophie grecque. La cosmogonie d'Alcman, Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil offert à F. Brunner. Neuchatel 1981*, p. 13.

¹⁶⁰ W. S. Barret, *The Oxyrhyncus Papyri 24*, p. 689.

¹⁶¹ E. Lobel, en la p. 55 de su comentario escribe: "μετὰ τὰς τῶν λοιπῶν - ρας. I have no plausible suggestion. I could make something of μετὰ τὰς τῶν λοιπῶν ἐκφοράς, 'at the end of the rest of my remarks about the

ἐκφοράς, plural que Harvey¹⁶² estima extraño. En relación a esta frase, y no sin cierta ironía, comenta: "*I resist the temptation to insist that Lobel's phrase must mean 'after carrying out the corpses of the other commentators for burial'*".

Ninguna de las dos conjeturas parece ser demasiado convincente, pero si el comentarista escribió πείρασ podría haberse referido a un material anterior al que él tenía acceso y del cual nosotros estamos privados. Para Voelke, que admite la conjetura πείρασ, el hecho de que el comentarista confiese que su interpretación "sucede a los ensayos de los otros" hace pensar que la cosmogonía de Alcmán gozaba de cierta reputación en su época¹⁶³ y había sido ya comentada más de una vez. *Pace* Page, πείρασ es una conjetura más coherente que ἐκφοράς, y no hemos encontrado otra mejor.

Los últimos versos de este fragmento hacen referencia a una generación de Musas, hijas del cielo y de la Tierra, y no presentan

piece', but I have no belief that this is what was written"; cf. Oxyrhynchus Papyri 24, 1390 ..., fr. 2.

¹⁶² Cf. Oxyrhynchus Papyrus 2390 ..., p. 70.

¹⁶³ Voelke, *Aux origines de la philosophie ...*, p. 13 afirma textualmente: "Au lieu d'inscrire sa spéculation dans une systématique que n'a pris forme que beaucoup plus tard, il vaudrait mieux la caractériser comme une cosmogonie". Esta observación nos parece un tanto desacertada en la medida en que puede ser una formulación anacrónica para nosotros, pero no para el comentarista.

dificultad en su interpretación porque coinciden con este testimonio otros, como el de Diodoro IV, 7¹⁶⁴: "ὀλίγοι δὲ τῶν ποιητῶν, ἐν οἷς ἔστι καὶ Ἄλκμάν (fr. 119), θυγατέρας ἀποφαίνονται (τὰς Μούσας) Οὐρανοῦ καὶ Γῆς". También alude a ello Pausanias¹⁶⁵ (fr. 13 West, 22 Gentili-Prato): "Μίνερμος δὲ φησιν...θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας"; y un escolio a Píndaro¹⁶⁶ dice así: "ὁ μὲν Ἄρισταρχος Οὐρανοῦ θυγατέρα τὴν Μοῦσαν δέδεκται, καθάπερ Μίμνερμος καὶ Ἄλκμάν ἱστοροῦσιν".

Es interesante señalar que Alcmán, en esta composición cosmogónica, llama a las Musas hijas del Cielo y de la Tierra, mientras en otros pasajes, de distinto contenido, las llama hijas de Zeus¹⁶⁷, o,

¹⁶⁴ Diodoro, *Bibliotheca Historica*. F. Vogel (ed.), Lipsiae 1888 IV, 7.1, p. 404. (=Alcman fr. 67 Page, p. 93). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1888. Trad.: "Unos cuantos poetas, entre los que se halla Alcmán, consideran a las Musas hijas del Cielo y la Tierra".

¹⁶⁵ Paus. IX, 29, 4: "Mimnermo dice que las Musas más antiguas son hijas del Cielo, y que otras más jóvenes son hijas de Zeus". Cf.

¹⁶⁶ Schol. Pind. Nem. III 16; A. B. Drachmann, *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, Lipsiae 1927, III, 43, 19: "Aristarco considera a la Musa hija del Cielo, como cuentan Mimnermo y Alcmán. G. Arrighetti et al., *Concordantia et Indices in Scholia Pindarica vetera*. Olms-Weidmann 1991. Vol. I, p. 113.

¹⁶⁷ Cf. D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1967, fr. 28: Μῶσα Διὸς θύγατερ λίγ' αἰείσομαι ὠρανίαφι.

simplemente, "olímpicas", "divinas"¹⁶⁸.

Cabe la posibilidad, como ocurre con Mimnermo, de que Alcmán siga la tradición de considerar dos generaciones de Musas, unas más antiguas, hijas de Urano y Gea, pertenecientes a los primeros orígenes del mundo y anteriores a Zeus; y otras, más recientes, hijas del soberano Zeus. Nosotros creemos, junto con Fränkel¹⁶⁹, que Alcmán escoge aquí la creencia de que las Musas son hijas de la Tierra para poder dar una información más auténtica acerca de los primeros comienzos en la formación del mundo, puesto que ellas ya formaban parte de estos comienzos¹⁷⁰.

Demos paso a los *lemmata* de la cosmogonía propiamente dicha de Alcmán que comienzan a continuación. Reproducimos en primer lugar el texto editado por Lobel, para examinar posteriormente las posibles variantes e interpretaciones que ofrecen los distintos estudiosos.

Col. III

.ψ.[

πάντων ...]

¹⁶⁸ Cf. D. L. Page, *Poetae Melici ...*, fr. 3, 1: Ὀλυμπιάδες περὶ φρένας.

¹⁶⁹ H. Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, p. 291, n. 4.

¹⁷⁰ Del mismo modo opina Penwill, *Alkman's Cosmogony*, al afirmar: "it is not unreasonable to suppose that he chooses her 'specially' precisely because he wants the aid of a goddess old enough to tell 'how Heaven and Earth rose out of Chaos'".

τις ἐκ δὲ τῷ π[Τέ-
 κμων ἐγένετο τι
 5 μο[.] ἐντεῦθεν εἰ[
 πόρον ἀπὸ τῆς πορ[...].[
 ὡς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα[σθῆναι
 ἐγένετο πόρος τις οἶονεὶ ἀρχή..[
 οὖν ὁ Ἄλκμαν τὴν ὕλην παν[τετα-
 10 ραγμένην καὶ ἀπόητον. εἶτα γενέ-
 σθαι τινὰ φησιν τὸν κατασκευάζοντα
 πάντα, εἶτα γενέσθαι [πό]ρον, τοῦ [δὲ
 πό
 ρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι] τέ-
 κμων. καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή
 τὸ δὲ τέ-
 15 κμων οἶονεὶ τέλος. τῆς Θέτιδος γενο-
 μένης ἀρχῆ καὶ τέ[λο]ς[...].]α πάντων ἐ-
 γένε[τ]ο καὶ τα..παντ[...].]αν ἔχει
 τὴν φύσιν τῆι τοῦ χαλκοῦ ὕληι, ἡ δὲ
 Θέτις τ[ῆι] τοῦ τεχνίτου, ὁ δὲ πόρος
 καὶ τὸ τέ-
 20 κμων τῆι ἀρχῆι καὶ τῷ τέλει. πρέσγυς
 δὲ ἀντὶ τοῦ πρεσβύτης. καὶ τρίτος
σκότος
 διὰ τὸ μηδέπω μήτε ἥλιον μήτε σε-
 λήνην γεγονέναι ἀλλ' ἔτι ἀδιάκρι[ο]ν
 εἶναι

τ]ήν ὕλην. ἐγένοντο οὖν ὀπο[.]...πό-
 25 ρος καὶ τέκμων καὶ σκότος][
 ἄμαρ
τε καὶ σελάνα καὶ τρίτον σκότος. τας
 μαρμαρυγας· ἄμαρ οὐ ψιλῶς ἀλλὰ
 σὺν ἡλίω. τὸ μὲν πρότερον ἦν σκότος
 μό-
 νον, μετὰ δὲ ταῦτα διακριθέ[ντος]
 αὐτοῦ¹⁷¹

"A. ...de todo... después de eso un límite¹⁷² nació..., de ahí... una abertura desde... Así pues, cuando la materia comenzó a ser puesta en orden nació una cierta abertura como principio... En efecto, Alcmán dice que la materia de todas las cosas es confusa e informe¹⁷³. Luego dice que

¹⁷¹ Los versos 3, 4 han sido reconstruidos por West, *Three presocratic cosmologies*, CQ 13, 1963, p. 154: π[ρ]έσγυς Πόρος Τέκμων τε Τέ. Cf. D. A. Campbell, *Greek Lyric*, Cambridge-Massachusset-London 1988, p. 392ss.; G. Davies (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxford 1991, p. 51. Según Barret, *Gnomon* 38, 1961, p. 689, la aparente personificación de πόρος y Τέκμων sería más sorprendente si en el *Partenio del Louvre* no encontráramos Αἶσα y Πόρος calificados como "los más antiguos de los dioses" en un escolio que presupone la existencia de Πόρος en otras cosmogonías. Asimismo se pregunta si el adjetivo πρέσγυς se aplica a Πόρος.

¹⁷² La conjetura más acertada en esta línea quizá sea Πόρω τε.

¹⁷³ ἀπόητον: Voelke, *Aux origines de la philosophie ...*, p. 17, lo interpreta

nació una cierta naturaleza que puso en orden todas las cosas; a continuación nació una abertura, y aparecida la abertura, el límite siguió de inmediato: la abertura es como el principio y el límite por lo tanto el fin. Nacida Tetis, principio y fin de todo nacieron, y todas las cosas tienen su naturaleza semejante a la materia del bronce, mas Tetis a la del artesano, la abertura y el límite al principio y al fin.

B. *πρέσγ[υς]* (Alcmán utiliza el término) antiguo en lugar de *πρεσβύτης*.

C. 'Y en tercer lugar la obscuridad': porque no habían nacido todavía el sol ni la luna, sino que la materia aún era indiferenciada. En efecto... abertura, límite y obscuridad...

D. 'El día, la luna y tercera la obscuridad':¹⁷⁴ los destellos. El día, no solo, sino con el sol. Al principio

como "*non travaillé, inachevé, plutôt que d'incrée*". Nosotros entendemos ἀπόητον a partir de su forma verbal ποίεω "hacer, construir, dar forma", por ello, algo ἀπόητον es informe. A. Garzya, *Studi sulla Lirica Greca. Da Alcamane al primo Imperio*. Roma 1985, p. 22, (= *Idee cosmogoniche e morali in Alcamane, P&I* 4, 1962, p. 249), igualmente interpreta ἀπόητον como "no formada".

¹⁷⁴ Aquí parece ser que los escoliastas no interpretan bien el texto, pues σκότος aparece situado después de Πόρος y τέκμων, no tras el día y la luna.

existía únicamente la obscuridad, después una vez diferenciada...".

Este comentario a Alcmán es el único que puede ilustrarnos sobre las ideas que Alcmán tenía sobre la concepción del cosmos y sus principios ordenadores. Del mismo modo, estos fragmentos nos permiten observar un interés en la época por los temas cosmogónicos y una considerable elaboración lógica del tema, con todas las limitaciones que nos impone el carácter del texto. A través de ellos podemos llegar a conocer en qué medida estas ideas estaban expuestas en su obra y si los fragmentos de Alcmán reflejan ideas generalizadas o exponen las propias del autor.

2.2 Terminología cosmogónica de Alcmán

Ἔλη, Θέτις, Πόρος, Τέκμων, Σκότος.

La cosmogonía de Alcmán presenta términos que no están atestiguados en el contenido de otras cosmogonías que nos son más familiares como la de Hesíodo. Sin embargo, el hecho de que el comentarista afirme que su interpretación sucede a otras anteriores y que intentará dar su propia versión del contenido, demuestra que es consciente de que está extractando sobre lo que han dicho anteriormente de este poema otros comentaristas y, probablemente, está utilizando un material desconocido para nosotros, como por ejemplo la obra de Filócoro el ateniense, y la del laconio Sosibio, que escribió al menos tres libros Περὶ

Ἄλκμᾶνος¹⁷⁵. Estos autores entre muchos otros¹⁷⁶ se ocuparon de Alcmán y su obra, lo cual induce a pensar que esta cosmogonía de Alcmán, además de que resultaba difícil de interpretar, era conocida y gozaba de cierto prestigio en su época.

A pesar de que no conservamos el principio del Partenio, es fácil deducir a través de otros partenios de Alcmán la estructura que éste seguía. En primer lugar se narraba una historia o un mito, a continuación se extraía una máxima o una verdad universal y por último, el poeta dedicaba unos versos a sus amigos e incluso a él mismo. Siguiendo esta estructura podemos afirmar que al principio del Partenio, Alcmán exponía sus ideas cosmogónicas. A saber:

- 1) Un estado originario del mundo, configurado por ὕλη, materia indiferenciada y no moldeada.
- 2) A continuación aparece la figura de Tetis, agente cósmico capaz de ordenar la ὕλη y dar comienzo a Πόρος y Τέκμων, asimilables al principio y al fin de todas las cosas.
- 3) Junto a ellos, otros elementos primordiales comienzan a hacer su

¹⁷⁵ Cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2ª ed., Leiden 1954ss., 595, 6: ATHEN. 14, 54 p. 646 A: "...ομοίως καὶ Σωσίβιος ἐν ᾧ Περὶ Ἄλκμᾶνος...".

¹⁷⁶ A estos podemos añadir los autores que citan los escoliastas en el *Partenio del Louvre*: Aristófanes, Aristarco, Pánfilo, Sosífanos, Estasicles. Todos ellos habían realizado un comentario exegético sobre la obra de Alcmán.

aparición: la obscuridad, la luz, el día, etc.

De estos términos, unos son conocidos por otras cosmogonías, pero otros, como ya adelantamos anteriormente, son únicos y requieren una atención especial. Los términos, que precisan una explicación son los siguientes: Ὕλη, Θέτις, Πόρος, Τέκμων, Σκότος. Pasaremos a analizar cada uno de ellos.

2.2.1 Ὕλη

Este término ya ha sido anteriormente analizado y discutido por distintos especialistas y son muchas y diversas las opiniones al respecto. La razón se encuentra en el gran número de interpretaciones que puede abarcar su sentido.

M. L. West considera que ὕλη es una de las cuatro etapas primitivas en la formación del mundo, que se inserta en la tradición de un sistema común entre las cosmogonías griegas; aunque si observamos detenidamente, en el sistema de Alcmán sólo encontramos un estado conocido y semejante a las demás cosmogonías, el de la obscuridad seguida de la aparición de la luz en sus más variadas formas: la luz del día, la luna y las estrellas. Los demás estados presentan rasgos peculiares que hacen de la cosmogonía de Alcmán un ejemplo único en su género¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Las cuatro etapas que distingue West en su estudio, Alcman and

La historia del término nos muestra un significado de ὕλη muy concreto: material, especialmente madera¹⁷⁸, a partir del cual se puede construir algo¹⁷⁹. Vaciado de este sentido primitivo y cargado con el significado filosófico de "materia" aparece por primera vez en Aristóteles: τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν ¹⁸⁰; τὸ ἐξ οὗ γίνεται ¹⁸¹; y ἡ ὑποκειμένη ὕλη "la materia que subyace"¹⁸². Los seguidores de la escuela peripatética entendieron el término como opuesto al principio inteligente y creativo νοῦς, y a μορφή, la "forma". Ello nos hace pensar en ὕλη como un concepto que designa el "material de trabajo" utilizado metafóricamente por Aristóteles para designar aquel elemento subyacente a todas las cosas, a partir del cual se constituye el universo. Esta premisa le permitirá construir un sólido sistema filosófico,

Pythagoras, CQ 17 (59 Ser. Cont.), 1967, p. 2, son las siguientes: 1) El estado original del mundo como una masa mezclada y no formada; 2) Aparición de la diosa Tetis desempeñando una especie de papel demiúrgico; 3) Aparición de Poros y Técmor, y con ellos la oscuridad. Para West, el sentido de Poros no está claro pero Técmor representa el límite y lo reconoce como un principio de diferenciación; 4) Una vez que la diferenciación existe, la oscuridad es seguida por la luz del día, la luna y las estrellas.

¹⁷⁸ Encontramos un ejemplo en Plutarco, *Mor.* II, 802b en que el término ὕλη es asociado, sin embargo, a un material metálico: "οἱ παρ' ἄκμοι ... ὕλη ἄψυχον δημιουργοῦντες"; pero ὕλη es una palabra de Plutarco.

¹⁷⁹ Cf. LS, s. v. ὕλη.

¹⁸⁰ Cf. Arist. GC 320a 2.

¹⁸¹ Cf. Arist. *Metaph.* 1032a 17.

¹⁸² Cf. Arist. EN. 1094b 12; Phld. *Rh.* 2. 124 S.

una vez se interprete o se identifique este elemento y se explique cómo actúa.

Dado que el término ὕλη lo hallamos en un contexto a todas luces peripatético, puede entenderse que el comentarista utiliza el término desde su perspectiva, independientemente de lo que Alcmán hubiera escrito o de su significado filosófico en el pasaje cosmogónico; por este motivo, cuando el comentarista se refiere a ὕλη, lo hace con el artículo determinado ἡ (v. 7), τήν (v. 9), es decir, tomando el término independientemente de lo que Alcmán hubiera podido entender con este término. El comentarista utiliza el término ὕλη desde su moderno pensamiento y perspectiva, sin tener en cuenta la época de Alcmán. El término tiene una dimensión de interpretación peripatética, que no pudo ser concebida por Alcmán; de ahí que nuestro comentarista lo acompañe del artículo determinado, de forma contraria a lo que hace con Πόρος, Τέκμων, Σκότος, a los que se refiere siempre sin artículo, puesto que no son conceptos familiares para él, sino que los cita "textualmente". Ello es también un indicio de que esos términos habrían sido originalmente utilizados por Alcmán. No obstante, en el caso de que hubiese utilizado el término ὕλη como concepto cosmogónico, esta ὕλη, τετραγαμένην καὶ ἀπόητον mezclada e indifenciada, se hallaría en el primer estado del mundo cuando nada había aparecido todavía; por ello, A. Garzya afirma que el sentido de ὕλη en esta cosmogonía se aproxima al del χάος

hesiódico¹⁸³.

Sobre esta afirmación deben señalarse algunos puntos que se prestan a polémica, o al menos a otras interpretaciones, desde nuestro punto de vista. No sabemos con seguridad a) si Alcmán empleó el término ὕλη, b) cuál era el significado que quiso dar a la palabra ὕλη en caso de utilizarla en este contexto, y c) si el comentarista entendía bien el término que tenía a la vista en el texto de Alcmán cuando lo trataba de explicar o, por el contrario, estaba ofreciendo una interpretación *sui generis* del mismo.

Pero aún nos hacemos más preguntas acerca de la relación de la ὕλη con el χάος hesiódico: ¿Se pueden identificar ambos términos con un mismo elemento?, o ¿existía ὕλη antes de que apareciera χάος? y, si esto es así, ¿se puede identificar el χάος hesiódico con el Πόρος de Alcmán?; por último, ¿es la ὕλη de Alcmán un término que avanza la especulación filosófica de la idea de πάντα χρήματα que aparece en la cosmogonía de Anaxágoras?

Algunas de estas preguntas ya habían sido planteadas por los distintos especialistas que se ocupan de este tema, pero el planteamiento que nosotros hacemos de ὕλη respecto a χάος y Πόρος es nuevo y quizá pueda ayudarnos a aclarar algunos de los problemas que la cosmogonía de Alcmán nos plantea en relación con este término.

La mayoría de los estudiosos convienen en que el término ὕλη, tal y

¹⁸³ A. Garzya, *Studi sulla Lirica ...*, p. 22.

como es utilizado por Alcmán en su exposición, da la impresión de ser un término propio de una especulación filosófica posterior a su época. Aquí ὕλη significa probablemente "materia", cuyo sentido filosófico no aparece antes de Aristóteles, pero sobre este punto la controversia actual está dividida en dos corrientes opuestas, de las que trataremos más adelante.

En cualquier caso, parece claro que Alcmán sitúa en el origen una materia mezclada e informe, lo que pone en contacto su cosmogonía con el esquema cosmológico seguido por las grandes cosmogonías griegas y orientales. Y es que es muy fácil encontrar un esquema común para todas estas cosmogonías que hacen de un elemento informe e indiferenciado el origen del mundo ordenado, tal y como nosotros lo conocemos. La cosmogonía de Alcmán, en lo que se refiere a un primer elemento desprovisto de cualidades y sin capacidad para autodesarrollarse, entra dentro del esquema general característico de las cosmogonías antiguas, pero en seguida se aleja, cuando introduce elementos nuevos, o al menos desconocidos para nosotros, que le dan un carácter propio. ὕλη es uno de estos conceptos que impregna la cosmogonía de Alcmán de carácter propio.

Como ya adelantábamos anteriormente, las opiniones de los estudiosos son diversas acerca del sentido de ὕλη; y dos corrientes, la aristotélica y la estoica fundamentalmente, se hallan enfrentadas en torno a él.

Voelke¹⁸⁴ opina que no se puede admitir la afirmación de West, que considera que la cosmogonía de Alcmán es analizada en términos aristotélicos, identificando la oposición entre ἀρχή y τέλος con la oposición aristotélica entre causa eficiente y causa final¹⁸⁵.

En Aristóteles, la causa eficiente no es la ἀρχή, sino aquello de donde proviene la ἀρχή del movimiento. Parece más coherente pensar que en la cosmogonía de Alcmán, sería Tetis y no Poros quien cumpliera la función de causa eficiente. En cuanto a τέλος, podría estar representado por Técmor, en el sentido de causa final, puesto que su llegada sucede a la de Poros; pero, -continúa argumentando Voelke-, seguimos sin ver con claridad a qué tipo de causa debería corresponder Poros. Más adelante intentaré explicar cuál es su papel como elemento primordial en la cosmogonía alcmánica.

Aunque comparto del razonamiento de Voelke las dos primeras partes, entiendo, igualmente, que el comentario sobre la cosmogonía de Alcmán no identifica sistemáticamente los elementos de la tríada alcmánica con las causas aristotélicas. Es más, el contenido de la cosmogonía alcmánica es muy singular y no se puede incluir en el esquema interpretativo que ofrece la *Metafísica* de Aristóteles. Si admitimos únicamente la causa material, como hacían los primeros

¹⁸⁴ Voelke, *Aux origines de la philosophie ...*, p. 15.

¹⁸⁵ West afirma literalmente en su artículo *Alcman and Pythagoras*, p. 4: "*The cosmogony is analysed in Aristotelian terms. (...) The efficient and final causes appeared simultaneously with the τεχνίτης*".

filósofos jonios llamados "físicos", la materia es al mismo tiempo principio y fin, pero falta una causa eficiente que explique la formación de los seres a partir de esta materia. ὕλη, por tanto, no puede ser identificada con la causa agente que da lugar al principio y al fin, puesto que en la cosmogonía de Alcmán, Tetis representa la causa eficiente o agente que da origen a los seres a partir de una materia, y que hace surgir también el principio y el fin.

Según interpretaciones anteriores, la materia no podía autodiferenciarse o dar comienzo a un principio y a un fin por sí misma. Los elementos que han surgido de la materia gracias a la fuerza eficiente de Tetis, tampoco pueden disolverse en ella. La figura de Tetis aparece como la de un artesano encargado de dar forma a la materia existente. Esta es la gran diferencia observable a simple vista entre la cosmogonía de Alcmán y el esquema seguido en la *Metafísica* de Aristóteles.

Voelke¹⁸⁶ apunta la posibilidad de que el comentarista estuviera inmerso en la tendencia estoica de la época y, en consecuencia, hubiera impregnado la cosmogonía de Alcmán de esta corriente, la cual se ocupaba, al igual que la aristotélica, de interpretar los textos legados por la tradición.

Como es sabido, la física estoica daba gran importancia a la oposición entre un principio ordenador de naturaleza divina y una materia pasiva desprovista de cualidades. Si el comentarista era partícipe de esta

¹⁸⁶ Voelke, Aux origines de la philosophie ..., p. 16.

corriente estoica, no es difícil suponer que tratase de hallar esta oposición entre materia y principio agente sobre esa materia en la cosmogonía de Alcmán. Sin embargo, Voelke reconoce que aunque esta hipótesis sirve para caracterizar esa materia original informe y a Tetis, como artesana divina, deja sin aclarar el significado que poseen Poros y Técmor en esta cosmogonía.

Es interesante señalar que aunque las dos tendencias, tanto la aristotélica como la estoica, defienden posturas opuestas, ambas coinciden en dar a ὕλη el significado de "materia".

La escuela aristotélica entiende ὕλη como una materia con fuerza propia capaz de contener en sí misma todo lo existente en el mundo, aunque sin orden ni distinción; incluso contiene el principio y el fin de todas las cosas. Ello nos recuerda inevitablemente el ἄπειρον de Anaximandro¹⁸⁷, materia universal que contiene todas las cosas del mundo dentro de sí y que dará lugar a la formación de cada cosa en particular. Según Guthrie, el proceso por el cual los elementos del mundo y el mundo ordenado llegan a la existencia es causado por una separación, entendida como "eterno movimiento" en el ἄπειρον, comparable en este

¹⁸⁷ Simpl. Ph. 24, 13 [A9] : " Ἄ... ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον". Trad.: "Anaximandro dijo que el principio de los seres es lo indefinido". Sobre este "indefinido" que representa al mismo tiempo los elementos primigenio universales, fuego, agua, aire y tierra, cf. H. Gomperz, ΑΣΩΜΑΤΟΣ, *Hermes* 67, 1932, p. 166.

caso a la ὕλη alcmánica.¹⁸⁸

La corriente estoica, de otra parte, interpreta ὕλη como una materia pasiva, sin fuerza interior ni cualidades, dependiente de una fuerza divina que actuará sobre ella dándole forma y haciendo surgir todos los elementos del mundo de esta materia original.

Incluso algún autor moderno¹⁸⁹ ha querido ver en la afirmación del comentarista ἡ ὕλη πάντων una expresión de la doctrina eleática, para representar una materia eterna e indestructible.

Una formulación tan avanzada para la época de Alcmán, siembra la duda a la hora de incluir a Alcmán en un sistema "filosófico" primario acorde con su época, o con las ideas filosóficas características de su época. Es el caso de West¹⁹⁰ cuando analiza el término ὕλη puesto en boca del comentarista y afirma: *"The commentator speaks of ὕλη, but this is obvious paraphrase... it perhaps suggests that all that is now found in the world was already present in the original chaos, an idea which is indeed Anaxagorean but not lightly to be attributed to a poet earlier than Thales. At Alcman's date we should expect the world to begin as a simple*

¹⁸⁸ Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1962, p. 89.

¹⁸⁹ M. Treu, *Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie*, *Studium Generale*, 18. 2, 1965, p. 86ss.

¹⁹⁰ Cf. *Alcman and Pythagoras*, p. 3.

element; the same element as in Thales, water".¹⁹¹

A. Garzya¹⁹², siguiendo esta línea de interpretación identifica la ὕλη alcmánica con el χάος hesiódico, puesto que dice así: "*stadio primo la hyle indistinta e incomposta, 'rudis indigestaque moles'* (Ov. Met. 17), *a un di presso come el chaos esiodeo*",¹⁹³ tomando como referencia la idea de ὕλη τετραγαμένην καὶ ἀπόητον. Con esta afirmación está identificando, en cierto modo, el sentido de ὕλη con πάντα, y éste a su vez con χάος, dentro de un esquema en el que están contenidas todas las cosas del mundo dispuestas a emerger de él.

Lobel¹⁹⁴, por su parte, siente la necesidad de identificar ὕλη con πάντα, dentro de la propia cosmogonía de Alcman, unos versos más adelante al afirmar: "*In the beginning there was the ὕλη i. e. the undifferentiated* (II. 9 seq., 23). *Since Alcman certainly did not use this name, what name did he use? I should have expected it at I. 17, where nothing but πάντα is recognizable*". La misma tendencia observamos en

¹⁹¹ Parece insinuar una velada identificación de ὕλη con χάος, aunque no nos hace pensar en el hesiódico. Sugiere al mismo tiempo una identificación de χάος con el πάντα χρήματα de la cosmogonía de Anaxágoras, ca. 570 a. C.

¹⁹² Cf., *Studi sulla Lirica ...*, p. 22.

¹⁹³ Discrepo en la atribución de esta idea de Caos a Hesíodo. No creo que ὕλη se identifique aquí con el χάος hesiódico necesariamente, sino con una materia caótica primigenia. Cf. infra nuestra interpretación sobre la identificación del Caos hesiódico con el Poros alcmánico.

¹⁹⁴ Cf. *The Oxyrhynchus Papyri ...*, com. ad loc.

Bowra¹⁹⁵ cuando se refiere a una ὕλη mezclada e informe que existía desde el principio: *"We can hardly believe that Alcman actually used the word ὕλη, but we don't know what word he used, unless it was πάντα"*. A. Calame¹⁹⁶ estima la posibilidad de que el πάντα originario de Alcman haya poseído un carácter acuático, aproximándose así al sentido de materia caótica primigenia, presente en ὕλη.

En último lugar, a través de este recorrido de autores con distintas opiniones acerca de ὕλη, encontramos el testimonio de Penwill¹⁹⁷, quien afirma: *"It is largely lost labour to try and discover what, if anything, in Alcman's text could have been interpreted as ὕλη by the commentator... Alcman himself may or may not have chosen to describe the pre-creation state of things...; but even if he did, it would not have been in the abstract philosophical terminology of the commentator"*.

Ante todas estas opiniones dudosas y abiertas a la especulación en cualquier punto, nosotros nos preguntamos: ¿Acaso no estaremos subestimando el alcance del pensamiento antiguo, en este caso representado en la figura de Alcman, a la hora de suponer lo que nuestro autor entendía por el término ὕλη cuando lo utilizó al principio de su exposición cosmogónica?

¹⁹⁵ Cf. *Greek Lyric Poetry, ...*, p. 26.

¹⁹⁶ Cf. *Alcman*, p. 452.

¹⁹⁷ Cf. *Alcman's Cosmogony*, p. 17.

También otros términos que sabemos con cierta seguridad que son palabras textuales de Alcmán gracias a los *lemmata* señalados por su comentarista, nos podrían parecer sorprendentes, pero sólo porque no conservamos ninguna otra cosmogonía griega que presente esos mismos términos. En ningún momento el comentarista menciona que ὕλη corresponda a otro término de Alcmán e igualmente usa los otros términos propios de Alcmán literalmente y no "traducidos", es decir nombrados subjetivamente. De ahí que debamos separar los significados de ὕλη y πάντα χρήματα.

En mi opinión, Alcmán, con el término ὕλη, pretende definir un estado preexistente del mundo en el que todo se encontraba mezclado e indiferenciado, a modo de un embrión en espera de ser desarrollado. En este aspecto, sí admitiría la proximidad de ὕλη al sentido que πάντα χρήματα posee en Anaxágoras, el de primer estado del mundo, en el cual *"todas las cosas estaban juntas, sin que pudiera diferenciarse elemento alguno; y nada era visible, a causa de la mezcla de todos los colores: de lo húmedo y lo seco, de lo cálido y lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, de la mucha tierra dentro de la mezcla y de las semillas innumerables, desemejantes entre sí. Tampoco ninguna de las demás cosas son parecidas unas a otras. En este caso debemos suponer que todas las cosas están dentro del todo"*.¹⁹⁸ Es muy posible que Alcmán estuviera pensando en

¹⁹⁸ Frag. 4, Simplicio, Ph. 34, 21: "πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροῖη ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκάλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ,

algo así de mezclado e indiferenciado, según la definición del comentarista: "ὕλη παντῶν τεταραγμένην καὶ ἀπόητον".

De otra parte, tampoco es seguro que Alcmán hubiera designado él mismo ese primer estado indiferenciado con el término πάντα, pero parece poco probable, afirma Calame, puesto que tanto en el comentario de su cosmogonía, como en la obra de algunos filósofos presocráticos¹⁹⁹, esta expresión designa el conjunto de las cosas creadas, el resultado de la acción de poner en orden la materia originaria. Este es el significado de

καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν εοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα". Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid 1987, p. 500-1.

- ¹⁹⁹ Tales, fr. 11 A1 DK: "ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο,...". Trad.: "supone el agua como principio de todas las cosas..."; y Parménides, fr. 28 B12, 3 DK: "αἱ γὰρ στενωτέραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἔεται αἶσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερναῖ· πάντα γὰρ ἢ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει πέμπουσ' ἄρσει θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς ἄρσειν θηλυτέρῳ". Trad. J. García Fernández, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 370: "Los anillos más estrechos están llenos de fuego puro, y los que están contiguos, de noche, aunque tienen inyectada en su interior una parte de fuego; en el centro (de todos ellos) está la diosa que lo gobierna todo; pues rige el odioso nacimiento y la unión de todas las cosas, impulsando a la hembra a unirse al macho y al macho, asimismo, a unirse con la hembra". En ambos pasajes, πάντα es el término que define a todas las cosas creadas.

πάντα que no se puede identificar con ὕλη, tal y como lo utiliza Alcmán en su cosmogonía.

El hecho de que se haya visto en este comentario cosmogónico una intención, por parte del autor, de asemejar el procedimiento de Alcmán a la discusión aristotélica de las cuatro "causas", creo que ha conducido a una interpretación errónea de los elementos primordiales que aparecen en la cosmogonía alcmánica. Así, encontramos una identificación de Tetis con la "causa eficiente", Poros con la "causa formal" y Técmor con la "causa final"²⁰⁰, éstos dos últimos entendidos como causas materiales. Sin embargo, otros autores, ajustándose al esquema enunciado por West²⁰¹, dan gran importancia a los términos ὕλη, ἀρχή y τέλος.

Ricciardelli ve clara la identificación de ὕλη, causa aristotélica, con la masa indiferenciada y desorganizada que Alcmán colocaba al inicio de su cosmogonía, ve en Θέτις la ἀρχή τῆς κινήσεως, Πόρος sería la οὐσία, y Técmor τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος de todo proceso generativo y de todo movimiento)²⁰².

²⁰⁰ G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 80.

²⁰¹ West, *Alcman and Pythagoras*, p. 4.

²⁰² G. Ricciardelli Apicella, *La cosmogonia di Alcmane*, QUCC 3 (32 Ser. Cont.) 1979, p. 20. No entendemos cómo se puede identificar Πόρος con οὐσία, puesto que el sentido que entraña Πόρος en la cosmogonía de Alcmán es completamente distinto, como ya hemos adelantado al tratar de ὕλη.

Siguiendo la misma representación aristotélica, el πάντα originario, según afirma C. Calame²⁰³, se asimila a la causa material y θέτις a la causa eficiente. πόρος y τέκμων serían entonces causas formales, o, de manera más precisa, πόρος sería quizás una causa eficiente y τέκμων una causa final; todo ello intentando encajar en el esquema de la *Metafísica* aristotélica unos términos que rebasan ampliamente el marco de dichas "causas"²⁰⁴.

Los significados de ὕλη y πάντα, no son intercambiables. Ὑλη representa probablemente, como ya adelanté, ese estado primero indiferenciado que necesita de una fuerza divina, capaz de trabajar en ella como un herrero forjador de metales, y extraer de su interior todos los elementos que estaban esperando ser diferenciados y ordenados. Ese es el papel demiúrgico desempeñado por la divinidad Tetis. A este respecto, es importante señalar que Alcman se muestra tributario de la tradición antigua, pues hace recaer sobre una divinidad el peso del orden del mundo, frente a la indiferencia y nulidad que reinaba antes de que esa divinidad apareciera.

En cuanto a πάντα, su sentido abarca el conjunto de las cosas creadas, y no subestimamos la capacidad conceptual de Alcman, afirmando que utilizó ὕλη cuando pensaba en πάντα y viceversa. Cada

²⁰³ C. Calame, *Alcman*, p. 441.

²⁰⁴ Cf. *Metaph.* 994a 5 y 1014a 17ss y GC 335b 6; G. Ricciardelli, *La cosmogonia di ...*, p. 19.

término comporta un significado y parece claro que Alcmán distinguía claramente entre ambos, por eso empleó cada uno de ellos en el momento y lugar adecuado de su cosmogonía, como ya había avanzado.

Siguiendo este planteamiento podemos responder fácilmente a una de las cuestiones que nos planteábamos al principio de este análisis: ¿Se puede identificar la ὕλη alcmánica con el χάος hesiódico?; y en caso negativo, ¿preexistía ὕλη antes de la aparición de χάος?

Respecto al primer problema, ha quedado claro, a lo largo de esta exposición, que ὕλη no se puede identificar con el χάος que Hesíodo coloca al principio de su cosmogonía. La ὕλη que describe Alcmán, mezclada e informe, no se corresponde con el sentido de "abertura" dentro de un estadio anterior que no nos es explicado por Hesíodo; tal vez, como afirma Penwill²⁰⁵, porque no sintió la necesidad de comenzar describiendo un estado preexistente de las cosas, pero Alcmán sí, y con esta afirmación resolvemos también el segundo problema, puesto que ese estado primero de la materia debía ser anterior al χάος hesiódico, más identificado a nuestro parecer con el sentido que posee Πόρος en la cosmogonía alcmánica²⁰⁶. Es decir, ὕλη correspondería a la situación previa a la abertura de Caos.

Calame, por su parte atribuye a ὕλη el calificativo "increé", estadio

²⁰⁵ Alkman's Cosmogony, p. 17.

²⁰⁶ Lobel en su comentario hace referencia al escolio que aparece en el *Partenio del Louvre* para ilustrar la identificación de Πόρος con el Χάος hesiódico.

cosmogónico anterior a $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ y $\Pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, los cuales ya están incluidos en la creación del mundo. De este modo, suscribo asimismo la interpretación que Calame ha sugerido en su comentario.

Lo cierto es que no poseemos un nombre para definir aquello que está al principio, puesto que todavía no ha sido realizado. El mero hecho de darle un nombre, según afirma Ricciardelli²⁰⁷, es casi un acto de creación. Al principio existía aquello que no ha sido nombrado ni realizado. Así comienza el poema babilónico Enuma Elis: "*Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado, cuando abajo la tierra no había sido llamada con nombre alguno...*"²⁰⁸. Quizá por ello Hesíodo omitió el nombre de lo que era anterior a algo realizado o, lo que es lo mismo, omitió el nombre de cualquier cosa que no es.

Alcmán, sin embargo, sintiendo la necesidad de describir el estado preexistente de las cosas, llama $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ a aquello que todavía no tiene forma definida, y lo coloca por delante de $\Pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ o $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$; una situación descrita por el comentarista con adjetivos como $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ καὶ ἀπόητον, que definen perfectamente su contenido y la línea de interpretación que el autor tiene intención de seguir. Poros y Técmor, gracias a la acción de Tetis, darán origen al orden que la materia primitiva

²⁰⁷ Ricciardelli, *La cosmogonia di ...*, p. 11, n. 15.

²⁰⁸ J. P. Pritchard, *Ancient Near Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princenton 1955, p. 60ss; y R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Texts*, Paris 1970, p. 36ss.

necesita y formarán a su vez πάντα, los seres resultantes que componen el mundo ordenado, tal y como lo concebimos.

2.2.2 ΘÉTIS

Tetis desempeña en la cosmogonía de Alcmán un papel de demiurgo que no tiene paralelos en ninguna otra cosmogonía conocida para nosotros. Divinidad íntimamente relacionada con el agua, los antiguos griegos la consideraban una diosa marina y su nombre es frecuentemente utilizado para designar el mar²⁰⁹. Tetis representa el agua, pero a diferencia del agua que vemos en la cosmogonía de Jerónimo y Helánico²¹⁰, es un agua viva y profunda, tiene en sí misma poder. Se une sexualmente a Océano, su hermano, de quien engendra numerosos vástagos²¹¹. Ambos poseen un gran poder generador y sus nombres incluso son intercambiables, puesto que los dos designan el curso del agua que limita el mundo, a veces el río que circunda el mundo es llamado indistamente Océano y Tetis²¹².

²⁰⁹ Cf. *Lycophr.* 1069; *Verg. Georg.* I, 29-31; *Ho XXII*, v. 1. El himno invoca a Tétis refiriéndose al mar. Cf. J. O. Plassmann, *Orpheus. Altgriechische Mysteriengesänge*, Köln 1982 (Jena 1928), p. 34.

²¹⁰ Cf. fr. 54K; I, 317, 15ss. Ruelle (ed.), *Damascii Successoris. Dubitationes et solutiones. De primis principiis, in Platonis Parmenidem*, Amsterdam 1966 (Paris 1889); 4 [B 72]a G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1990.

²¹¹ Cf. *Hes. Theog.*, v. 336.

²¹² *Nonn. D.* 19, 331ss.

Característica de Tetis es su capacidad metamórfica, que la acompaña en cualquier papel que desempeña²¹³. Como su esposo, posee un carácter y un comportamiento comparable al de los seres humanos. Las imágenes antropomorfas de Tetis nos indican también que el principio original está animado, relacionado con las fuerzas de la vida, con los poderes de la conciencia. Es una realidad cósmica.

La presencia de una nereida en el origen y formación del mundo es inexplicable para algunos estudiosos²¹⁴, extraña para otros²¹⁵, y natural para otros²¹⁶. Todas estas opiniones hacen de Tetis la figura más interesante, para nuestro estudio, de cuantas encontramos en la cosmogonía de Alcmán.

El primer problema que se nos plantea, ante la presencia de Tetis en el origen de la cosmogonía alcmánica, es precisamente cómo justificar ese papel de demiurgo cósmico que desempeña; el segundo, por qué Alcmán eligió a Tetis entre otros dioses -a primera vista considerados más apropiados-, para cumplir esta función.

²¹³ Cf. *Ov. Met.* XIII, 950ss.; F. Jouan, *Euripide et les légendes des chants cypriens*, Paris 1966, p. 67.

²¹⁴ Cf. J. L. Penwill, *Alkman's Cosmogony*, p. 25.

²¹⁵ Cf. E. Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri ...*, p. 55; Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, p. 290, n. 2; Barret, *The Oxyrhynchus Papyri* 24, p. 689.

²¹⁶ J. P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman*, *Hommage à M. Delcourt*. Bruxelles 1970, p. 41.

Los estudiosos modernos que no aceptan la presencia de Tetis en la cosmogonía de Alcmán, abordan el significado de Θέτις, no como nombre propio de la nereida Tetis, sino como nombre abstracto derivado del verbo τίθημι. En realidad, no es necesaria una contradicción, puede haber una reinterpretación etimológica.

Esta hipótesis fue sugerida en un primer momento por LLOYD-JONES²¹⁷, quien se apoyaba en Schol. *Lycoph.*: "Θέτις ἢ θάλασσα ὅτι εὐθεσίας αἰτία· συναχθέντος γὰρ κατ'ἀρχὰς τοῦ ὕδατος ἐφάνη ἢ ξηρὰ καὶ γέγονε τοῦ πάντος εὐκοσμία."²¹⁸ y en Schol. *T II.* 1. 399: "φησι...Θέτιν... τὴν θέσιν καὶ φύσιν τοῦ πάντος", para asociar el nombre Tetis al verbo τίθημι. Vernant²¹⁹ discrepa de la interpretación de estos escolios afirmando: "*le jeu de mots sur Thétis est donc, bien attesté mais dans le cadre d'une cosmogonie où la mer, personnifiée par la Néréide, constitue l'élément primordial*".

Fränkel²²⁰, sin embargo, en la misma línea que LLOYD-JONES, piensa que no se trata de Θέτις (gen. Θέτιδος), sino del laconio Θέτις (gen. Θέτιος), correspondiente al ático Θέσις "disposición, ordenamiento"²²¹;

²¹⁷ LLOYD-JONES, ap. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, ..., p. 26, n.1.

²¹⁸ Cf. Scheer (ed.), *Lycophronis Alexandra*, Berlin 1958, p. 23.

²¹⁹ J. P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique* ..., p. 41.

²²⁰ Fränkel, *Early Greek Poetry* ..., p. 290, n. 2.

²²¹ A. Garzya, *Studi sulla Lirica* ..., p. 23, que no comparte esta teoría, afirma que además de la extraña evolución -tis por -sis en laconio (Cf. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I, p. 270, 4), parece difícil imaginar la

abriendo otra posible interpretación "racional" del término Θέτις.

Por su parte, Penwill²²² va más allá e intenta dar una interpretación de Tetis, basada en los ejemplos de la palabra Θέσις que aparecen en la literatura arcaica. Tras un elenco de ejemplos en los que aparece Tetis con el sentido literal de "acción de τιθέναι" y con otro sentido figurado, como resultado de la acción de τιθέναι, concluye: "τίθημι in the early poets often seems to denote the action of what one versed in peripatetic terminology would call the efficient cause, or τὸ ποιοῦν"²²³. En su opinión, lo que ha ocurrido en la cosmogonía de Alcman ha sido una lectura equivocada por parte del comentarista, quien confundió ΘETIC (o CETIC) con el nombre propio de la Nereida Tetis y, posteriormente, los copistas y modernos editores contribuyeron a fijar el error escribiendo la palabra con θ mayúscula. Según Penwill, Alcman con la palabra θέτις designaría no una divinidad, sino "the creation of the world expressed in terms of a spatial ordering".

No obstante, el problema con que se encuentra inmediatamente es quién realiza la acción de τίθημι o desempeña ese papel, puesto que θέτις entendido en términos espaciales concretos implica la existencia de un θέτης de alguna clase. En este punto es donde Penwill halla las mayores dificultades para aclarar el significado de θέτις en Alcman. Los candidatos

personificación de un concepto tan genérico.

²²² Alkman's Cosmogony, p. 27.

²²³ Ibid. p. 28.

que propone como solución del problema, Poros, Urano y, especialmente Técmor, no nos convencen en absoluto; es más, Penwill, en su esfuerzo por buscar una figura que desempeñe el papel de $\theta\acute{\epsilon}\tau\iota\varsigma$, se remonta a paralelos fuera de Grecia, incluso presenta ejemplos de religiones africanas²²⁴; error que había adjudicado anteriormente a otros estudiosos como West y Burkert.

Lo cierto es que, a pesar de que plantea una nueva interpretación de Tetis, basándose en su sentido etimológico, deja sin aclarar su significado real, pues desvía la demostración hacia el grupo Moira-Aisa-Técmor y, haciendo a éste último reponsable de un orden cósmico, propone el término $\tau\acute{\epsilon}\kappa\mu\omega\rho$ como sujeto de $\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\iota$: "*We need feel no surprise if an abstract entity such as $\tau\acute{\epsilon}\kappa\mu\omega\rho$ is made the subject of the concrete verb $\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\iota$* "²²⁵; pero es evidente que carece de una base sólida para argumentar tal hipótesis.

Voelke, que junto con otros autores acepta la presencia de Tetis como divinidad en la cosmogonía de Alcman, en una breve, pero brillante exposición, rebate el principio de Penwill con sus propias palabras. Ante el ejemplo citado por Penwill en que Tetis aparece como una divinidad adorada en Esparta, puesto que incluso posee su propia sacerdotisa y su templo, Voelke afirma: "*Ce fait, souligné par J. L. Penwill lui-meme, exclut à mon avis que Thetis ait chez Alcman uniquement la*

²²⁴ Ibid. p. 39, n. 96.

²²⁵ Ibid. p. 30.

signification d'un terme abstrait"²²⁶. En su opinión, Tetis debe ser un poder divino presidiendo el orden cósmico.

Nosotros también creemos que si Tetis es el nombre que aparece en el origen de la cosmogonía alcmánica es porque ha sido elegido por Alcmán para llevar a cabo la organización de la *ύλη*, mezclada e indiferenciada, hasta su aparición. Una vez introducidos en esta línea de interpretación respecto a Tetis, su propio significado ofrece unos matices muy distintos que analizaremos a continuación.

La figura de Tetis, diosa marina, característica por su capacidad de transformación y de adopción de formas distintas, puede representar las aguas primordiales e integrar así la cosmogonía de Alcmán entre las cosmogonías que hacen del agua el *ἀρχή* de todas las cosas.

Según West²²⁷, por la época en que vivió Alcmán, esperaríamos que el mundo comenzara como un elemento simple, el mismo que en Tales, el agua. La simple presencia de Tetis, íntimamente relacionada con el agua, al ser ella misma una diosa marina, sería prueba de que es una cosmogonía perteneciente a la clase de mitos de creación, en los que el mundo surge a partir de las prístinas aguas estériles. En el caso de la cosmogonía alcmánica, su contenido original estaría en el agua presentada como divinidad y con capacidad para formar o transformar

²²⁶ Voelke, *Aux origines de la philosophie ...*, p. 16.

²²⁷ West, *Alcman and Pythagoras*, p. 3.

cosas a partir de sí misma²²⁸.

Calame también opina que sus connotaciones acuáticas la calificarían bien como ordenadora de una materia primordial relacionada con el agua²²⁹ y Ricciardelli²³⁰ comenta que una divinidad acuática se presta muy bien para un papel de potencia primordial. Por su parte, Garzya²³¹ ve en Tetis un símbolo del agua, principio cosmogónico que, al actuar sobre la *ύλη* indiferenciada produce una primera sistematización diferenciada del cosmos.

En tono generalizador, Page²³² define a Tetis "*the disposer, artificer of the ordered world*"; y para Bowra, Tetis es la diosa marina que pone la *ύλη* en orden. Tetis trabaja la materia como un orfebre trabaja el bronce y, en esta comparación, Bowra quiere descubrir una imagen original de Alcmán. Con la introducción en su cosmogonía de una figura como Tetis, diferente a todo lo que habitualmente encontramos en las primeras cosmogonías griegas, Alcmán ocupa un lugar independiente y aislado. Asimismo entiende que Tetis puede identificarse con el principio de todas las cosas que aparece en la cosmogonía de Tales: "*When he sets Thetis to work he seems almost to anticipate Thales, who made water the*

²²⁸ West, *Alcman and Pythagoras*, p. 5-6.

²²⁹ C. Calame, *Alcman*, p. 446.

²³⁰ G. Ricciardelli, *La cosmogonia di ...*, p. 13.

²³¹ Cf. *Studi sulla Lirica ...*, p. 23.

²³² Cf. *Oxyrhynchus Papyri* 24, p. 20.

ἀρχή of everything"²³³.

Es interesante hacer hincapié en la comparación que hace el comentarista de Tetis con el artífice del mundo como si de un forjador de metales se tratara: "καὶ τα πάντα ἔχει τῆν φύσιν τῆι τοῦ χαλκοῦ ὕληι, ἡ δὲ θέτις τ[ῆι] τοῦ τεχνίτου". La materia puesta a disposición de un artesano que debe actuar sobre ella para "configurar" los elementos contenidos en su interior.

Para algunos autores como West, esta comparación es únicamente fruto de un cliché banal: "*a standard illustration in this style of exegesis*",²³⁴ pero yo me inclino a ver en esta comparación, *Pace* Vernant o Voelke, una imagen mucho más antigua que podría remontarse incluso a la época de Homero. No hay que olvidar -afirma Vernant²³⁵- que tanto para Alcmán como para Homero, el cielo es de bronce. Alcmán hacía de Urano, el hijo de Akmón, el yunque²³⁶; y en el canto XVIII de la *Iliada* se narra cómo Tetis (que anteriormente había acogido en su casa a Hefesto cuando fue arrojado desde lo alto del cielo²³⁷) suplica a Hefesto que forje nuevas armas para Aquiles. La descripción que hace Homero del

²³³ Cf. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, ..., p. 26.

²³⁴ West, *Alcman and Pythagoras*, p. 4.

²³⁵ J. P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique* ..., p. 39.

²³⁶ Cf. Eustachius, *ad Il.* 1154, 25: "ὡς δὲ Ἄκμονος ὁ Οὐρανός, ὁ Ἄλκμάν φασίν"; cf. D. L. Page, *Poetae Melici* ..., fr. 61, p. 33.

²³⁷ Hes. *Theog.* v. 722.

escudo de Aquiles es sorprendente: "Allí puso la tierra, el cielo, el mar, el sol infatigable y la luna llena; allí, las estrellas que el cielo coronan..."²³⁸.

Parece evidente que existe una estrecha relación entre Tetis y la metalurgia. A este respecto Voelke²³⁹ sugiere que Alcman pudo haberse inspirado en este episodio para comparar el material del mundo con una masa metálica sometida al trabajo de un herrero. Incluso el nombre Tetis va acompañado a veces con el epíteto Πυρραίε²⁴⁰, "la que ha sido enrojecida al fuego", o "de color de fuego". Por otra parte, también es conocido el mito en que Hefesto persigue a Tetis para unirse a ella y le daña un pie, -por esa misma razón, la metalurgia se asocia habitualmente a la cojera o anomalía en pies y piernas-. Intentando aunar ambas conclusiones, afirma: "On peut donc fort bien supposer qu'Alcman identifiait le matériau primitif à l'élément liquide et admettre d'autre part que la comparaison entre ce matériau et une masse d'airain figurait dans son poème"²⁴¹.

En definitiva, en la cosmogonía de Alcman encontramos la figura de Tetis desempeñando un papel cósmico, el de potencia divina que preside el orden cósmico y que actúa sobre la materia como un bronceador lo haría con una masa de bronce, sin perder por ello sus connotaciones acuáticas y

²³⁸ Il. 18, 483-5. Trad. L. Segalá y Estalella, Madrid, 1982, p. 305.

²³⁹ Cf. Aux origines de la philosophie ..., p. 18.

²⁴⁰ Cf. Hesychius, s. v. Πυρραίε.

²⁴¹ Cf. C. M. Bowra, Greek Lyric Poetry, ..., p. 26.

su probable identificación con el agua como principio de todas las cosas.

2.2.3 Πόρος

Poros, al igual que Tetis, es una figura cosmogónica nueva para nosotros, de la que tenemos noticia únicamente a través de la cosmogonía de Alcmán. Los diferentes aspectos que presenta son muy interesantes a la hora de analizar su significado y las interpretaciones etimológicas que conocemos de este término.

La etimología de Poros deriva de la raíz indoeuropea **per-* que forma parte del grupo πείρω, πορίζω, πορεύω, πορθμός²⁴². Indica la travesía, el lugar y la posibilidad de paso, preferentemente en un medio acuático; bien puede representar una vía marítima, bien fluvial. Sin embargo, también se puede ver en la palabra poros un camino o vía terrestre e incluso celeste.

Acerca de un Poros fluvial tenemos ejemplos muy claros. En Plutarco²⁴³ aparece como cauce de un río: "... ῥευμάτων οὐ κατὰ πόρον φερομένων". Apolonio de Rodas²⁴⁴ lo utiliza para referirse a los

²⁴² Acerca de Poros es interesante el estudio monográfico de M. Rudolph, Πόρος, Marburg 1912; J. L. Penwill, *Alkman's Cosmogony*, también hace una revisión de los diversos usos de Πόρος (p. 18-20). Cf. O. Becker, *Das Bild des Weges*. Berlin 1937, p. 23.

²⁴³ Plu. *Vit.* 250A *Timol.* XXVIII, 4.

²⁴⁴ Apol. Rod., *Argon.* II, 978. Trad.: "...Y muchos son cursos sin nombre, según van perdiendo sus aguas,...". M. Brioso Sánchez. Ed. Cátedra 1986, p. 120.

cursos fluviales: "πολέες δὲ πόροι νώνυμοι ἔασιν ὅππῃ ὑπεξαφύονται". E incluso encontramos poros para designar directamente al río. Este es el sentido que encontramos en el Etimologicum Magnum, s.v. Πόρος: "πόρους δὲ λέγουσιν καὶ τοὺς ποταμούς".

El más familiar para nosotros es el sentido marítimo de Poros. Poseemos numerosos ejemplos en los que Poros, no sólo designa las vías a través del mar, sino el mar mismo, intercambiándose frecuentemente con los términos πόντος y ἄλς. Eurípides²⁴⁵ lo utiliza para referirse al mar Egeo: "σὺ δ' αὖ, τὸ σόν, παράσχεσ Αἰγαῖον πόρον τρικυμίας βρέμοντα καὶ δύναις ἄλός". En Calímaco²⁴⁶ hallamos Poros referido al mar de Iliria: " Ἰλλυρικοῖο πόρου". Encontramos más ejemplos en Polibio²⁴⁷, donde el mar jonio es llamado Ἰόνιος πόρος. El mar de Sicilia es llamado πόρος Συκελός en la Antología Palatina²⁴⁸. El mar tirreno, πόρον Τυρσηνόν, en Licofrón²⁴⁹, etc. Los πόροι ἄλός²⁵⁰ marcan las rutas marinas y vías a seguir en el mar.

²⁴⁵ Eurip. *Troad.* 82: "Τύ, por tu parte, haz que el Egeo rujá con olas gigantescas y remolinos". Trad. J. L. Calvo Martínez. Gredos, Madrid 1978, p. 232.

²⁴⁶ R. Pfeiffer. *Callimachus.* Ayer Company. New Hampshire 1988, p. 20. Cf. S. Lombardo & D. Rayor (edd.), *Callimachus. Hymnus,* Baltimore 1988.

²⁴⁷ Plb. *Fr.* II, 14, 4.

²⁴⁸ Cf. M. F. Galiano, *Antología Palatina,* Madrid 1978, VII, 366.

²⁴⁹ Lycoph. *in Alexandra* 1085.

²⁵⁰ Hom. *Od.* XII, 258; Apoll. *Rhod. Arg.* IV, 1556.

El tercer significado que poseemos de Poros es el de vía celeste, sentido relacionado directamente con el anterior. Los caminos de los astros trazan en el cielo *ὁδοί, κέλευθοι, πόροι*, que determinan regiones del espacio celeste y que contribuyen a su vez a formar rutas en el mar, puesto que sirven de guía. En las *Argonáuticas Órficas*²⁵¹: "*πορείας οὐρανίας ἀστρῶν*", los astros emergen cada mañana de las aguas al comienzo de su curso y vuelven a esconderse en ellas al final de su recorrido, del mismo modo que el sol comienza cada día su navegación nocturna a través del río Océano.

A partir de estos sentidos de Poros, en relación con *πείρω*, como pasaje, abertura producida penetrando en cualquier cosa, se ha pasado al sentido figurado de recurso, medio de superar una dificultad o un obstáculo, artimaña, remedio, salida.

Este sentido figurado es el que encontramos en Platón, *Banquete*, 203b, donde Poros, unido a *Πενία*, (la falta de medios, de recursos) genera a *Ἐργος*. Curiosamente Platón hace a Poros hijo de Metis, la Astucia²⁵². De este modo, Poros, el recurso, se opone a *Πενία* la carencia de medios,

²⁵¹ Apoll. Rhod. *Argon.* I, 781; Cf. F. Vian (ed.), *Les Argonautiques orphiques*, Paris 1987, p. 131.

²⁵² En la *Teogonía* de Hesíodo Metis desempeña un importante papel, puesto que es la primera esposa de Zeus y madre de Atenea. También se ha visto un paralelismo entre Tetis/Poros, Metis/Poros. Sin embargo, se ha querido ver en la Metis de los órficos un Metis masculino, cf. O. Kern, *Metis bei Orpheus*, *Hermes* 74, 1939, 207ss.

la pobreza. El hecho de que únicamente en Platón se halle la mención de Poros como divinidad cosmogónica, y que el contexto en que se encuentra sea igualmente cosmogónico, nos hace pensar que Platón ha tomado el término directamente de Alcmán, conservando su valor conceptual de abertura a la generación de las cosas, medio de posibilitar la creación y la formación de todo; aunque lo haya despojado de su ropaje "físico", es decir, de ser concebido como concepto filosófico natural, y lo haya convertido en una divinidad ancestral, reconocida gracias al mito del nacimiento de Eros.

Poros, en esencia, se opone a ἄπειρον, palabras ambas derivadas de la misma raíz. El medio de superar un obstáculo, el recurso, frente a lo indiferenciado en y por sí mismo. Después del estudio de Penwill no podemos recurrir al sentido de Poros como "recurso", descendiente de la artimaña, para interpretar el fragmento cosmogónico de Alcmán.

En el *Partenio del Louvre* encontramos la mención de la pareja Αἴσα, Πόρος, calificados como γεραίτατοι σιῶν, los más antiguos de los dioses²⁵³. Algunos estudiosos han querido ver en la pareja Αἴσα-Πόρος un paralelo de la pareja Πόρος-Τέκμων que aparece en el fragmento cosmogónico: a) Aisa es el destino, el lote que le toca a cada uno, asignado por los dioses, b) Poros es algo que abre una vía, una solución; a)Aisa impone una necesidad u obligación de la que no

²⁵³ Alcmán, *Parth.* I, 13-15. Cf. P. Oxy. 2390, col. III, lín. 20-21 del papiro oxirrinco πρέσγυς δὲ ἀντὶ τοῦ πρεσβύτης, que también se relaciona con πόρος.

podemos apartarnos, b) Poros ofrece abiertas posibilidades a la creación y a la inventiva del hombre.

Poros forma pareja con Aisa, pero al mismo tiempo se opone a esta divinidad primordial. Cuando Aisa y Poros son llamados los más antiguos de los dioses, se entiende implícitamente que la necesidad absoluta y la libertad relativa son los principios básicos del mundo²⁵⁴.

Sin embargo, en contra de todos estos razonamientos, se presenta la evidencia del propio Partenio, cuyo contenido no es cosmogónico, sino poético, simplemente canta el mito de los Hipocoontidas y después pone sobreaviso al hombre contra la tentación de igualarse a los dioses.

En el fragmento cosmogónico, Πόρος se opone a ὕλη, puesto que representa el medio o el camino en una materia informe e indiferenciada. La llegada de Tetis provoca que Poros entre en acción y a continuación tenga lugar todo el proceso de diferenciación de la ὕλη. Quizá por ello, nuestro comentarista anónimo llama a Πόρος ἀρχή (lín.

²⁵⁴ Cf. E. Tsitsibakou-Vasalos, *Alcman's Partheneion PMG 1, 13-15. Αἴσα, Πόρος and ἀπέδιλος ἀλκά: their Past and Present, MD 30, 1993, p. 135ss.* Este sentido de πόρος en Eurip. *Med.* 1418: "τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον ἦρε θεός". Incluso cuando Aisa (Μοῖρα, χάριτες) separa al hombre de los dioses para siempre, Poros, la posesión y el uso acertado de los buenos dones, construye un puente sobre el abismo. Cf. Aesch. *Choe.* v. 319ss: "σκότῳ φάος ἀντίμοιρον; χάριτες δέ ὁμοίως κέκληται γόος εὐκλεῆς προσθοδόμοις Ἀτρείδαις". Cf. H Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, p. 164. Por otra parte, queda descartada una posible sustitución de Poros por Moros, cf. A. Garzya, *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1954, p. 29.

15 y 20) encargado de cumplir el proceso que había comenzado Πόρος.

Este esquema Πόρος = ἀρχή, Τέκμων = Τέλος, es evidentemente obra del comentarista, quien analiza los términos de la cosmogonía alcmánica a través de su prisma aristotélico. En ὕλη, Θέτις, Πόρος, Τέκμων, el comentarista quiere reconocer las cuatro causas aristotélicas: 1) οὐσία, la esencia; la substancia estaría representada por Πόρος; 2) ὕλη, la materia, masa indiferenciada que Alcman colocaba al principio de su cosmogonía; 3) ἡ ἀρχή τῆς κινήσεως, el origen del movimiento sería Θέτις; 4) τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τ' ἀγαθόν, el fin, el bien sería Τέκμων. La interpretación que el comentarista nos ofrece está claramente condicionada por su tendencia aristotélica; pero también es cierto que, desde el primer momento, el comentarista anunciaba ya que daría su propia opinión acerca del texto del poeta.

Una vez estudiado el fragmento cosmogónico de Alcman, no podemos admitir este esquema de correlaciones, dado que se manifiesta erróneo desde el principio. Comenzando por Poros, su propio significado nos impide ver una equivalencia entre οὐσία, la entidad de las cosas, la substancia y Poros. El sentido de Poros no alude ni etimológica ni semánticamente a la esencia de los elementos, más bien, Poros es un término que abre a la materia y a la esencia de los elementos un medio por el cual desarrollarse; Poros ofrece la posibilidad de la transformación y el cambio, pero no puede ser identificado con οὐσία, término que en el esquema aristotélico representa la substancia intrínseca de las cosas. Por otra parte, Poros tampoco puede ser identificado con ἀρχή, pues aunque

es cierto que Poros, al igual que χάος en Hesíodo, aparece al principio y forma parte de los elementos primordiales cosmogónicos, él mismo no es el principio.

Algo semejante ocurre con Τέκμωρ, identificado por el comentarista con τέλος y equivalente en su esquema aristotélico a τό οὐ ἔνεκα καὶ τ' ἀγαθόν, el bien. Lo cierto es que Τέκμωρ aparece en la cosmogonía alcmánica cumpliendo la función de límite, pero es evidente que Τέκμωρ no representa el bien como pretende nuestro anónimo comentarista.

En cuanto a ὕλη y Θέτις, las interpretaciones del comentarista son tan forzadas como su propio planteamiento de analizar la cosmogonía alcmánica en términos aristotélicos. La actuación de Tetis sobre ὕλη es la que da lugar a la aparición de Πόρος en una materia que podríamos calificar de ἀπειρον y que ya el comentarista, aludiendo a Alcmán, había llamado τεταραγμένην καὶ ἀπόητον.

2.2.3.1 El Πόρος alcmánico y el Χάος hesiódico

Desde el momento en que aparece Πόρος, la "viabilidad" para la transformación y el desarrollo de la materia prima aparecen con él. Πόρος al igual que Χαός en Hesíodo, cumple la función de primer modificador de la materia. Aparece personificado y concebido como una divinidad primordial; la misma función que desempeña Χαός en la cosmogonía hesiódica. Poros es el camino, la vía; Chaos es la abertura, y de ahí la posible identificación de ambos términos en el contexto cosmogónico en que se hallan insertos.

Una prueba de esta identificación la encontramos en el escolio al verso 14 del *Partenio del Louvre*, en el cual el comentarista iguala ambos términos diciendo "ὅτι τὸν Πόρον εἶρηκε τὸν αὐτὸν τῷ ὑπὸ τοῦ Ἡσιόδου μεμυθεμένῳ χάει". Poros, según la interpretación del escoliasta, no es otra cosa que el χάος hesiódico²⁵⁵.

J. Penwill opina que Πόρος es la "abertura" o el "pasaje" entre el cielo y la tierra, es decir, lo mismo que el χάος en Hesíodo. Sin embargo, esta interpretación atenta contra el hecho de que en el comentario a la cosmogonía de Alcmán no se menciona Γῆ ni Οὐρανός. La interpretación del escoliasta me parece acertada, dado que expresa perfectamente la capacidad que posee poros para abrir camino a la creación de las cosas en medio de una ὕλη que todavía no se ha separado. Entonces sí podría entenderse que esa masa primigenia indiferenciada sería la mezcla de Cielo y Tierra, divinidades que aún no habían nacido, porque no se distinguían.

Por último, el hecho de que Πόρος sea calificado en el *Partenio del Louvre* como γεραίτατος, se puede entender fácilmente si tenemos en cuenta que Πόρος está estrechamente ligado al agua y el agua cumple una función primordial en esta cosmogonía. Poros comparte con Tetis sus características acuáticas y sus habilidades; no en vano acompaña a la diosa marina que posee los recursos y los medios de creación y configuración

²⁵⁵ Cf. F. Blass, Das ägyptische Fragment des Alkman, *Hermes* 13, 1963 (1878), p. 17ss.

del mundo.

2.2.4 Τέκμωρ

El término Τέκμωρ con ω es una variante de τέκμαρ utilizada en dialecto épico. Así aparece siempre en Homero. Es entendido como límite, frontera y semánticamente está relacionado con πέρας, κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶσσαν, como cuenta Aristóteles²⁵⁶. Es en efecto, una palabra derivada de τεκμαίρομαι, y conserva el significado que posee en Homero y Hesíodo: "asignar, fijar".

En el fragmento cosmogónico de Alcman, Τέκμωρ puede ser identificado con πέρας, puesto que impone un límite, una frontera, una forma a Πόρος, la abertura nacida de la ὕλη, y sin límites espaciotemporales hasta que aparece su fuerza cosmogónica complementaria. No pienso que la función de Τέκμωρ se contraponen a la de Πόρος, sino que la complementa. Con la aparición de Πόρος, todas las cosas creadas encuentran una vía posible a través de la cual llegar a existir; Τέκμωρ establece el orden en ellas y fija su destino. West expresa muy bien la esencia de Τέκμωρ cuando afirma que representa un principio o una potencialidad, más que un suceso específico²⁵⁷.

²⁵⁶ Arist. Rh. 1357 b9.

²⁵⁷ Cf. M. L. West, *Three presocratic cosmologies*, p. 156: "Alcman's Tekmor is neither a concrete and visible sign such as the Moon, nor a criterion available to men. It is a hypostasis from these things, it exists

Si con Poros la atención se centra en el agua, con Técmor se dirige al cielo nocturno y a los astros como punto de referencia. El himno cosmogónico cantado por Orfeo en las *Argonáuticas* nos ofrece un bonito ejemplo de cómo era entendido este concepto²⁵⁸. Tras la separación de la tierra, del cielo y del mar, unidos en un principio en una sola forma, "los astros, la luna y las rutas del sol poseen una estabilidad fija 'τέκμαρ' para siempre en el éter". Serán estos signos fijos en el firmamento los que permitan al navegante orientarse y al náufrago seguir un camino a través de la inmensidad del mar. Nosotros creemos, siguiendo a Fränkel²⁵⁹ y Voelke²⁶⁰, que este τέκμαρ y el Τέκμωρ de Alcmán pueden identificarse. Nos hallamos sin duda ante fuerzas cosmogónicas, en el caso de Alcmán con carácter divino, cuya función es "determinar" y "establecer" un orden entre las cosas recién creadas, para introducir en el mundo el principio de una delimitación, hasta entonces desconocido²⁶¹.

independently of them;... it represents a principle or a potentiality rather than a specific event".

²⁵⁸ Cf. Apoll. Rhod. Arg. I, 496-500 = 1 B16 DK.

²⁵⁹ H Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, p. 192, n. 5.

²⁶⁰ Voelke, *Aux origines de la philosophie ...*, p. 21: "la ressemblance est frappante: dans les deux textes nous sommes in présence d'une détermination qui impose aux puissances cosmiques une limite et un cours fixes".

²⁶¹ Prometeo (Aesch. *Prom.* 454ss.) se lamenta de que antes de que él llegara los hombres vivían en la confusión y en la ignorancia, sin un τέκμαρ seguro para ninguna estación, hasta que él les explicó el salir y ponerse de los astros. Τέκμωρ es aquí, por tanto, el principio de diferenciación y definición que establece un límite a aquello que es informe.

Es de señalar, sin embargo, que la aparición de Τέκμων en la cosmogonía alcmánica, se produce antes de que el día, la luz y la oscuridad aparezcan; de modo que también podríamos entender que la aparición de Τέκμων, fuerza cósmica y divinidad, predispone un límite a la creación, es decir, regula y establece un orden fijo para todas las cosas: los astros del cielo, el sol, la luna, los resplandores, etc, incluso antes de que nazcan. El himno cosmogónico en boca de Orfeo nos presenta, sin embargo, una creación ya realizada, a la que posteriormente se impone un orden fijo expresado en la figura de τέκμαρ²⁶².

En opinión de Vernant²⁶³, tanto Τέκμων como Πόρος, son términos que el poeta ha elegido y personificado debido a su valor semántico, más rico y complejo que los ya conocidos y de sobra utilizados ὁδός y σῆμα, para jugar con el pensamiento mítico. Los dos términos tienen una significación intelectual en relación con Tetis. Πόρος está estrechamente relacionado con τέχνη, la forma de realizar algo, y τέκμαρ es sinónimo de μῆχος, el recurso, el plan, el remedio a una situación difícil²⁶⁴.

²⁶² Indicación de que Τέκμων es compañero de Πόρος, no sólo en Alcmán, sino también en las *Argonauticas*, la encontramos asimismo en el verso 37, para designar "los caminos de los astros" y en el v. 781 para mencionar un astro brillante que se lanza a través de los "caminos del aire".

²⁶³ J. P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique ...*, p. 51-52.

²⁶⁴ Vernant se remite al significado que posee τέκμαρ en un pasaje de las *Argonauticas* de Apolonio, II, 411-3: " ὦ γέρον, ἤδη μὲν τε δίκαιο πείρατ' ἀέθλων ναυτιλῆς καὶ τέκμαρ ὅτῳ στυγερὰς διὰ πέτρας πειθόμενοι Πόντον δὲ περήσομεν". El anciano Fineo es quien puede

Según Fränkel, Τέκμων es la pareja de Πόρος que aparece como una variante de Αἴσα , "destino", y su sentido debe ser el de "definición obligatoria"²⁶⁵. Alcmán parece haber escogido una pareja de conceptos opuestos: "posibilidad abierta" y "ordenamiento obligatorio" para dar lugar al orden del mundo tal y como nosotros lo conocemos, puesto que los dos juntos separan el día de las tinieblas. Para Penwill²⁶⁶, el hecho de que Τέκμων tenga un significado similar al de Αἴσα en el *Partenio del Louvre* indicaría que el poder de determinación es el que preside el orden del mundo, y estaría al lado de figuras como Aisa, Moira, Némesis, Ananke y las Erinias²⁶⁷.

Τέκμων ocupa el lugar de τέλος en los filósofos tardíos. De ahí que nuestro comentarista se apresure a identificar Πόρος y Τέκμων con ἀρχή y τέλος, principio y fin de todas las cosas, entendidos como términos prefilosóficos en Aristóteles; pero ya hemos visto anteriormente que Alcmán no pudo utilizar jamás tales términos. Poros y Técmor representan, junto con Tetis, el trío perfecto para formar el mundo. Poros

ofrecerles el remedio, la solución, la forma de atravesar con éxito las terribles rocas.

²⁶⁵ H Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, p. 164.

²⁶⁶ Cf. Alcman's *Cosmogony*, p. 24.

²⁶⁷ En opinión de Y. Hirokawa, Poros, Técmor y Tetis forman un grupo que tiene la función de diferenciar, la misma que el Caos de Hesíodo, y cree que τῆς Θέτιδος γενομένης ... (lín. 15 y 16) es además equivalente a χάος γένηται (v. 116). Cf. Alcman as one of the forerunner of philosophical cosmogonists, *JCS* 20, 1972, p. 180.

representa la potencia cosmogónica capaz de abrir en una materia mezclada y no trabajada una vía a la diferenciación y a la creación; Técmor, la potencia complementaria que limita y fija un orden en todas las cosas creadas y Tetis, el gran artífice divino, que trabajará sobre esa materia prístina y le dará forma hasta conseguir el mundo creado que conocemos. De este modo, la combinación de Πόρος y Τέκμωρ asegura el resultado de que la luz y la tiniebla exista²⁶⁸. Por su parte, Tetis asegurará la creación del mundo y su forma definitiva.

2.2.5 Σκότος

El tercer *lemma* que aparece en nuestro comentario es Σκότος, la obscuridad, opuesta a la luz y al día²⁶⁹. El hecho de que aparezca en el texto dos veces, la primera junto a Poros y Técmor, situada antes de que hayan nacido el sol y la luna; la segunda junto al día y la luna, como elemento posterior a éstos, ha llevado a los estudiosos a distintas conclusiones sobre el carácter de este término y su acertada interpretación.

Barret y Page²⁷⁰, son de la opinión de que Σκότος es el tercer elemento en el trío ἄμαρ τὲ καὶ σελάνα καὶ τρίτον σκότος. Más bien debe entenderse que σκότος pertenece a la tríada anterior πόρος καὶ τέκμωρ καὶ σκότος, siendo objeto del comentarista interpretar cada

²⁶⁸ Cf. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry, ...*, p. 26ss.

²⁶⁹ Cf. LS, s. v. σκότος.

²⁷⁰ D. L. Page, *Oxyrhynchus Papyri 24*, p. 20.

uno de estos términos desde una perspectiva aristotélica. West afirma que σκότος debe pertenecer a la primera tríada cosmogónica, puesto que sería contradictorio concebir la oscuridad después de haberse hecho la luz, o de haber llegado a la existencia el día. Según la mayor parte de las cosmogonías antiguas, la oscuridad, la noche, las tinieblas y cuantos principios negativos existen, son anteriores a la aparición de la luz y los destellos del día. Desde el punto de vista interpretativo, quizá fuera más fácil justificar la aparición de σκότος junto a ἄμαρ y σέλανα, que junto a πόρος y τέκμων. West se detiene llegado a este punto²⁷¹.

No obstante, es un proceso muy lógico el que enlaza estos tres términos. Las dos primeras divinidades aparecidas son: una abertura, que cumple la misma función que χάος en Hesíodo, y el límite de esta abertura. Estas fuerzas cosmogónicas nacidas en primer lugar y que no tienen antecedentes forman el marco, donde tendrá lugar la creación y se situarán las divinidades primordiales, responsables de la aparición de todas las cosas. Una vez aparecida esa abertura y su límite, ya se puede imaginar la existencia de "algo" que el pensamiento mítico pueda nombrar. Muy acertada nos parece la observación de West²⁷² acerca de Τέκμων entendido como principio o potencialidad, mejor que como un suceso específico. Lo mismo podría decirse de Πόρος. Y es que estamos

²⁷¹ M. L. West, *Three presocratic cosmologies*, p. 156, especialmente ante la relación de σκότος con πόρος: "What Darkness has to do with Poros, I cannot say".

²⁷² *Ibid.* p. 156.

ante las fuerzas cosmogónicas que Alcmán ha escogido para configurar el marco de la creación. La oscuridad aparece en tercer lugar, pero realmente ocupa el primero entre las divinidades cosmogónicas que intervendrán en la creación. Hasta qué punto Alcmán ha personificado Πόρος y Τέκμων no podemos asegurarlo, pero sí nos parece muy lógica la secuencia cosmogónica Πόρος, Τέκμων, Σκότος, como elementos capaces de albergar en sí toda la creación que posteriormente tendrá lugar.

La oscuridad asume en el fragmento cosmogónico de Alcmán el papel de la Noche en las cosmogonías griegas antiguas que conocemos. La tríada primordial que aquí encontramos no es, por tanto, extraña, si consideramos que la oscuridad es el primer suceso específico, tras la aparición de dos conceptos quasi-filosóficos o prefilosóficos abstractos, tales como una abertura y un límite antes de que tenga lugar cualquier proceso creativo.

Una vez nacida la oscuridad en ese marco compuesto por Πόρος y Τέκμων, ya pueden nacer y existir todos los componentes primordiales que configurarán el mundo: el día, no solo, sino acompañado del sol; es decir, aparece no solamente la luz del día, opuesta a la oscuridad, sino también su máximo exponente, el sol, opuesto a su vez a los astros de la oscuridad: la luna y las estrellas²⁷³.

²⁷³ La formación de la luz del día, la luna y las estrellas a partir de la Oscuridad encuentra idéntico paralelo en la *Teogonía* de Hesíodo, donde el Éter y el Día (se sobreentiende la luz del día, que no el sol) nacen igualmente a partir de la Noche. Cf. *Theog.* v. 125.

La clave del pasaje, para entender la función de Σκότος en este fragmento cosmogónico, la encontramos en las líneas 28-29, donde el comentarista aclara qué existía al principio de la creación: τὸ μὲν πρότερον ἦν σκότος μόνον, μετὰ δὲ ταῦτα διακριθέ[ντος] αὐτοῦ, al principio existía únicamente la obscuridad, después una vez diferenciada..." Desgraciadamente la corrupción absoluta de las líneas siguientes no nos permite leer la continuación del texto, pero en estas dos últimas líneas se hace mención explícita de que lo único que existía al principio era la obscuridad.

La sola abstracción de esta idea, que ya podríamos avanzar de filosófica, por parte de Alcmán, nos parece en sí misma una genialidad. Alcmán ha utilizado con seguridad los términos πόρος, τέκμων y σκότος, haciendo de los dos primeros, términos expresamente abstractos, -no sabemos hasta qué punto son entendidos como divinidades-, cuya función es la de "introducir" y preparar el marco donde concebir un principio cosmogónico: la obscuridad, comienzo nada extraño entre las cosmogonías arcaicas griegas²⁷⁴, y relacionado directamente con la Noche, la divinidad cosmogónica por excelencia en las teogonías órficas, aunque tampoco nos parece que sea divinizada por Alcmán o el comentarista, sino entendida como un concepto de fuerza cósmica divina.

Un relato cosmogónico como el de Alcmán es más que un mero

²⁷⁴ Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos ...*, pp. 38-43.

poema mitológico²⁷⁵ y anticipa ya la concepción de un método racional, como el que se estaba difundiendo entre los físicos racionales. El fragmento cosmogónico que se descubre tras las palabras del comentarista, nos desvela un pensamiento especulativo y abstracto que aleja a Alcmán de Hesíodo y lo acerca a los primeros racionalista jonios²⁷⁶.

Por último, debemos señalar algo acerca de la relación que σκότος mantiene con Tetis, divinidad artífice del mundo creado y ligada sin duda a las profundidades marinas y a la obscuridad. En opinión de Vernant²⁷⁷, Tetis representa τὸ σκοτεινὸν ὕδωρ, las aguas sombrías, la noche de las profundidades marinas. Entre los epítetos atribuidos a la nereida se encuentra el de κυάνεα²⁷⁸. Tetis, por tanto, en la cosmogonía de Alcmán, vendría a representar las oscuras aguas prístinas, ἀρχή de todas las cosas. La obscuridad es el elemento que enlaza el fragmento cosmogónico de Alcmán con las teogonías órficas y la de Epiménides, Museo y Onomácrito; las aguas prístinas, personificadas en Tetis, lo enlazan a su

²⁷⁵ Sobre la interpretación del pasaje de Alcmán como una leyenda mítica o una alegoría, cf. G. W. Most, Alcman's 'Cosmogonic' Fragment, *CQ* 37, 1987, pp. 1-19. Most opina que el poema de Alcmán no era un poema filosófico, sino una narración mítica, y que nuestro comentarista no era un intérprete del texto en sentido filosófico, sino un alegorista físico; de modo que el fragmento cosmogónico de Alcmán no sería cosmogónico en absoluto, sino que habría contenido simplemente un mito.

²⁷⁶ Cf. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, ..., p. 26.

²⁷⁷ J. P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique* ..., p. 62ss.

²⁷⁸ Cf. Philostr. *Her.* 19, 14ss.;

vez con el pensamiento racional de Tales. Esta combinación de principios primordiales nos hace pensar que Alcman pretendía exponer en su poema algo más que un relato mitológico, puesto que jerarquiza conceptos abstractos y divinidades primordiales, convirtiéndose para nosotros en uno de los precursores de la cosmogonía filosófica griega.

III. LA COSMOGONÍA DE FERÉCIDES

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro conocimiento sobre la figura y el pensamiento de Ferécides de Siro sigue siendo aún actualmente muy fragmentario. La clave para acceder a su cosmología y su pensamiento racional es el estudio de los fragmentos que de su teogonía nos han llegado. En ella la presencia de Χρόνος, el Tiempo como principio demiúrgico cosmogónico, es para algunos estudiosos un indicio de pensamiento filosófico-racional en Ferécides, para otros, una mera confusión con Κρόνος, la divinidad mítica personificada de Χρόνος. Por mi parte, intentaré demostrar, a lo largo de este estudio, que los principios primordiales Χρόνος, Ζᾶς y Χθονίη, experimentan una transformación de contenido durante el desarrollo de la *Teogonía* de Ferécides, que conlleva asimismo un cambio de nombre.

Ferécides comienza su teogonía con una tríada cosmogónica primordial eterna: "*Zas, Ctonia y Chronos existieron siempre*". El principio es el fin, no hay génesis para el sumo generador de la creación, Zas; ni para la materia que alberga el mundo dentro de sí, Ctonia; ni tampoco para el principio cosmogónico en el que transcurren todos los acontecimientos, Chronos.

Este tipo de reflexiones implican ya para nosotros un avance racional decisivo para el s. VI. a.C., pero somos conscientes de que la expresión en forma mítica de su pensamiento, impidió que el interés por

sus contenidos cosmogónicos creciera, y relegó la obra de Ferécides a una curiosidad literaria. Habrá que esperar dos siglos hasta que, en el filósofo Heráclito, se encuentre una línea de pensamiento racional semejante a la de este autor.

Los fragmentos de la cosmogonía ferecida que aquí nos ocupan se hallan recogidos en la edición de Diels-Kranz (DK), por lo que no he creído necesario recopilar de nuevo estos fragmentos. Para la cita de los fragmentos me remitiré a la numeración que aparece en DK y en H. S. Schibli, tanto para las noticias de la vida y obra de Ferécides, como para los fragmentos cosmogónicos.

Las noticias sobre la vida y obra de Ferécides que incluimos a continuación, nos ayudarán a explicar el contenido de su pensamiento y a insertarlo en la línea de pensamiento filosófico-racional que ya florecía entre los filósofos jonios del s. VI, contemporáneos de Ferécides.

La información que nos ha llegado acerca de su vida, al igual que la de su obra, es objeto de controversia entre los estudiosos. Los datos exactos de su nacimiento y muerte son confusos y se encuentran divididos en dos tradiciones. A continuación expondremos las diversas opiniones que se encuadran dentro de ellas²⁷⁹.

²⁷⁹ Para un análisis completo de los testimonios sobre la fecha de su nacimiento y su vida, cf. H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, 1-13. Un trabajo antiguo, pero no menos interesante es el de J. Conrad, *De Pherekydis Syrii. Aetate atque cosmologia*, Diss. Bonn 1856, pp. 7-15.

La Suda coloca su nacimiento en la Olimpiada $\overline{\mu\epsilon}$, esto es, la 45ª, hacia 600/596 a.C. y lo supone contemporáneo al reinado del rey lidio Aliates, 605-560 a.C. De este modo, Ferécides pertenecería a la época de los Siete Sabios (585 a.C.) y de Tales. Así dice el testimonio de la Suda²⁸⁰:

"Φερεκίδης, Βάβυος, Σύριος· ἔστι δὲ νῆσος μία τῶν Κυκλάδων ἢ Σύρα, πλησίον Δήλου. γέγονε δὲ κατὰ τὸν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάτην, ὡς συγχρονεῖν τοῖς ζ' σοφοῖς· καὶ τετέχθαι περὶ τὴν $\overline{\mu\epsilon}$ Ὀλυμπιάδα".

"Ferécides, hijo de Babis, natural de Siro (Siro es una isla de las Cícladas cercana a Delos). Vivió durante el reinado del rey lidio Aliates, de modo que fue contemporáneo de los Siete Sabios; y murió en la 45ª Olimpiada".

Diógenes Laercio²⁸¹, sin embargo, basando su cronología en Apolodoro, determina su *acmé* en la 59ª Olimpiada, es decir, entre 544/540 a.C., creyéndolo contemporáneo de Ciro:

"γέγονε δὲ κατὰ τὴν πεντηκοστὴν καὶ ἐνάτην ὀλυμπιάδα".

²⁸⁰ Cf. Suda, s. v. Φερεκίδης; fr. 2 Schibli.

²⁸¹ Diog. Laert., *Vit. Phil.* I, 121; H. S. Long (ed.), *Vitae Philosophorum*, Oxford 1964; fr. 5 Schibli.

"Vivió durante la 59a Olimpiada".

Según Cicerón²⁸², Ferécides vivió durante el reinado de Servio Tulio, cuarto rey de Roma, es decir, entre 578-535 a.C.:

"itaque credo equidem etiam alios tot saeculis, sed quod litteris exstet, Ph. Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili (Servius Tullius, 578-535)".

"Así pues, creo sin duda que también lo creyeron otros durante tantos siglos, pero que conste por escrito, que el primero en decir que las almas de los hombres eran eternas, fue Ferécides de Siro, hombre muy antiguo con seguridad, pues vivió durante el reinado de mi antecesor".

El conflicto entre ambas tradiciones, que distancian los datos biográficos de Ferécides en una generación, se resuelve, opina Schibli²⁸³, cambiando la lectura de la Suda $\mu\epsilon'$ (45ª Olimpiada) en $\mu\theta'$ (Olimpiada 49 = 584/581); y puesto que los antiguos fijaban el *floruit* del hombre hacia los 40 años, se puede afirmar con seguridad que la *acmé* de Ferécides se sitúa en la mitad del s. VI (544 - 541 a.C.), datación en que todos coinciden.

En cuanto a su persona, Ferécides se nos presenta como un sabio

²⁸² Cic. *Tusc.* 1 16, 38; fr. 7 Schibli.

²⁸³ H. S. Schibli, *Pherekydes ...*, p. 2, n. 5.

enigmático. Las tradiciones posteriores hacen de él un taumaturgo y Aristóteles²⁸⁴ le atribuye una milagrosa práctica de magia:

"ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι".

"Puesto que de entre ellos, los que combinan una cosa con otra y no expresan todo en forma mítica, como Ferécides y algunos otros, ponen lo mejor como primer generador de las cosas, y así también los magos".

En este mismo círculo de ideas se encuadran los testimonios que hacen de Pitágoras su discípulo²⁸⁵:

"...Πυθαγόρας Μνησάρχου υἱός, τὸ μὲν πρῶτον διεπονείτο περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ἀριθμούς, ὕστερον δέ ποτε καὶ τῆς Φερεκύδου τερατοποιίας οὐκ ἀπέστη".

"Pitágoras, hijo de Mnesarco, primero se ejercitó en las ciencias matemáticas y los números, pero después no renunció a las prácticas milagrosas de Ferécides".

²⁸⁴ Arist., *Metaph.* 1091 b 8-10; A7 DK; fr. 81 Schibli.

²⁸⁵ Apollon. *Mir.* 6; p. 124 Giannini; fr. 55 Schibli.

El círculo peripatético aceptó la versión de que, cuando Ferécides cayó enfermo del mal del piojo en Delos, fue su discípulo, Pitágoras, quien lo cuidó hasta su muerte²⁸⁶. Es de señalar que las dos tradiciones que tenemos en relación con la vida de Ferécides, aun distanciadas en

²⁸⁶ Diog. Laert. *Vit. Phil.* I, 118; fr. 26 Schibli: " Ἀριστόξενος δ' ἐν τῷ Περὶ Πυθαγοροῦ καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ φησι νοσήσαντα αὐτὸν ὑπὸ Πυθαγόρου ταφῆναι ἐν Δήλῳ. οἱ δὲ θειριάσαντα τὸν βίον τελευτήσαι· ὅτε καὶ Πυθαγόρου παραγενομένου καὶ πυθανομένου πῶς διακέοιτο, διαβαλόντα τῆς θύρας τὸν δάκτυλον εἰπεῖν· Ἐροῖ δῆλα". Trad.: "Aristóxeno, en el libro *Sobre Pitágoras y sus familias*, dice que Ferécides, tras una enfermedad, fue sepultado por Pitágoras en Delos. Otros aseguran que terminó su vida comido por los piojos. Cuando llegó Pitágoras y le preguntó cómo se hallaba, sacó por entre la puerta un dedo y dijo: 'Por la piel es evidente'". Cf. Diodoro Sículo, 10, 3-4; fr. 31 Schibli: "ὅτι Πυθαγόρας πυθόμενος Φερεκίδην τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ γεγενημένον ἐν Δήλῳ νοσεῖν καὶ τελῶς ἐσχάτως ἔχειν, ἔπλευσεν ἐκ τῆς Ἰταλίας εἰς τὴν Δήλον. ἐκεῖ δὲ χρόνον ἰκανὸν τὸν ἄνδρα γηροτροφήσας, πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν, ὥστε τὸν πρεσβύτην ἐκ τῆς νόσου διασῶσαι. κατισχυθέντος δὲ τοῦ Φερεκίδου διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς νόσου, περιέστειλεν αὐτὸν κηδεμονικῶς, καὶ τῶν νομιζομένων ἀξιώσας ὡσανεὶ τις υἱὸς πατέρα πάλιν ἐπανῆλθεν εἰς τὴν Ἰταλίαν". Trad.: "... que Pitágoras cuando supo que Ferécides, preceptor de su educación, había caído enfermo en Delos y estaba próximo a su fin, navegó desde Italia a Delos. Y allí, durante bastante tiempo cuidó a aquel hombre viejo, y puso todo su empeño para salvar al anciano de la enfermedad. Cuando Ferécides fue vencido por la edad y por la magnitud de la enfermedad, Pitágoras lo enterró solemnemente con todas las atenciones. Después de haberle dedicado todos los ritos que un hijo desearía para su padre, volvió de nuevo a Italia".

una generación, ponen a Ferécides en contacto con Pitágoras como su maestro. Sin embargo, en lo que respecta al maestro o preceptor de Ferécides, salvo una referencia en Diógenes que dice: "Φερεκίδες Βάβυος Σύριος, καθά φησιν Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς, Πιπτακοῦ διακῆκοεν", los antiguos no citan ningún autor que pudiera haber desempeñado tal función; de modo que Ferécides aparece como autodidacta. Sus conocimientos los habría adquirido gracias a la consulta de libros secretos fenicios²⁸⁷:

"διδασχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος, αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκήσαι κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία".

"Es tradición que Pitágoras fue instruido por él y que él mismo, en cambio, no tuvo maestro, sino que se ejercitó a sí mismo, después de haber adquirido los libros secretos de los fenicios".

Tal historia, según Kirk²⁸⁸, parece realmente improbable, aunque podría tener cierta fundamentación por los rasgos orientales que se atribuyen a su pensamiento. Ferécides fue relacionado más tarde con el zoroastrismo, y el relato de la batalla entre Crono y Ofioneo (paralela a la

²⁸⁷ Cf. Suda, s. v. Φερεκίδης, fr. 2 Schibli.

²⁸⁸ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 81, 99 (n. 5), 103; H. S. Schibli, *Pherekydes ...*, p. 81ss.

de Zeus y Tifeo en Hesíodo), posee ciertas afinidades fenicias. En la actualidad se considera que las conexiones con Tales y Pitágoras son ficticias, pero, como hemos dicho anteriormente, la *communis opinio* es afirmar que Ferécides vivió y escribió a mediados del s. VI a.C.

2. LA COSMOGONÍA DE FERÉCIDES

El libro de Ferécides pasa por ser la primera obra (o una de las primeras) escrita en prosa dentro de la literatura griega. Diógenes Laercio²⁸⁹ es el primero que nos da noticia de la obra de Ferécides y su comienzo:

"σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν οὐ ἢ ἀρχή· Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη...".

"Se conserva del escritor de Siro el libro que escribió, cuyo comienzo es: 'Zas y Tiempo existieron siempre y Ctonia...'"

Parece que Diógenes todavía pudo leer esta obra, conservada en su tiempo²⁹⁰. Sus palabras introductorias son bien conocidas debido a su inclusión en el catálogo que Calímaco hizo de la Biblioteca de Alejandría.

²⁸⁹ Diog. Laert., *Vit. Phil.* I, 119; fr. 14 Schibli.

²⁹⁰ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 78.

La Suda²⁹¹ afirma que Ferécides escribió un único libro titulado Ἑπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία, una teología en diez libros que narraba en prosa²⁹² los nacimientos y sucesiones de los dioses:

"Πρῶτον δὲ συγγραγὴν ἐξενεγκεῖν περὶ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν, ... ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε, ταῦτα· Ἑπτάμυχος ἦτοι θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα, ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχας".

"Algunos cuentan que fue el primero en hacer público un relato en prosa. Todo lo que escribió es lo siguiente: Siete receptáculos o Mezcla divina²⁹³ o Teogonía. Y hay una Teología en diez libros que contiene la génesis y sucesión de los dioses".

El título que nos ofrece la Suda parece ser verdadero según Kirk-

²⁹¹ Cf. Suda, s. v. Φερεκύδης, fr. 2 Schibli.

²⁹² M. L. West se pregunta por qué no escribió su obra en verso, pues su contenido se prestaba a ello y no le parecen casuales las conexiones con las obras en prosa de Anaximandro y Anaxímenes, cf. *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, p. 4ss.; cf. Schibli, *Pherekydes ...*, p. 4.

²⁹³ En opinión de M. Simondon, el título θεοκρασία encajaría con el doble aspecto mítico y físico que Aristóteles atribuye a Ferécides, cuando lo califica de "teólogo mixto" (Arist. *N* 1094 b8). Cf. Le temps "perè de toutes choses". Chronos-Kronos, *ABPO*, 83, 1976, p. 225.

Raven²⁹⁴, Walcot²⁹⁵, Gomperz²⁹⁶ y Lisi²⁹⁷, pero también hay opiniones en sentido contrario, como la de West²⁹⁸, quien considera Ἐπτάμυχος un error en lugar de Πεντέμυχος. Diels²⁹⁹, y más tarde Jaeger³⁰⁰, han propuesto la corrección del texto de la Suda, basándose en la siguiente referencia de Damascio³⁰¹:

Ἐφερέκιδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ
καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς,
τὴν μίαν φημὶ πρὸ τῶν δυοῖν καὶ τὰς δύο μετὰ
τὴν μίαν, τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου
ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλῆν,
οἶμαι, φύσιν τοῦ νοητοῦ, ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς

²⁹⁴ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 78.

²⁹⁵ P. Walcot, *Five or Seven recesses?*, CQ 15, 1965, p. 79.

²⁹⁶ H. Gomperz, *Zur Theogonie des Pherekydes von Syros*, WS 42, 1929, pp. 14-26.

²⁹⁷ F. Lisi, *La teología de Ferécides de Siro*, *Helmantica* 36, 1985, p. 260.

²⁹⁸ West, *Early Greek Philosophy ...*, p. 8.

²⁹⁹ H. Diels, *Zur Pentemychos des Pherekydes*, *kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt 1969, pp. 23-35. (= SAWDDR 1897, pp. 144-156).

³⁰⁰ W. Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952 (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1968 (1947), p. 74.

³⁰¹ Damasc. *De Princ.* 124bis; fr. 60 Schibli. Seguimos la edición de L. G. Westerink, *Damascius. Traité des premiers principes. De la procession de l'unifié*, Paris 1991, vol. III, p. 164-5.

διηρημένων πολλήν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν,
τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως
εἰπεῖν, πεντέκοσμον".

"Ferécides de Siro dice que existieron siempre Zas, Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios, quiero decir el único antes de los dos y los dos después del único, mientras que Tiempo produjo de su propio semen el fuego, el viento y el agua, la triple naturaleza, creo entender, de lo inteligible; a partir de ellos, divididos en cinco receptáculos, se ha formado otra numerosa generación de dioses, llamada la de los cinco receptáculos, o por decir lo mismo, de los cinco mundos".

A partir de este testimonio Diels acepta Πεντέμυχον como título para el libro de Ferécides. Nosotros, alineándonos con los autores que son partidarios de no enmendar el título Ἑπτάμυχος, consideramos que la noticia de la Suda no tiene por qué ser modificada. Si dejamos a un lado, de acuerdo con Lisi, los otros títulos como simples referencias al contenido de la obra, no nos queda más que aceptar el título Ἑπτάμυχος³⁰².

³⁰² H. S. Schibli, en su capítulo dedicado a los μυχοί en Ferécides, no se detiene a comentar si el número de μυχοί era cinco o siete (se deshace del problema con el título μπεντέ- / ἑπταμυχος in Pherekydes), pero dedica un detallado análisis a la naturaleza de los μυχοί y su posible identificación con las regiones cósmicas primordiales: Cielo, Tártaro y

La extensión de la obra de Ferécides también se presta a discusión. Algunos estudiosos, como Von Fritz³⁰³ y Kirk-Raven³⁰⁴, rechazan la información de la Suda alegando que no es posible que la obra de Ferécides tuviera tal magnitud. Intuyen la posibilidad de una confusión con el otro Ferécides, el ateniense, que escribió una historia ática en diez volúmenes. No obstante, la noticia de la Suda es bastante explícita al respecto, demostrando que los antiguos tenían una clara conciencia de quién era cada autor y de su obra correspondiente³⁰⁵. Lisi³⁰⁶ sugiere que más bien hay que considerar que la obra o el resumen que poseía el autor de la noticia ya estaba dividido en diez libros, división que, por otra parte, era bastante común en la antigüedad. Lo que no podemos dilucidar es si la división fue introducida posteriormente o provenía del propio Ferécides. En todo caso, no hay motivos decisivos para dudar, hasta el momento, de la noticia que la Suda nos transmite.

Caos. Cf. *Pherekydes ...*, p. 14-49.

³⁰³ K. Von Fritz, *Pherekydes*, RE 22, 1938, cols. 2025-33.

³⁰⁴ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 78.

³⁰⁵ Sobre la discusión acerca de si Ferécides de Siro y Ferécides el ateniense eran una misma persona, en este caso, Ferécides de Siro, cf. D. L. Toye, *Pherekydes*, Diss. Michigan 1992.

³⁰⁶ Lisi, *La teología ...*, p. 260.

3. TERMINOLOGÍA COSMOGÓNICA DE FERÉCIDES

Ζᾶς, Χθονίη, Χρόνος, μυχοί.

3.1 La tríada primordial Zas, Ctonia y Tiempo

Empezaré por llamar la atención sobre los principios primordiales que presiden el orden cósmico en Ferécides. Son principios eternos. Ya desde el comienzo observamos una explicación, en lo que se refiere a la configuración del mundo, *ex nihilo*. Como si Ferécides con este comienzo hubiera pretendido rectificar la declaración imprecisa de Hesíodo, cuando afirmaba que Caos "nació". Y aquí es donde parece encontrarse la clave del mensaje cosmológico de Ferécides: en el rotundo choque entre una elaboración del mundo que no puede explicar sus orígenes, manifiesta en Hesíodo, y una abstracción filosófico-racional, observada en Ferécides, de unos elementos, aún divinos, ajenos al curso de la creación y la destrucción³⁰⁰.

Se puede aceptar que resulta sorprendente la concepción abstracta de unas divinidades primigenias que existieron siempre, pero no es menos admisible que encontremos ya *in nuce* dentro del pensamiento mítico-filosófico de Ferécides, una racionalización de estos conceptos originarios.

La narración de Ferécides comienza con la afirmación de una tríada

³⁰⁰ Parece claro que Ferécides es el "puente" que enlaza el pensamiento antiguo con el moderno, es decir, científico en su época. Cf. H. C. Baldry, *Embriological Analogies in Presocratic Cosmogony*, CQ 26, 1932, p. 34.

primordial preexistente o existente ya desde la eternidad:

Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη·
Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς
γῆν γέρας διδοῖ.

Zàs, (gen. Ζαντός) es el nombre que utiliza Ferécides para Zeus³⁰⁸. Kirk relaciona este nombre con el prefijo intensivo dha- y señala la posibilidad de que este nombre aplicado a Zeus intente acercar la divinidad del cielo a la divinidad de la tierra Gea, que en chipriota es Zâ. Esta interpretación, sin embargo, tiene el inconveniente de que se opone a la naturaleza celeste de la divinidad Zas³⁰⁹. Debemos tener presente el hecho de que Ferécides se recrea en juegos etimológicos³¹⁰.

Ctonia es el nombre que Ferécides elige para designar la Tierra antes de que lleve a cabo su matrimonio con Zas, es la divinidad, como afirma Jaeger³¹¹ "que está debajo de la Tierra" esperando ser convertida en Gea,

³⁰⁸ Parece ser que también utilizó Ζῆς. Una cita de Herodiano, II, 911. 8 va más allá: "καὶ γὰρ Δῖς καὶ Ζῆν καὶ Δῆν καὶ Ζὰς καὶ Ζῆς παρὰ Φερεκῦδει κατὰ κίνησιν ἰδίαν".

³⁰⁹ Lisi, *La teología ...*, p. 267.

³¹⁰ Es fácil advertir que Ferécides era aficionado a los juegos etimológicos, pues además de utilizar Zas para Zeus y Ctonia en lugar de Gea, en los escasos testimonios que poseemos, parece relacionar Χάος con χέεσθαι, como más tarde harían los estoicos; a Rea la llama Ῥῆ (cf. fr. 7 B9 DK) poniéndola en relación con ῥεῖν, a Océano lo llama Ogeno; y sus dioses llaman a la mesa θυωρός "vigilante de las ofrendas" (cf. fr. 7 B12 DK).

³¹¹ Jaeger, *La Teología de ...*, p. 72.

una vez que Zas se una a ella. En palabras de Mondolfo³¹²: "Ctonia no representa la masa terrestre, sino la diosa de la tierra a la espera de recibir su dominio material... o el alma de la tierra que preexiste a la de su cuerpo, del mismo modo que para los órficos preexiste el daimon a su incorporación a un organismo viviente". El cambio de nombre de la tierra implica una renovación. El propio lenguaje poético nos da la pauta para interpretarla, puesto que para la tierra encontramos dos términos poéticos: Χθόν y Γῆ. Parece que el primero pertenecía a la poesía jónica y de ahí se transmitió a toda Grecia. En Ferécides observamos que Ctonia se convierte en Gea sólo cuando es fecundada por Zeus; anteriormente, señala Wilamowitz³¹³, (quien utiliza el adjetivo χθόνιος para explicar la diferencia entre Χθόν y Γῆ) Ctonia no era más que el reino terrestre infecundo, oscuro y pálido de la profundidad. Zeus, a su vez, es el creador de vida³¹⁴. De este modo, cuando Zeus fecunda a Ctonia, ésta

³¹² R. Mondolfo, Nota su Ferécide, ap. R. Mondolfo & R. Zeller, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia 1945, p. 195.

³¹³ Cf. U von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1973 (Berlín 1931-32), p. 206.

³¹⁴ Hermias interpreta a Zeus en la teogonía de Ferécides como Éter, principio activo: "Φερεκίδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γιγνόμενα". Trad.: "Ferécides dice que los principios son Zeus, Ctonia y Crono: Zeus es el Éter, Ctonia la Tierra y Crono el Tiempo. El Éter es lo que obra, la Tierra lo que soporta y el tiempo aquello en lo que están contenidos todos los seres que nacen". Lo mismo nos transmite

inmediatamente se convierte en Tierra, y la vida aflora en la superficie de su manto: montañas, valles, ríos y las moradas de los dioses y de los hombres.

Chronos es el dios Tiempo. Hermias lee "Kronos" y por eso la tradición de Orígenes en el fr. B4 DK lee Κρόνον. Sin embargo, Damascio, Probo y Diógenes leen Χρόνος. De ahí una posible confusión entre ambos términos, considerados idénticos. Zeller³¹⁵ y Wilamowitz³¹⁶ defienden la forma Κρόνος aduciendo que la aparición de Tiempo como personificación en una fecha tan temprana de la literatura griega comporta un exceso de elaboración en la mentalidad del siglo VI a.C. Kirk-Raven³¹⁷ y West³¹⁸, entre otros, contradicen esta opinión, -creo que con razón- puesto que, como señala Bernabé³¹⁹, en esta ocasión, como en

Probo: "consentit et Pherecydes sed diuersa affert elementa: Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον, ignem ac terram et tempus significans, et esse aethera qui regat, terram quae regatur, tempus in quo uniuersa pars moderetur". Trad.: *"También Ferécides está de acuerdo, pero aduce elementos diversos: Zeus -dice- y Ctonia y Crono, aludiendo al fuego, a la tierra y al tiempo, y el éter es el que domina, la tierra la dominada y el tiempo aquello en que todas las partes están reguladas"*.

³¹⁵ E. Zeller, *Die Philosophie ...*, p. 103, n. 4.

³¹⁶ U. von Wilamowitz, *Kronos und die Titanen, Kleine Schriften, V (2)*, Berlin 1937, p. 165.

³¹⁷ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 79ss.

³¹⁸ West, *Early Greek Philosophy ...*, p. 28ss.

³¹⁹ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ..., p. 73.

otras, se ha partido del prejuicio de subestimar las posibilidades de la mentalidad arcaica.

En el caso de Tiempo, especialmente, no es necesaria una profunda abstracción filosófica para imaginarlo como un elemento no creado, existente en y por sí mismo. Según Kirk³²⁰, apreciamos en Ferécides una sustitución del estadio primigenio "Caos" por uno nuevo, cuyas raíces se hallan en la etimología de Χρόνος y en una nueva interpretación de Κρόνος, el padre de los dioses. Hoy creemos que Tiempo es el principio demiúrgico de la cosmogonía de Ferécides, sin embargo, estudiosos de la talla de Zeller o Wilamowitz, afirmaron rotundamente que la concepción del "Tiempo" como un dios cosmogónico en el s. VI a.C. era imposible. El Tiempo cosmogónico de los iránicos, Zvran Akarana, debe considerarse una sutileza del mazdeísmo, aunque no se descartan ciertas influencias orientales en Ferécides. Por otra parte, la identificación de Krono con Chronos que aparece en los órficos³²¹ pudo influir en Ferécides, quien,

³²⁰ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 86.

³²¹ Cf. Proclo, in *Plat. Remp.* II, 138, 8; fr. 68K: "ὅτι τὸν Κρόνον διὰ τὸ ἀμέριστον αὐτοῦ καὶ ἐνιαῖον καὶ πατρικὸν καὶ ἀγαθοῦργον ἐν τοῖς νοεροῖς εἰς ταῦτόν τινες ἄγουσι τῆι μιᾷ τῶν πάντων αἰτίαι, οὐ καλῶς λέγοντες· ἀναλογεῖ γὰρ αὐτῆι μόνον, ὡς καὶ Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῶι Κρόνωις", Trad.: "Los que identifican a Crono, por su carácter simple, único, paterno y benefactor en las cosas inteligibles, como algunos hacen, con la causa única de todo, no hablan con razón. Pues respecto a ella es meramente analógico, ya que también Orfeo llama a la causa primera de todo 'Tiempo', que es casi homónimo de Crono". Sin embargo, no debemos

según Kirk, pudo haberse preguntado por la etimología del dios Krono y haber llegado a la conclusión de que eran equivalentes, entendido el tiempo como concepto familiar y simple, implícito totalmente en la cosmogonía.

La divinidad cosmogónica Tiempo, tal como la encontramos en Ferécides, aparece en otras mitologías de tipo oriental como la de Sidón, Irán y la India. En todas ellas el dios Tiempo a partir de su semen inicia la creación. Como una característica propia de Ferécides, observamos la falta de unión sexual con otra divinidad o elemento cosmogónico; Χρόνος prefiere generar un demiurgo por onanismo o, simplemente, por unión consigo mismo. El Tiempo no será "creador" del mundo configurado, sino el progenitor de una figura divina que se constituirá en demiurgo. Χρόνος en Ferécides, como el Tiempo oriental de Zurvan y Kala, existe desde siempre y también se revela como generador a partir de su semen, sin unión sexual. Sin embargo, el encargado de configurar el mundo no será él sino Zas.

Por otra parte, en la cosmología ferecidaea, Zas no es descendiente de Tiempo, como Zeus lo es de Crono en Hesíodo y en los órficos; Ferécides afirma que siempre existió y con ello resuelve el problema que se le presenta a Hesíodo, como hemos notado anteriormente, del nacimiento de Caos y la creación *ex nihilo*. Esta característica de la cosmogonía

olvidar que este testimonio es de Proclo y no propiamente órfico, puesto que los órficos hablan en todo momento de Χρόνος como principio primordial cosmogónico. Cf. fr. 70K.

ferecida se conjuga con paralelos iranos. Gomperz³²² señala que en la obra de Ferécides se observan influencias próximo-orientales, especialmente sumero-acadias. Meyer³²³, a su vez, advierte que en la noción de tiempo como principio universal de Ferécides se reconocen influencias iranas introducidas a través del orfismo. Ferécides habría unido en su obra, por sincretismo, los elementos órfico-iranios con la filosofía jónica griega.

La personificación del Tiempo, según West³²⁴, aparece en Grecia y quizás en India en el s. VI. a.C., en Irán y Sidón en el s. IV. Su identificación es bastante fácil debido a la forma semejante que presenta en estos lugares: el Tiempo siempre aparece como progenitor, lo cual indica que son todos testimonios dependientes de una fuente común, cuyos orígenes, en opinión de West, se remontan a época muy antigua en Mesopotamia. Del mismo modo, también en otras culturas como la egipcia, con el dios Re y la fenicia, con Olam, pertenecientes al s. XIX a.C., encontramos antecedentes para la concepción abstracta de Tiempo que se fragua en las cosmogonías griegas órficas y la de Ferécides³²⁵.

La especulación racional de Ferécides, sin embargo, alcanza a los tres

³²² Gomperz, *Zur Theogonie ...*, pp. 14-26.

³²³ Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Darmstadt, 1975 (Stuttgart 1909).

³²⁴ West, *Early Greek Philosophy ...*, p. 35.

³²⁵ Mondolfo, Kirk y Walcot defienden influencias orientales en Ferécides. Walcot incluso busca esta influencia en Ugarit para desentrañar el problema de los cinco o siete "escondrijos", cf. *Five or Seven ...*, p. 79ss.

elementos que componen la tríada primordial de su teogonía y no sólo al concepto abstracto de Tiempo. En mi opinión, los tres principios primordiales: Zas, Ctonia, Tiempo, pueden desdoblarse en la medida en que Ferécides conscientemente eligió para cada uno de ellos dos nombres que a su vez implican dos conceptos. Con Zas, Ctonia y Chronos nos remontamos a un estadio primordial anterior a la creación del mundo, por ello afirma Ferécides "existieron siempre". En el estadio cosmogónico siguiente, es decir, cuando el proceso de la creación se pone en marcha, estos principios primordiales cambiarán su nombre por el de Zeus, Gea, Crono y se integrarán en este proceso cosmogónico, en el cual los seres "nacen" y ocupan un lugar en el mundo configurado. Volvemos, por lo tanto, a la idea de que cuando reina Zeus, se instauro el orden en el mundo creado.

La tríada primordial cosmogónica que encontramos en Ferécides es sin duda la más refinada de cuantas hallamos en autores de teogonías prefilosóficas griegas. Los conceptos especulativos con los que expresa Ferécides sus ideas teogónicas son más que conceptos mito-poéticos: ellos constituyen el precedente de la abstracción filosófica de conceptos como el tiempo, donde insertar los acontecimientos venideros, la tierra, donde insertar los cuerpos espacialmente, y Zeus, como demiurgo, poder creador que actúa sobre los dos anteriores. De este modo supera Ferécides la interpretación hesiódica de la creación *ex nihilo*. No obstante, algunos estudiosos modernos han interpretado el pensamiento ferecideo a partir de su relación con Hesíodo. El principal defensor de la influencia

hesiódica sobre la obra de Ferécides es Grote³²⁶, quien sitúa la cosmogonía de Ferécides en la esfera religiosa de la tradición griega, y supone asimismo que Ferécides marcó en cierta medida el pensamiento griego posterior. Tozzi³²⁷ alude a la influencia que la *Teogonía* de Hesíodo ejerció sobre él, y cree que esta influencia podría considerarse en sentido negativo.

Zeller³²⁸, por su parte, entiende que Ferécides constituye un avance en el pensamiento filosófico-racional respecto a Hesíodo, por su intento de distinción entre los elementos sólidos del mundo de los líquidos; entre la materia y la fuerza formadora; su explicación de la causa primera del mundo como eterna y el gobierno del mundo a cargo de Zeus, dotado de la razón suprema. Sin embargo, el disfraz mitológico oculta las causas naturales y la exposición filosófica se ve truncada. Del mismo modo opina Diels³²⁹, rechazando las influencias orientales para defender la de Anaximandro. Schibli³³⁰, en concreto, establece un paralelismo entre Ferécides y Anaximandro siguiendo en ambos el esquema de los elementos eternos (Χρόνος ἀεί / το αἰδίον), la semilla (γόνος /

³²⁶ G. Grote, *History of Greece*, London 1849, p. 390.

³²⁷ P. Tozzi, *Ferecide di Siro*, *RAL* 22, 1967, pp. 207-35.

³²⁸ R. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, pp. 79-87. (6ª ed. rev. por W. Nestle), Leipzig 1919 (1892), I, 1, pp. 79-87.

³²⁹ H. Diels, *Zur Pentemychos ...*, p. 86.

³³⁰ Schibli, *Pherekydes ...*, p. 33ss.

γόνιμον), los elementos del mundo, (πῦρ, πνεῦμα, ὕδωρ/θερμόν, ψυχρόν) y los cosmos (πέντε κόσμοι / sol, luna y estrellas). Por fin concluye comparando la concepción del cosmos en ambos autores como una creación germinal.

A mi parecer, no hay pruebas decisivas que nos inclinen hacia una u otra interpretación y, si bien es cierto que se pueden advertir en Ferécides influencias orientales, no lo es menos que su actividad como escritor estuvo inmersa en una línea de pensamiento puramente griega. Ésta le llevaría a reelaborar y reinterpretar de modo helénico cualquier influjo externo, encubriendo finalmente su obra con la ambigüedad de contenido e interpretación que lo caracteriza.

3.1.1 La Unión de Zas y Ctonia

El acontecimiento más importante dentro del relato cosmogónico de Ferécides es el matrimonio de Zas y Ctonia. Lo que sabemos de él nos ha llegado a través de un papiro fragmentado³³¹:

Col. I.

"[αὐ]

τῶι ποιεύσιν τὰ οἰκία

πολλά τε καὶ μεγάλα·

³³¹ B. P. Grenfell & A. S. Hunt (edd.), *New classical fragments and other Greek and Latin Papyri*, Serie II, London 1899, p. 23; fr. 7B2 DK; fr. 68 Schibli.

ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέ
 5 λεσαν πάντα καὶ χρή
 ματα καὶ θεράποντας
 καὶ θεραπαίνας καὶ
 τᾶλλα ὅσα δεῖ πάντα,
 ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοῖ-
 10 μα γίγνεται, τὸν γά-
 μον ποιεύσιν. κάπει-
 δὴ τρίτη ἡμέρη γί-
 γνεται τῷ γάμῳ, τό-
 τε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέ-
 15 γα τε καὶ καλὸν, καὶ
 ἐν αὐτῷ[ι] ποικίλλει Γῆν
 καὶ Ὀγη[νὸν καὶ τὰ Ὀ-
 γηνοῦ [δῶματα....
 ...]πι[.....

Col. II.

[βουλόμενος
 γάρ σεο τοὺς γάμους
 εἶναι, τούτῳ σε τιμέω.
 σὺ δέ μοι χαῖρε καὶ σὺίν-
 5 ισθι. ταῦτά φασιν ἀν[α-
 καλυπτήρια πρῶτον
 γενέσθαι, ἐκ τούτου δὲ
 ὁ νόμος ἐγένε[το] καὶ

θεοῖσι καὶ ἀνθρώποι-
 10 σιν. ἢ δέ μιν ἀμείβε-
 ται δεξαμένη εὐ τὸ
 φᾶρος
 σ[.....
 κλ[.....
 [.....
 θ [.....

Col. I. "Para él hacen muchas y grandes casas. Y una vez que habían preparado todo, bienes, servidores y servidoras, y todas las demás cosas cuantas eran necesarias, cuando todo estuvo dispuesto, celebraron el casamiento. Y al tercer día del casamiento, entonces Zas confecciona un manto grande y hermoso, en el que borda con variados colores a Tierra y Ogeno y las moradas de Ogeno***

Col. II. 'Puesto que quiero que tus bodas tengan lugar con esto te honro y tú únete a mí'. Dicen que estos fueron los primeros desvelamientos. De ahí procede esta costumbre para dioses y hombres. Y ella, tras recibir el manto, le responde:..."

De este modo es narrada por Ferécides la boda entre Zas y Ctonia. En opinión de Fränkel, la detallada descripción de los acontecimientos que se ofrece al oyente, ya desde el principio, es fruto de una forma de pensar

clara y constructiva³³². El matrimonio de Zas y Ctonia requiere toda una serie de preparativos que son llevados a cabo por agentes desconocidos para nosotros (quizá por las demás divinidades, pero no podemos asegurarlo). Lo primero que se construye para ellos son muchos y grandes palacios, acompañados de todos los bienes necesarios, incluidos los sirvientes. Entendemos que el Cosmos debe ser dispuesto a modo de gran palacio para albergar y celebrar en él el gran acto cosmogónico: la fecundación de la tierra primordial por el gran demiurgo. Cuando por fin todo está a punto, se realiza el *ἱερός γάμος*. Al tercer día del festejo³³³, Zas teje un manto grande y hermoso decorado con la Tierra, Ogeno y las moradas de Ogeno, el cual presenta a Ctonia como un regalo. En opinión de Schibli³³⁴, el manto tejido por Zeus presenta una imagen que se debe entender entre pre-filosófica y filosófica. El manto es una imagen mítica que no excluye la abstracción, o mejor dicho, ideas abstractas o quasi-abstractas son representadas mediante personificaciones e imágenes concretas. El acto cosmogónico que Zeus llevará a cabo ya es anunciado con anterioridad cuando se dice que "*Zas honró a Ctonia con el don de la Tierra*". En el momento en que Zeus fecunda a Ctonia, ésta se recibirá el nombre de Tierra, y en ese momento Tierra empezará a existir. Del mismo modo que Rea en la teogonía órfica, después de convertirse en

³³² H. Fränkel, *Early Greek Poetry ...*, Oxford 1975, p. 245.

³³³ De aquí se desprende la idea de que la boda se celebraba durante tres días, pero parece que algunos autores antiguos entienden que la ceremonia duró solamente un día.

³³⁴ Cf. *Pherekydes ...*, p. 55.

madre de Zeus, recibió el nombre de Deméter³³⁵.

En cuanto a Océano, Ogeno es el nombre que Ferécides utiliza para referirse a él como la masa líquida que rodea la tierra, relacionándolo con el acadio *uginna*, "anillo"³³⁶. Como es sabido Océano siempre ha sido interpretado como un círculo que rodea la tierra y en un principio entendido como el límite para la parte sólida del mundo, un río más que un mar³³⁷. En opinión de Lisi³³⁸, por medio de esta figura se pretende designar a la superficie que rodea y cubre a la tierra, sentido que coincide con la interpretación ofrecida para Ctonia. Ésta sería la profundidad infernal que, a partir del matrimonio sagrado, es fecundada y para poder serlo debe recibir el manto fructífero de la superficie terrestre. Sin embargo, yo me inclino a pensar que Ctonia es la misma Tierra, pero en un estadio cosmogónico primordial anterior al mundo configurado. Ctonia no es la parte inferior de la tierra, sino la tierra primordial.

³³⁵ Cf. fr. 145K. C. Kerényi, *Mitti sul concepimento di Dioniso*, *Maia* 4, 1951, p. 11.

³³⁶ Cf. Mondolfo, *La filosofia dei Greci ...*, p. 196; E. H. Berger, *Mythische Kosmographie der Griechen*, ap. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Suppl.*, Leipzig 1904, p. 1; R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt: religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, München 1910, p. 203; M. L. West, *Early Greek Philosophy ...*, p. 18ss.; Cf. nuestro cap. VI, TOA 8-10A, sobre la pareja Océano-Tetis, com. ad loc.

³³⁷ Cf. O. Gruppe, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, Berlin 1851, p. 32.

³³⁸ Lisi, *La teología ...*, p. 272.

Tras la descripción de los preparativos llega el momento culminante: el rito nupcial. Ctonia se quita el velo y Zas la cubre con el manto que él mismo ha bordado. Este acontecimiento responde claramente a un uso griego, según el cual, cuando la novia se descubre el velo, el novio le ofrece su regalo. Con su manto, afirma Colli³³⁹, Zas recubre a Ctonia que está indefensa: al despojarse de su velo, la subterránea ha mostrado sus profundidades, su desnudez, su verdad (*ἀληθεία*, según Demócrito, quiere decir "desvelamiento"³⁴⁰) y entonces Zas le pide que se una a él: "Y tú únete a mí". Al recibir el manto, el rito se cumple y la unión se consuma. Zas se precipita así en el abismo de Ctonia que se ha abierto y las dos divinidades se funden en una. Sobre el manto de Ctonia se hallan Tierra, Ogeno y las moradas de Ogeno. En mi opinión, Ctonia tras ser cubierta con el manto de Zeus, deja de ser la tierra primordial para convertirse en Gea, la Tierra que acogerá los montes, los ríos y Ogeno. Zeus con el acto simbólico de su unión convierte a Ctonia en Gea.

La cuestión a resolver se plantea ahora en términos mítico-religiosos: ¿Se encuentra el relato inmerso en una alegoría de la creación? Pensamos que sí. Kirk³⁴¹ intuye que por este motivo Zas realiza una cariñosa obra de arte. No es sólo el símbolo de un regalo a Gea, como precedente mitológico de las anacalipterias, también subyace

³³⁹ G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milano 1988, p. 22.

³⁴⁰ Cf. Democ. fr. B117 DK.

³⁴¹ Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos* p. 94.

plausiblemente la interpretación del acto cosmogónico. Proclo³⁴² es quien nos proporciona la pauta para dicha interpretación:

ὁ Φερεκίδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν".

"Ferécides solía decir que Zeus cuando estaba a punto de crear, se transformó en Eros, porque, habiendo compuesto el mundo de opuestos, los puso de acuerdo y en amistad e inseminó a todas las cosas identidad y unidad que penetra todo el universo".

Dejando a un lado la última parte con claros indicios de intervención estoica y matiz neoplatónico, la transformación de Zeus en Eros, llegado el momento de la creación, es signo evidente de un acto cosmogónico encubierto con ropaje alegórico. Schibli se abstiene de utilizar la palabra "alegoría" argumentando que el relato de la creación de Ferécides no parece ser una forma deliberada de una metáfora ampliada³⁴³, sin embargo, yo sí considero el relato cosmogónico de Ferécides inmerso en una alegoría de la creación, desde el momento en

³⁴² Procl. in Tim. II, 54, 28 Diehl (ed.). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Lipsiae 1930; cf. fr. 3 DK.

³⁴³ Cf. *Pherekydes ...*, p. 56 (n. 12).

que el acto que llevan a cabo los elementos primordiales no se explica racionalmente, (al modo de los físicos o filósofos naturales del momento), sino que se interpreta metafóricamente.

Por otra parte, puesto que sobre Gea se encuentra el mundo que nos rodea, a saber: montes, valles, mares y las ciudades de los dioses y de los hombres, podríamos interpretar que nosotros sólo vemos una parte de la realidad, la vida y el conocimiento, mientras que la otra queda oculta para nosotros. Este sería el mensaje, sugiere Colli³⁴⁴, que Ferécides enigmáticamente nos transmite al decir: "*Ctonia llegó a tener el nombre de Tierra, después de que Zas le entregara la tierra como un don*". En mi opinión, Ferécides distingue claramente entre lo que es el mundo configurado o, como dice Colli, una parte de la realidad, la vida y el conocimiento, y lo que es el estadio cosmogónico primordial anterior a este acto; esto es, la parte que queda oculta para nosotros, y a la que no podemos acceder porque nosotros mismos pertenecemos a la parte de la realidad configurada. De este modo, lo que nos transmite Ferécides con la expresión: "*Ctonia llegó a tener el nombre de Tierra, después de que Zas le entregara la tierra como un don*" es la explicación del proceso cosmogónico, según el cual Zeus actúa sobre Ctonia y ésta deja de ser un principio primordial cosmogónico, para convertirse en Tierra y ocupar un lugar en el mundo configurado. Y este proceso cosmogónico se pone en marcha en el momento en que Zas se une a Ctonia, es decir, cuando se consume el *ἱερός λόγος*.

³⁴⁴ G. Colli, *La sapienza ...*, II, p. 23.

3.2 Χρόνος y los μυχοί

El significado y la naturaleza de los μυχοί, palabra que quiere decir "receptáculos", o en una terminología más popular "escondrijos", merecen ser tratados por su valor cosmológico en la *Teogonía* de Ferécides. El hecho de que en los μυχοί Chronos deposite su semilla y de ellos aparezcan numerosas generaciones de dioses, los convierte en elementos principales dentro de la cosmogonía, además de que su identificación con las cinco regiones cósmicas del universo, justifica la ecuación por parte de Damascio πεντέμυχος = πεντέκοσμος.

El testimonio de Damascio³⁴⁵ incluye también una referencia a que es χρόνος, el Tiempo, quien produce de su propio semen el fuego, el aire y el agua, y los deposita en cinco escondrijos³⁴⁶. Tiempo es aquí la divinidad que sin unión sexual produce los elementos necesarios para la creación; pero él no la realiza. De este modo, la generación cosmogónica queda asegurada por la formación, a partir del semen de Tiempo, de los elementos constitutivos del universo que más tarde darán lugar a nuestro mundo actual.

³⁴⁵ Damasc. *De Princ.*, 124; fr. 60 Schibli.

³⁴⁶ Kirk participa de la idea de que los tres productos del semen de Chronos: fuego, viento y agua, son una interpretación intrusa posterior a partir de la naturaleza del semen mismo, definido a la manera estoica como πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, "aliento con humedad" y asociado con πνεῦμα ἔνθερμον, "aliento cálido". La interpretación correcta sería que fue el propio semen de Chronos el colocado en los escondrijos.

La especulación cosmológica del Tiempo, principio demiúrgico, y los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ se halla en relación con la teogonía hesiódica, donde las genealogías de los dioses aparecen también a partir de las primeras regiones en que se divide el mundo. Por otra parte, los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ anuncian el orden en el universo de Ferécides. La división del cosmos en cinco regiones conlleva un reparto espacial -de ahí que los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ deban ser entendidos como conceptos de espacio-, y ello en sí entraña un proceso de ordenamiento³⁴⁷. Podría admitirse, por tanto, que existe cierta relación entre esta descripción de los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ como espacios pre-existentes necesarios para albergar la semilla del Tiempo y desarrollar la cosmogonía, y el Caos de Hesíodo, interpretado como estado inicial en una realidad precósmica.

Estos conceptos filosóficos, los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ espacios pre-existentes y el Tiempo, principio cosmogónico, son expresados, sin embargo, por Ferécides en forma mítica, lo que ha supuesto que algunos estudiosos³⁴⁸ no reconozcan su incipiente pensamiento filosófico-racional en el s. VI a.C.

³⁴⁷ Se aprecia una clara semejanza entre los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ y los $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\iota$ de Anaximandro, los cuales, originados en el $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$, constituyen el orden de los elementos en un momento determinado. Así lo expresa Simplicio *Ph.* 24. 13: " ... ἐξ ἧ" (sc. la naturaleza del $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$) ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς αὐτοῖς κόσμους". Cf. Schibli, *Pherekydes* ..., p. 24.

³⁴⁸ Cf. supra U. von Wilamowitz, *Kronos und die Titanen*, ..., p. 165; E. Zeller, *Die Philosophie* ..., p. 103, n. 4.

3.2.1 La batalla de Krono y Ofioneo

La contienda que describe Ferécides entre Krono y Ofioneo, ya presenta al principio cosmogónico primordial, Tiempo, encubierto con el ropaje mitológico de la personificación. No obstante, conservará su esencia al representar a las fuerzas del orden frente a las contrarias encabezadas por Ofioneo³⁴⁹. Celso, citado por Orígenes³⁵⁰, nos permite acceder al contenido de la Teomaquia parcialmente:

“Φερεκύδην δὲ πολλῶι ἀρχαιότερον γενόμενον Ἑρακλείτου μυθοποιεῖν στρατείαν στρατείαι παραταπτομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον [ἀπο]διδόναι, τῆς ἑτέρας δὲ Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἵν’ ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηγνὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νεικημένους, τοὺς δ’ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας

³⁴⁹ La etimología del nombre atribuido a este monstruo se relaciona con ὄφις, serpiente, el animal divino representante por antonomasia del elemento terrestre. Sobre algunas funciones sagradas de la serpiente, cf. R. Ferwerda, *Le serpent, le noeud d’Hercule et le caducée d’Hermès*, *Numen* 20, p. 107ss.. La figura divina de la serpiente tiene correspondencias orientales, p. ej. en la cosmogonía “*Enuma Elish*”, donde Tiamat, una diosa primordial, es madre de las serpientes (si no era ella misma una serpiente) y se enfrenta también en lucha cosmogónica a los dioses del orden encabezados por el dios de la tormenta Marduk. Cf. Lisi, *La teología ...*, p. 273ss.

³⁵⁰ Orígenes, *c. Celsum*, VI, 42; B4 DK; fr. 78 Schibli.

τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν. τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας μυστήρια, θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους, καὶ τὰ παρ' Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ "Ωρου καὶ Ὀσίριδος".

"Ferécides, anterior con mucho a Heráclito, narra en un mito que cuando los ejércitos estaban en orden de batalla frente a frente, uno recibió a Crono como jefe, el otro a Ofioneo; relata sus desafíos y luchas, y el acuerdo al que llegaron para que aquellos que cayeran al Ogeno, éstos serían los vencidos, y aquellos que los empujaron y los vencieran poseerían el cielo. Dice que los misterios referentes a los Titanes y a los Gigantes, cuando anuncian que van a luchar contra Zeus, tienen la misma intención, y entre los egipcios los de Tifón, Horus y Osiris".

A juzgar por esta narración, afirma Schibli³⁵¹, la teogonía debió ser relatada por Ferécides con bastante precisión. Crono es el comandante de la escuadra del bien, que debe imponer su autoridad arrojando al mar a las fuerzas caóticas de Ofioneo. La lucha entre los ejércitos de ambos se interpreta, por lo tanto, como el enfrentamiento fundamental en toda teogonía, de las fuerzas celestes del bien, contra las terrestres que portan el estandarte de la anarquía.

³⁵¹ Cf. *Pherekydes ...*, p. 79ss.

En otro testimonio, también de Celso³⁵², parece citarse el lugar donde son arrojados los dioses rebelados contra Zeus, pero a diferencia del pasaje anterior, no es el Océano, sino las profundidades del Tártaro:

"ταῦτα δὲ τὰ Ὀμήρου ἔπη οὕτω νοηθέντα τὸν Φερεκύδην φησὶν εἰρηκέναι τὸ Κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἢ Ταρταρίη μοῖρα· φιλάσσουσι δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου Ἄρπυιαί τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ".

"Celso dice que Ferécides, interpretando así estos versos de Homero, ha dicho: 'Debajo de aquella porción está la porción de Tártaro; la custodian las hijas de Bóreas, las Harpías y la Tormenta; allí Zeus arroja a cualquiera de los dioses que se insolenta".

En el primer pasaje citado, Celso menciona a los dioses egipcios Tifón, Horus y Osiris; pero no hay pruebas feicientes de que Ferécides conociera directamente de paralelos babilonios, sumerios o hititas, la leyenda egipcia de Tifón. Schibli³⁵³ sugiere que Ferécides no tuvo que buscar en fuentes exteriores un modelo para Ofioneo, simplemente pudo haberse inspirado en el Tifeo de Hesíodo y haber dado rienda suelta a su imaginación.

³⁵² Orígenes, *c. Celsum*. VI, 42; B5 DK; fr. 83 Schibli.

³⁵³ Schibli, *Pherekydes ...*, p. 83ss.

En la *Teogonía* de Hesíodo, Tifeo es el más joven de los hijos que engendra Tierra tras su unión con Tártaro. Se le concibe como un dragón terrible con cien cabezas de serpiente (κεφαλαὶ ὄφεις). En la batalla cosmogónica contra Zeus, es fulminado por su rayo y arrojado al Tártaro, puesto que su supervivencia y el triunfo de su poder hubiera supuesto una vuelta a los inicios caóticos del mundo; hubiera sido, en palabras de Bianchi³⁵⁴: "*un vero crepuscolo degli dei*". A partir de estos datos se podría afirmar que Ferécides reflexionó sobre Tifeo y lo convirtió en Ofioneo. Respecto a éste, Máximo de Tiro³⁵⁵ alude a su nacimiento:

"ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν, καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον, καὶ τὸν πέπλον".

"Pero observa también la expresión de Ferécides de Siro: Zeus, Ctonia y entre ambos Eros, y el nacimiento de Ofioneo, la batalla de los dioses, el árbol y el peplo".

Al igual que Tifeo, Ofioneo es una divinidad-serpiente nacida de la tierra (γηγενής). Es lógico pensar, por lo tanto, que sus padres fueron Tierra y Zas, dado el carácter de ἱερός γάμος entre ellos. De no ser así, se podría argüir también que su padre fue Tártaro, comparando a Ofioneo

³⁵⁴ U. Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, *Destino, Uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953, p. 143.

³⁵⁵ Máximo Tiro, *Philosoph.* IV, 4, 5-8; A11 DK; fr. 73 Schibli.

con Tifeo, que en Hesíodo nace de Tierra y Tártaro. Es interesante notar que en la *Cosmogonía* de Ferécides, una vez que Ctonia se convierte en Gea, Tártaro pasa a ser una porción (μοῖρα) situada debajo de la "tierra subterránea"³⁵⁶, y no deja de ser entendido como una cueva dentro de ella, lugar perfecto para el nacimiento de un monstruo como Ofioneo.

El sentido de "... τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην, καὶ ... Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν, ..." en el testimonio de Máximo de Tiro, parece indicar que el nacimiento de Ofioneo se produce después de la unión de Zas y Ctonia³⁵⁷, pero sería llegar demasiado lejos interpretar, como hace Mondolfo³⁵⁸, ἡ Ὀφιονέως γένεσις como la raza o los descendientes de Ofioneo.

En cualquier caso, sí cabe suponer que Ofioneo tuvo una compañera con el mismo aspecto de serpiente monstruosa que él tenía y que, probablemente, puede ser identificada con Eurínome, hermana de Océano. De esta pareja nos da noticia Apolonio Rodio³⁵⁹ en el canto de Orfeo de sus *Argonáuticas*:

³⁵⁶ Cf. supra el pasaje en que Tártaro aparece así descrito, Orígenes, *c. Celsum*, IV, 42.

³⁵⁷ A juicio de Schibli la enumeración de acontecimientos que ofrece Máximo de Tiro en el libro de Ferécides no es fidedigna. Cf. *Pherekydes ...*, p. 95, n. 45.

³⁵⁸ Mondolfo ap. Zeller, *Die Philosophie ...*, vol. I, p. 200.

³⁵⁹ Apoll. Rhod., *Arg.*, I, 503-9. Trad. M. Brioso Sánchez, *Apolonio de Rodas: Argonáuticas*, Madrid 1986, p. 57.

"ἦιδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·
ὡς τε βίη καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἵκαθε
τιμῆς,
ἢ δὲ Ῥέη, ἔπεσον δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο".

*"Cantaba cómo, al principio, Ofión y Eurínome,
la Oceánida, se apoderaron del Olimpo, coronado de
nieve;*

505 *y cómo, por mano violenta, uno cedió la soberanía a
Crono
y la otra a Rea, y se precipitaron en las ondas
del Océano;*

Si de Ofioneo y Eurínome nació alguna descendencia, ésta constituiría el ejército que acompañó a Ofioneo en su lucha contra Crono. Por otra parte, la Teomaquia de Crono y Ofioneo no es una guerra que derroca a Ofioneo y los ofionidas de su poder, sino más bien un intento frustrado de un dios caótico, nacido de la tierra y monstruoso, por usurpar la autoridad que preside el cielo, del mismo modo que fracasan Tifeo y los Gigantes contra Zeus y los Olímpicos. Parece claro que la armada celeste, bajo el mando de Crono, debe vencer en la batalla y consolidar su poderío ante los demás dioses, arrojando a los vencidos al profundo mar (o al Tártaro), como si las fuerzas malignas fueran devueltas al lugar de donde surgieron.

Sin embargo, queda una cuestión por plantear: ¿Por qué Crono y no

Zeus es el líder de la armada celeste contra la anárquica? Schibli³⁶⁰ intenta explicar estos puntos entendiendo el conflicto entre Crono y Ofioneo en términos de Giganto- y Tifonomaquia; pero en mi opinión la explicación se halla en la propia sucesión genealógica que presenta la cosmogonía ferecidaea. En una curiosa interpretación alegórica³⁶¹ se identifica Ofioneo con Océano: "*Ophion et secundum philosophos Oceanus, qui et Nereus, de maiore Thetide genuit caelum*"; y de ahí pudieramos pensar que quizás Apolonio también tenía *in mente* esta asociación entre Ofioneo y Océano cuando hizo preceder la pareja Ofioneo-Eurínome a la de Crono-Rea en el canto de Orfeo. En esta sucesión genealógica Océano es precipitado a las profundidades del mar (o del Tártaro) por Crono. En la cosmogonía ferecidaea, Ofioneo es arrojado por Crono al Ogeno, igual que en el relato de la *Argonáuticas* Ofioneo es arrojado a las olas de Océano. A partir de este paralelismo se explicaría que en la narración de Ferécides Ofioneo atente contra el poder de Crono y no de Zeus. Por otra parte, no debemos olvidar que Crono sigue conservando en Ferécides su significado de principio ordenador del cosmos, aunque ahora aparezca como una divinidad mítica.

En cuanto a Zeus, quizás aparecería en un episodio posterior ayudando a Crono en la victoria, y probablemente se enfrentaría en

³⁶⁰ Con esta opinión rebate la de Zeller, pero su propia afirmación lo conduce a nuevas preguntas, p. ej. el por qué de que Ofioneo provoque a Crono y no a Zeus. Cf. Schibli, *Pherekydes*, p. 97.

³⁶¹ Cf. fr. 55K; Migne, *PG* 1, 1429, 1436.

batalla singular a Ofioneo, venciendo para siempre. Zeus se retiraría al cielo y Crono asumiría desde entonces el gobierno del mundo. Suponemos que el enfrentamiento entre Crono y Ofioneo debió ser incluido por Ferécides en su relato, siguiendo la tradición hesiódica de una Teomaquia como parte del esquema cosmogónico. La batalla entre los dioses celestes y los terrestres es aprovechada para comprobar y acentuar que nada ni nadie puede rebelarse contra el orden cósmico establecido, en este caso, el orden del Tiempo.

4. Χρόνος PRINCIPIO DEMIÚRGICO

El relato cosmogónico de Ferécides nos muestra un sentido de Χρόνος que podría interpretarse como avanzado, respecto al significado usual que la literatura griega arcaica asume para este término. Sin duda alguna podemos calificar a Ferécides de innovador. Es cierto que el sentido de Χρόνος no está enteramente aislado del de Κρόνος, por ello, comenzaremos admitiendo un juego etimológico -a cargo de Ferécides- entre Chronos/Crono³⁶².

Plutarco³⁶³ ya afirmaba que la conexión entre ambos términos era común entre los griegos: "ὥσπερ Ἕλληνες κρόνος ἀλληγόρουσι τὸν χρόνον"; de ahí que sea posible entender que Ferécides, en su afición a los

³⁶² Cf. Mme. Simondon, *Le temps "père de toutes choses" ...*, p. 224.

³⁶³ Plu. *De Is. et Os.*, 363d.

juegos etimológicos, hubiera postulado Chronos como "verdadera" forma de Crono³⁶⁴.

La presencia de Chronos en la cosmogonía de Ferécides entraña, no obstante, ciertos problemas de carácter filosófico que abordaremos a continuación. Chronos no aparece en Ferécides reducido a una abstracción especulativa. El Tiempo es una figura concreta que produce (ποιῆσαι) los elementos constituyentes del universo, de su propio semen³⁶⁵:

(...) τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου
ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλῆν,
οἶμαι, φύσιν τοῦ νοητοῦ, ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς
διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν,
τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως
εἰπεῖν, πεντέκοσμον.

" ... Tiempo produjo de su propio semen el fuego, el viento y el agua, la triple naturaleza, creo entender, de lo inteligible; a partir de ellos, divididos en cinco receptáculos, se ha formado otra numerosa generación de dioses, llamada la de los cinco receptáculos, o por decir lo

³⁶⁴ Anteriormente ya hemos observado que Ferécides era aficionado a los juegos etimológicos, cf. 3.1 La tríada primordial Zas, Ctonia y Tiempo.

³⁶⁵ El proceso puede haber tenido lugar por onanismo. Cf. West, *Early Greek Philosophy ...*, p. 28ss.

mismo, de los cinco mundos”.

Los elementos primordiales que Χρόνος fabrica: fuego, viento³⁶⁶, agua (la tierra ya existía), los deposita, según Damascio, en cinco cavidades, μυχοί, especie de matrices donde se forma otra generación de dioses. No obstante, la figura concreta que Χρόνος representa no pierde su carácter de principio primordial cosmogónico. Con este tiempo es con el que Ferécides enlaza la producción de los tres elementos³⁶⁷. El hecho de que Tiempo deposite las semillas en los escondrijos, revela en sí un acto de naturaleza cosmogónica en que Tiempo aparece como potencia primordial creadora. Por otro lado, esta potencia se presenta en una doble vertiente:

- a) Principio primordial preexistente antes de la creación, el Tiempo que existe desde siempre (αἰεῖ); mas en un estadio posterior, el Tiempo sale de su eternidad para crear y producir.
- b) Poder creador que, al depositar su semilla en los escondrijos, instauro un orden en la secuencia de los acontecimientos. El principio

³⁶⁶ El término πνεῦμα ha provocado dudas a la hora de interpretar el significado de este pasaje de Ferécides. Pudiera tratarse, como piensa Kirk, *Los filósofos presocráticos ...*, p. 95, de una exégesis estoica que introduce una explicación física o quizá de la coexistencia en Ferécides de una idea mítica: los dioses en las cavidades, con un pensamiento físico racional: los elementos primordiales del mundo contenidos en el semen del dios se mezclan en diversas proporciones.

³⁶⁷ Schibli, *Pherekydes ...*, p. 28ss.

eterno deviene actual, lo atemporal es introducido en el tiempo y comienza a ser medido³⁶⁸ (de igual modo que Ctonia, el principio terrestre deviene Gea a partir de un acto concreto: el don que le otorga Zas). Ferécides considera a Chronos sumo responsable del orden inicial del mundo.

En mi opinión, a lo largo del estudio de esta teogonía observamos un claro dualismo entre χρόνος / κρόνος. La cosmogonía de este autor se desarrolla en y a partir de una tríada primordial cosmogónica siempre existente: Zas, Ctonia y Chronos. Sin embargo, estos tres principios parecen evolucionar a lo largo de la narración y, lo más interesante, parecen adaptar su nombre a su metamorfosis, teniendo en cuenta la función que van a desempeñar posteriormente en el desarrollo de la teogonía. Observamos, por lo tanto, que los resultados obtenidos del ἱερός γάμος, celebrado entre Zas y Ctonia, provocan una transformación de Zas en Eros³⁶⁹, en el momento de la creación y

³⁶⁸ Tenemos in mente el pasaje del Timeo 37d-e de Platón, en que se hace referencia a este suceso: καὶ διακόσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συλλισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται. Trad.: "Al ordenar los cielos, el Creador hizo una imagen de la eternidad que mora en la unidad. Esta imagen es lo que llamamos tiempo, y no existían ni los días, ni las noches, ni los meses, ni los años antes del nacimiento del cielo, sino que fue al crearlos cuando logró que ellos llegaran al ser".

³⁶⁹ Cf. supra Procl. in Tim. II, 54, 28 Diehl; cf. fr. 3 DK.

posteriormente en Zeus, una vez configurado el mundo. Ctonia, por su parte, se convierte en Gea cuando Zas le regala la tierra y una vez que se transforma en su esposa, es llamada Hera. Este testimonio lo encontramos en Filodemo³⁷⁰:

"οὐ δὲ

15 Δία καὶ] Ἥραν πατέ-
ρα καὶ] μητέρα θε-
ῶν νο]μίζουσιν, Πίν-
δαρος] δ[ὲ ἐκ] Κυβέ-
λης μητρὸς ἐν τῷ

20 ΟΙΝ . . Κυβε-
λ . .] ΜΑΤ . . . , Φερε-
κύδης] δ' ὁ [Σύριος]||...".

"Otros consideran a Zeus y a Hera padre y madre de los dioses, mientras Píndaro afirma que descienden de la madre Cíbele ..., y Ferécides de Siro... "

Y en el caso de Χρόνος, el Tiempo concebido como principio cosmogónico, al depositar su semen en los escondrijos o partes del mundo diferenciado (entendiendo por mundo diferenciado el mundo ya configurado), está "sembrando" el orden o κόσμος en el universo. De ahí también la identificación de Damascio para πεντέμυχοι con

³⁷⁰ Philod. *de Piet.*, 47a 14. Cf. Teog. Epi2, com. ad loc.

πεντέκοσμοι³⁷¹. En ese momento del proceso cosmogónico es cuando el principio demiúrgico Tiempo, responsable de la configuración ordenada del mundo, cambia su nombre por el de la divinidad Κρόνος. Es decir, una vez realizada la creación, el "Tiempo" como valor filosófico-racional abstracto, da paso a la figura mítica Crono. Éste no pierde, sin embargo, como hemos dicho anteriormente, su carácter cosmogónico; por ello, será el elegido, y no Zeus, para comandar las escuadras del orden contra las de Ofioneo.

El enfrentamiento entre Crono y Ofioneo se produce cuando éste pone en peligro el orden establecido anteriormente por Chronos. Su personificación, el divino Crono, será el encargado de defender dicho orden frente a Ofioneo, imagen de las fuerzas adversas, que pretende hacer titubear el sólido armazón cósmico "sembrado" por el Tiempo.

El pensamiento de Ferécides manifiesta claramente un avance respecto al de Hesíodo, en la medida en que Ferécides prescinde de un concepto como Caos, cuyo origen no se sabe explicar y elige como figura central de su teogonía a Tiempo, la misma que domina en la teogonía órfica de Jerónimo y de las Rapsodias. De otro lado, innova en su especulación prefilosófica del tiempo y juega con la etimología Χρόνος / Κρόνος para adaptarla a su narración con un doble sentido: Χρόνος, principio primordial cosmogónico y Κρόνος, divinidad mítica personificada. Lamentablemente la obra de Ferécides dejó de interesar

³⁷¹ Cf. Damasc. *De Princ.* 124bis; fr. 60 Schibli.

posteriormente y no fue conservada por la tradición. El error que cometió Ferécides, sugiere West³⁷², fue ofrecer a los griegos mitos que no eran avalados por el razonamiento, en un momento en que el pueblo griego empezaba a reclamar lo contrario. Otro motivo pudiera ser que Ferécides sólo pretendiera innovar con su relato mítico-poético de la creación, precisamente en el momento en que se propagaba entre los filósofos naturales la idea de buscar el principio primordial de todas las cosas, a partir de elementos cosmogónicos abstractos que a continuación derivaran en una teogonía y, como en el caso de la órfica, en una antropogonía. Pero lo cierto es que lo que nos ha llegado de la composición cosmogónica de Ferécides no nos permite valorarla como sería de desear en nuestros días.

³⁷² Cf. *Early Gree Philosophy ...*, p. 75,

IV. LA COSMOGONÍA DE EPIMÉNIDES

1. INTRODUCCIÓN

Epiménides de Creta³⁷³, nacido hacia la mitad del s. VII a.C., en torno al año 660, llega a nosotros como un personaje misterioso, con poderes mágicos y dones divinos. Su vida está envuelta en la leyenda. Su figura encarna al mismo tiempo los caracteres de Dioniso y Apolo, y toda su obra rezuma influencias órficas.

El pueblo griego ya había creado en torno a él fábulas y leyendas diversas. Unas veces llamado mistagogo, otras hierofante, otras taumaturgo, y las más de las veces filósofo o poeta. Toda esta variedad de opiniones nos inclina a pensar que Epiménides debió ser un hombre elevado a una esfera superior por sus contemporáneos. Probablemente, debido a la virtud de su espíritu, había conquistado entre los creyentes y supersticiosos la fama de un hombre sobrenatural, divino, querido entre los dioses, etc; y su nombre se fue rodeando de veneración y respeto religioso. En él ya no había rastro alguno de características normales o intrascendentes, todo en él era considerado sobrenatural o divino.

El relato de su largo sueño de cuarenta años, según algunos³⁷⁴, de

³⁷³ No hay certeza del lugar exacto de su nacimiento, pudo ser Cnoso, Festo e incluso Gortina. Sin embargo, la *communis opinio* parece ser la de que nació en Cnoso.

³⁷⁴ Paus. I, 14. 4.

cincuenta y siete, según otros³⁷⁵, preparó en cierto modo la credulidad a toda una serie de hechos fantásticos y sobrenaturales acerca de su persona³⁷⁶. Posteriormente, la purificación de Atenas en una época en que la ciudad se hallaba amenazada por la discordia y las luchas intestinas, contribuyó a exagerar sus poderes mánticos y curativos y ayudó a la proliferación de leyendas y fábulas en torno a su vida³⁷⁷. Epiménides no sólo fue un purificador de Atenas sino también un famoso médico de la antigüedad, que dio a conocer los poderes curativos de la *herba scilla* contra la epilepsia³⁷⁸.

Lo más sorprendente del relato acerca de la purificación de Atenas por Epiménides es que tiene una base histórica. En toda la tradición se nos dice que el asceta Epiménides cura a Atenas de un μίασμα, contaminación contraída por un sacrilegio, tras ser llamado por el sabio Solón para realizar dicha labor³⁷⁹.

³⁷⁵ Diog. Laert. *Vit. Phil.* I, 109.

³⁷⁶ Cf. C. Schultess, *De Epimenide Crete*, Diss. Goettingen-Bonn 1877, p. 51ss.

³⁷⁷ Algunos estudiosos opinan que la fecha que da Platón para la llegada de Epiménides a Atenas, en torno al 500 a.C., es errónea, cf. G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry. From Eumelos to Panyassis*, London 1969, p. 83.

³⁷⁸ Dsc. *De mat. med.*, II, 163.

³⁷⁹ Arist. *Ath.* I: "...(κατηγορούντος) Μύρωνος καθ' ἱερῶν ὁμόσαντες ἀριστίνδην. καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγους αὐτοὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν. Ἐπιμενίδης δ' ὁ Κρήσις ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν...". Trad.: "(...acusando) Miron, juraron sobre las víctimas los jueces escogidos entre los

La figura de Epiménides es también la de un intérprete oracular³⁸⁰. Epiménides se distingue de los demás hombres porque goza del carácter sagrado que le ha concedido la divinidad para poder interpretar la palabra del dios. Su capacidad mántica está ampliamente atestiguada³⁸¹, pero su madurez cognoscitiva llega más lejos cuando el "arma" del logos, como

notables. Y después de sentenciar que hubo sacrilegio, ellos fueron desenterrados y echados de sus tumbas y su estirpe expulsada con destierro perpetuo. Epiménides de Creta purificó con ocasión de esto la ciudad". A. Tovar, Madrid 1970, p. 47.

³⁸⁰ Plat. Leg. 642d-643a : τῆδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκέϊος, ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρότερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντεῖαν, θυσίας τε ἐθύσατό τινας ἃς ὁ θεὸς ἀνείλεν, καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἤξουσιν, ὅταν δὲ ἔλθωσιν, ἀπαλλαγῆσονται πράξαντες οὐδὲν ὧν ἠλπίζον, παθόντες τε ἢ δράσαντες πλείω κακά. Trad.: "Acaso has oído referir que aquí nació un hombre inspirado, llamado Epiménides, allegado de mi familia, el cual, yendo a nuestro país diez años antes de las guerras médicas en cumplimiento de un oráculo del dios, hizo ciertos sacrificios prescritos por aquél, y además, viendo a los atenienses tomados del miedo a la expedición de los persas, dijo que éstos no vendrían en diez años y que, cuando vinieran, no lograrían nada de lo que se habían propuesto y saldrían con mayores daños de los que infligiesen a los demás". Trad. J. M. Pabón y M. F. Galiano, Madrid 1960, p. 28; Cf. West, *The orphic Poems*, Oxford 1983, p. 45ss.; F. Jacoby, *FGH*, IIIB, (Com. p. 310ss, 318ss.). Aunque hay autores que creen que la purificación puede ser también un mito, vd. I. Toepffer, *Attische Genealogie*, New York 1973 (Berlin 1889), pp. 140-145.

³⁸¹ Cf. G. Pugliese, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bolonia 1990, p. 373.

afirma Colli³⁸², se desarrolla en él espontáneamente y se enfrenta a la propia divinidad³⁸³. Epiménides es portador de una sabiduría individual, a través de la cual podemos llegar a saber algo más de la arcaica sabiduría apolínea: el éxtasis o el trance adivinatorio es la vía directa para la interpretación del dios.

Sin embargo, Epiménides y quienes compartían sus mismas ideas en aquella época, creían que la clave del arte adivinatorio no está en ver o interpretar el futuro, característica propia de la esfera adivinatoria

³⁸² G. Colli, *La sapienza ...*, II, p. 16.

³⁸³ Cf. Plu. *De def. orac.* I, 409e.: 'Αετούς τινας ἢ κύκνους, ὧ Τερέντιε Πρίσκει, μυθολογοῦσιν ἀπὸ τῶν ἄκρων τῆς γῆς ἐπὶ τὸ μέσον φερομένους εἰς ταὐτὸ συμπεσεῖν Πυθοῖ περὶ τὸν καλούμενον ὀμφαλόν· ὕστερον δὲ χρόνῳ τὸν Φαίστιον Ἐπιμενίδην ἐλέγχοντα τὸν μῦθον ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ λαβόντα χρησμὸν ἀσαφῆ καὶ ἀμφίβολον εἶπεῖν

οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὔδὲ θαλάσσης·

εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος.

ἐκεῖνον μὲν οὖν εἰκότως ὁ θεὸς ἠμύνατο μῦθου παλαιοῦ καθάπερ ζωγραφήματος ἀφῆ διαπειρώμενον. Trad.: "Se cuenta , Terencio Prisco, que unas águilas o cisnes, partiendo de los extremos de la Tierra hacia el centro, se reunieron en Delfos, en el llamado ombligo. Pasado un tiempo, Epiménides de Festo refutando el relato respecto al dios y con un oráculo oscuro y ambiguo, dijo: 'No hay punto central de la tierra ni del mar, y, si lo hay, es conocido para los inmortales, pero queda oculto a los mortales'. Ciertamente el dios le prohibió examinar un antiguo mito como se hace con una pintura, tocándola con el dedo".

apolínea, sino en volver al pasado³⁸⁴. Esta manera de asimilar el poder

³⁸⁴ Cf. Arist. *Rh.* 1418a; 21-25, R. Kassel (ed.) *Aristotelis. Ars Rhetorica*, Berlin 1976, p. 192: "τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον, ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἦδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρήσι· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν, ἀδήλων δέ". Trad.: "Hablar ante el pueblo es más difícil que hacerlo en un juicio. Y es natural, por cuanto (la oratoria política) trata de asuntos futuros, mientras que la forense se ocupa de hechos pasados, que son susceptibles de conocimiento científico hasta para los adivinos, como afirmó Epiménides de Creta (él, en efecto, no hacía sus adivinaciones sobre lo que iba a ocurrir, sino sobre los hechos pasados que permanecían oscuros). Trad. Q. Racionero, *Aristóteles: Retórica*, Madrid 1991. Aunque no es seguro que Epiménides no hubiera adivinado acerca del futuro. De hecho los testimonios que tenemos en Plat. *Leg.* 642d-643a (Cf. supra); y en Diog. Laert. *Vit. Phil.* I, 114-115 parecen referirse a una predicción del futuro. Este es el testimonio que nos transmite Diógenes: "φασὶ γὰρ καὶ <προ>γνωστικώτατον γεγονέναι. ἰδόντα γοῦν τὴν Μουνιχίαν παρ' Ἀθηναίους ἀγνοεῖν φάναι αὐτοὺς ὅσων κακῶν αἴτιον ἔσται τοῦτο τὸ χωρίον αὐτοῖς· ἐπεὶ κὰν τοῖς ὀδοῦσιν αὐτὸ διαφορῆσαι· ταῦτα ἔλεγε τοσοῦτοις πρότερον χρόνοις. ... καὶ Λακεδαιμονίοις προείποι τὴν ὑπ' Ἀρκάδων ἄλωσιν προσποιηθῆναί (...) Κρησί τε προειπεῖν τὴν Λακεδαιμονίων ἦτταν ὑπ' Ἀρκάδων, ...". Trad.: "Dicen asimismo que tuvo sumo conocimiento de las cosas venideras; pues habiendo visto en Atenas el puerto de Muniquia, dijo a los atenienses que 'no sabían cuántos daños les había de acarrear el lugar aquél; pues si lo supieran, lo devorarían con sus dientes'. Esto predijo tanto tiempo antes de que sucediese,... predijo a los lacedemonios que habrían de ser prisioneros de los arcadios, ... También predijo a los cretenses la derrota que los arcadios habían de sufrir a manos de los lacedemonios, ...".

mántico hace de Epiménides una figura sumamente especial y novedosa respecto al creciente centralismo délfico en aquel momento.

De otra parte, Epiménides es un personaje que encarna al mismo tiempo los caracteres de Dioniso y Apolo, aunque unas veces los muestra unidos, otras de forma aislada. A primera vista parece mostrar rasgos apolíneos por la facilidad de palabra que le une a Apolo. También vive en Cnoso, donde el dios tenía un santuario. Su facilidad de palabra está ligada a su poder adivinatorio que al mismo tiempo es una de sus características divinas. Es más, el arte de la palabra le permite revelar, interpretar y clarificar ideas oscuras o ininteligibles para los demás hombres. Pero un modo distinto de utilizar sus poderes mánticos le separa del dios Apolo, que centra su poder en la interpretación del futuro: para Epiménides, todo el devenir está ya contenido en aquel pasado primordial, de modo que la visión del futuro depende de la interpretación del pasado divino, que manifiesta todo dentro de sí.

Estas ideas de Epiménides sobre el pasado del hombre y su naturaleza enlazan directamente con el mundo místico, cuyo reflejo más directo es la poesía órfica. En la acentuación de la memoria se halla la potencia catártica del hombre: en la recuperación del pasado está la clave para nuestra salvación³⁸⁵. De este modo, encontramos a Epiménides directamente ligado a los preceptos órficos, tanto en su persona, él mismo es vegetariano, como en su actividad literaria, su composición

³⁸⁵ Cf. G. Colli, *La sapienza ...*, II, p. 16.

cosmogónica tiene muchos puntos en común con las teogonías órficas que conocemos.

Por otra parte, su largo sueño tuvo lugar en una caverna cretense, hecho que nos recuerda la estancia de Zeus en una cueva de Creta durante su infancia, al igual que Dioniso Zagreo. También fue iniciado en el culto misterioso de los Curetes, por lo que fue llamado "el joven Curete"³⁸⁶. Él es quien pudo, probablemente, enlazar la religión de su pueblo con el olimpismo de Homero, y haberse escandalizado por el hecho de que Zeus en Cnoso fuera un dios desaparecido³⁸⁷.

A la luz de estos hechos, vemos como la fuerza apolínea de Epiménides arranca de una arcaica fuerza dionisiaca. Su patria es la cuna de las iniciaciones dionisiacas y él ha participado en ellas. La interiorización de su experiencia cognoscitiva redundante a su vez en su facilidad de palabra, don divino que le llega directamente de Apolo.

Su poesía está directamente relacionada con la primitiva poesía órfica y refleja, en muchas ocasiones, el carácter ambiguo y la doble personalidad de nuestro autor. Diógenes Laercio, en su *Vitae Philosophi*, nos transmite algunos datos importantes acerca de la vida y obra de Epiménides, haciendo especial hincapié en su largo sueño, la acción purificadora que llevó a cabo sobre la ciudad de Atenas, y sus poderes

³⁸⁶ Diod., 5, 80, 4. Cf. más adelante, Fragmentos y Testimonios de la Cosmogonía de Epiménides.

³⁸⁷ A. R. Burn, *The lyric Age of Greece*, London 1978, p. 66.

divinos³⁸⁸. Pero el testimonio que mejor define su personalidad superior y semi-divina nos la transmite el propio autor:

Aelian. *De nat. anim.* 12, 7; Hercher I 296, 25-29; 3 B2 DK; 8 [A2] Colli; 22 Scholfield:

καὶ μέντοι καὶ τὸν Νεμεαῖον λέοντα τῆς
σελήνης ἐκπεσεῖν φασί. λέγει γοῦν καὶ τὰ
Ἐπιμενίδου ἔπη καὶ γὰρ ἐγὼ γένος εἰμὶ Σελήνης
ἠυκόμοιο, ἧ δεινὸν φρίξασ' ἀπεσεῖσατο θῆρα
λέοντα· ἐν Νεμέαι, ἀνάγους' αὐτὸν διὰ πότνια
Ἦραν.

"Y dicen que también el león de Nemea cayó de la luna. Pues dicen los versos de Epiménides: "porque también yo soy descendiente de la luna de hermosos cabellos, la que en medio de terribles conmociones se liberó del fiero león de Nemea".

Epiménides, en pocas palabras, no deja de ser para nosotros, igual que lo fue para sus coetáneos, un personaje misterioso y semidivino. De él se decía, no que contaba historias sobre los dioses, sino que vivía con los dioses. Un hombre de espíritu notablemente superior a los demás hombres, con poderes curativos y sobrenaturales manifiestos en su palabra, del mismo modo que el canto manifiesta los poderes divinos de

³⁸⁸ Diog. Laert. *Vit. Phil.* I, 111-115. Cf. fr. 8 [B1] Colli.

Orfeo y lo convierte en sabio maestro de la humanidad³⁸⁹. Presentado como un personaje privilegiado y querido por los dioses, Epiménides encarna una de las personalidades griegas más interesantes que conocemos³⁹⁰.

³⁸⁹ Cf. O. Kern, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920, p. 13.

³⁹⁰ Dodds afirma que Epiménides es uno de esos pocos hombres que combina en sí mismo la funciones de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curandero y consejero público. La "síntesis" de todos estos sectores del conocimiento práctico y teórico era personal, no lógica. Cf. *Los griegos y lo irracional*, (*The Greeks and the Irrational*, London 1973 (1951)), Madrid 1960, p. 141ss.

2. FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS DE LA COSMOGONÍA DE EPIMÉNIDES

La teogonía de Epiménides, según nos cuenta Diógenes Laercio, constaba de unos 5000 versos y era conocida también con el nombre *Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσιν καὶ θεογονίαν*, *Génesis y Teogonía de los Curetes y de los Coribantes*. En opinión de Mersius³⁹¹, estos títulos correspondían a obras distintas que Diógenes, al sumar el número de versos, habría reunido en un solo volumen y, posteriormente, todos los estudiosos antiguos considerarían que era una única obra. A partir de esta obra, Diodoro Sículo³⁹² llama a Epiménides teólogo, y parece haber recibido de él enseñanza sobre la sociedad de los Curetes y los Coribantes de Creta. Su testimonio es el que sigue:

ἐπεὶ δὲ τῶν τὰ Κρητικὰ γεγραφότων οἱ πλείστοι διαφωνοῦσι πρὸς ἀλλήλους, οὐ χρὴ θαυμάζειν ἔαν μὴ πᾶσιν ὁμολογούμενα λέγωμεν· τοῖς γὰρ τὰ πιθανώτερα λέγουσι καὶ μάλιστα πιστευομένοις ἐπηκολουθήσαμεν, ἃ μὲν Ἐπιμενίδῃ τῶι θεολόγῳ προσοχόντες, ἃ δὲ Δωσιάδῃ καὶ

³⁹¹ *Creta*, p. 240, ap. G. Barone, *Epimenide di Creta e le credenze religiose de' suoi tempi*. Napoli 1880, p. 192. Cf. W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, München 1929, p. 305.

³⁹² Diod. Sic. V 80, 4; 3 B20 DK; 8 [B 9] Colli.

Σωσικράτει καὶ Λαοσθενίδαϊς.

"Y puesto que la mayor parte de los que han escrito sobre Creta no se ponen de acuerdo entre ellos, no hay que extrañarse si lo que decimos no coincide con la opinión de todos; nos dejaremos guiar por aquellos que dicen las cosas más convincentes y que son de especial confianza, en algunos casos seguimos la opinión de Epiménides el teólogo, en otros la de Dosíades, Sosícrates y Laosténidas".

A través de este testimonio, algunos estudiosos han atribuido a Epiménides una obra llamada *Historia Cretense*, pero es más verosímil pensar que la poesía de Epiménides contenía referencias cretenses. Nosotros creemos que Epiménides escribió un poema, al que posteriormente pudieron añadirse pasajes espurios o, simplemente, se atribuyeron a Epiménides escritos de contenido relacionado con el poema, ampliando de ese modo su número de versos.

De la Cosmogonía de Epiménides conservamos los siguientes fragmentos atribuidos directamente a él por la tradición:

Teog. Epi1. Eudem. ap. Damasc. *De princ.* 124; fr. 150, VIII 70, 6-11 Wehrli; I 320, 17ss Ruelle; 164 Westerink; 8 [B3]a Colli:

τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς
ὑποθέσθαι, Ἄέρα καὶ Νύκτα, δῆλον ὅτι συγῆ
τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυοῖν, ἐξ ᾧν

γεννηθῆναι Τάρταρον οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχήν, ὡς
τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυοῖν συγκραθεῖσαι, ἐξ ὧν
δύο Τιτᾶνας (= τὴν νοητὴν μεσότητα οὕτω
καλέσαντα, διότι ἐπ' ἄμφω διατείνει τό τε ἄκρον
καὶ τὸ πέρας), ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ὧδον
γενέσθαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῶον ὡς ἀληθῶς
ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν.

"En cuanto a Epiménides [Eudemo dice que él] postula dos principios primordiales, Aer y Noche, Es evidente que no habla de aquello que existió antes de los dos. De ellos fue engendrado Tártaro, (creo que es el tercer principio, como una mezcla compuesta de los dos). De ellos nacieron dos Titanes, (parte inteligible más equilibrada, llamada así porque se distiende hacia ambos (extremos), el más profundo y el más elevado). De la mezcla de ambos entre sí nació el huevo, aquel ser que es verdaderamente intelectual, del cual ha surgido nuevamente otra generación".

Teog. Epi2. Phil. *De piet.* 47a 2ss.; Henrichs GRBS 13, 1972, 77-78; 19
Gomperz; 8 [B3] Colli:

... τιν]ἔς δὲ τούτ[ους
τὰ] σύμπαντά [φα-
5 σι τ]εκεῖν. ἐμ μὲν

τισί]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ
 Ταρ]τάρου λέγεται
 τὰ πάντα, ἐν δὲ τι-
 σὶν ἐκ Ἄιδου καὶ Αἰ-
 10 θέρους· Ὁ δὲ τὴν Τι-
 τανο]μαχίαν γρά-
 ψας ἐξ] Αἰθέρος φη-
 σίν], Ἄκουσί[λ]αος
 δ' ἐκ] Χάους πρώτου
 15 τᾶ]λλα· ἐν δὲ τοῖς
 ἀνα]φερομένοις εἰς
 Μου]σαῖον γέγραπται
 Τάρτ]αρον πρῶτον
 καὶ Νύκτα καὶ||
 247 VIa τρίτον] Ἄερα γεγο-
 (sin. pars) νέναι], ἐν δὲ τοῖς
 εἰς Ἐπι]μενίδην
 ἐξ Ἄερος] καὶ Νυκτὸς
 5 πάντα συ]στηῆναι
 λέγεται.] Ὅμηρος
 δ' ἀποφαί]νετ' Ὀκεα-
 νὸν ἐκ] Θη[θ][οε]ύος
 τοὺς ἄλλ]οις γεννᾶν
 10 θεούς. -- Ὀκεανὸν γε
 θεῶν γέ]νεσιν καὶ
 μητέτα] Τ[ηθύ]ν εἰ

πών. Εἴς] τις δὲ Κρό-
 νον τε καὶ [Ῥ]έαν, οἱ δὲ
 15 Δία καὶ Ἥραν πατέ-
 ρα καὶ μητέρα θε-
 ῶν νομίζουσιν, Πίν-
 δαρος] δ[ὲ ἐκ] Κυβέ-
 λης μητρὸς ἐν τῷ
 20 ΟΙΝ . . Κυβε-
 λ . .] ΜΑΤ . . . , Φερε-
 κύδη]ς δ' ὁ [Σύ]ριος||...

" ... Otros dicen que éstos engendran todas las cosas. En algunas fuentes se dice que todo desciende de Noche y de Tártaro, en otras de Hades y Éter. Quien escribió la Titanomaquia dice que de Éter, mientras Acusilao dice que las demás cosas descienden del Caos primordial. En las composiciones atribuidas a Museo está escrito que primero nacieron Tártaro y Noche, y en tercer lugar Aer; y en las composiciones atribuidas a Epiménides, está escrito que todas las cosas están compuestas de Aer y Noche; y Homero afirma que Océano hizo nacer de Tetis a los demás dioses, diciendo: "Océano, generador de los dioses y la madre Tetis". De ellos nacieron Crono y Rea, y otros consideran a Zeus y Hera padre y madre de los dioses, mientras Píndaro afirma que descienden de la madre Cíbele ..., y Ferécides de Siro ..."

Teog. Epi3. Tzetzes *Lycophr. Alex.* 406, Scheer:

καὶ Ἐπιμενίδης ἐκ Κρόνου, ὡς Ἡσίοδος, ταύτας
(τὰς Ἐρινύας) φησὶ γενέσθαι λέγων οὕτως·

Γήματο δ' Εὐονύμην θαλερὴν Κρόνος
ἀγκυλόμητις·

ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῇ Ἀφροδίτῃ
Μοῖραί τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι.

"Υ Epiménides, como Hesíodo, afirma que las Erinias son descendientes de Crono diciendo así:

'Crono de mente retorcida tomó en matrimonio a la joven Eónime; de él nació la áurea Afrodita de hermosos cabellos y las Moiras inmortales y las Erinias de variopintos dones'".

Teog. Epi4. Phil. *De Piet.* 46b 7ss.; 18 Gomperz; 3 B7 DK; 8 [B6]
Colli:

τὰς Ἀρπ[υίας θεὰς] οὔσας ὑπ[ὸ τῶν Βορέου
παί]δων ... Ἐπιμενίδη[ς γὰρ Ὠκε]ανοῦ καὶ Γ[ῆς
γεννήμα]τ' εἶναι, περὶ δὲ Ῥή[γιον αὐ]τὰς
φονευθῆ[ναι] φ[ησιν].

"Las Harpías eran diosas por obra de los hijos de Bóreas (...). Epiménides, en efecto, dice que eran hijas de Océano y Tierra y que fueron matadas cerca de Regio".

Teog. Epi5. Phil. *De Piet.* 92, 24ss.; 43 Gomperz; 3 B9 DK; 8 [B8]
Colli:

καὶ τὰς Ἄρπυίας τὰ μῆ[λα φ]υλάττειν
Ἄκο[υσίλ]αος, Ἐπιμείδης δὲ καὶ τοῦτο καὶ τὰς
αὐτὰς εἶναι ταῖς Ἑσπερίσιν.

También Acusilao dice que las Harpías custodian las manzanas; Epiménides dice eso y también que éstas son las mismas que las Hespérides.

Teog. Epi6. Tzetzes *Lycophr. Alex.* 406; Scheer:

καὶ Ἐπιμείδης ἐκ Κρόνου, ὡς Ἡσίοδος, ταύτας
(τὰς Ἐρινύας) φησὶ γενέσθαι λέγων οὕτως·
Γῆματο δ' Εὐονύμην θαλερὴν Κρόνος
ἀγκυλόμητις·
ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῆ Ἀφροδίτη
Μοῖραί τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι.

"Ἐπιμενίδης, como Hesíodo, afirma que las Erinias son descendientes de Crono diciendo así:

'Crono de mente retorcida tomó en matrimonio a la joven Evónime; de él nació la áurea Afrodita de hermosos cabellos y las Moiras inmortales y las Erinias de variopintos dones'".

Teog. Epi7. Paus. VIII, 18, 2; II 258, II-14 Rocha-Pereira; 3 B6 DK; 8 [B13] Colli:

Ἐπιμηίδης δὲ ὁ Κρήσ εἶναι μὲν καὶ οὗτος
θυγατέρα Ὠκεανοῦ τὴν Στύγα ἐποίησε, συνοικεῖν
δὲ αὐτὴν οὐ Πάλλαντι, ἀλλὰ ἐκ Πείραντος
Ἐχιδναν τεκεῖν, ὅστις δὴ ὁ Πείρας ἐστί.

*"Epiménides de Creta consideró también a Estige hija de Océano, y dijo que ésta no se unió a Palas, sino que parió a Equidna de Pirante, quienquiera que sea el tal Pirante"*³⁹³.

Teog. Epi8. Schol. ad Pind. Ol. VII 24;FHG IV, 404; 204 Drachmann:

Ἐπιμείδης δὲ αὐτὴν (τὴν Ῥόδον) Ὠκεανοῦ
γενεαλογεῖ.

"Epiménides la hace descender (sc. la isla de Rodas) de Océano".

Teog. Epi9. Philodemus *De Piet.* 6I b I; 46 Gomperz; 3 B7 DK; 8 [B7]
Colli:

κα

³⁹³ Trad. A. Bernabé Pajares, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid 1980.

Διός
ενπρο
κουσιλα
5 μειδη
Τυφων
τος Διός
10 σιλειον c
τησ
καθι

Diels suplió la primera parte de este fragmento con los versos 351ss. del *Prometeo* de Esquilo:

[ἐπιθέσθαι Τυφῶνα εἰρή]κα[σι τῆι βασιλείαι]
Διός, [ὡς Αἰσχύλαος] ἐν Προ[μηθεῖ καὶ
'Ακουσίλα[ος καὶ 'Επιμενίδη[ς καὶ ἄλλοι] πολλοί.
[παρ' 'Επι]μενίδηι [δ' ἀναβὰς] Τυφῶν
[καθεύδον]τος Διός [ἐπὶ τὸ βα]σίλειον,
ἐ[πικρα]τήσας δὲ τῶν πυλῶν] καθι[κέσθαι μὲν
ἔσω], παραβοηθήσας δὲ] ὁ Ζεὺς [καὶ τὸ βασίλει]ον
ιδῶ[ν ληφθὲν κτεί]ναι λέγ[εται κεραυνῶι].

"Esquilo en el Prometeo, Acusilao, Epiménides y otros muchos, afirman que Tifón atentó contra el reino de Zeus. Según Epiménides, Tifón, tras subir a la morada regia, mientras Zeus dormía, y adueñarse de las puertas, penetró en el interior, mas Zeus, al ir a defenderla y viendo su

propiedad tomada, se dice que lo fulminó con su rayo”.

Teog. Epi10. Schol Theocr. I 3; 28, I-3 Wendel; 8 [B23b] Colli:

Τὸν Πᾶνα οἱ μὲν λέγουσιν υἷὸν Πηνελόπης καὶ πάντων τῶν μνηστήρων, καὶ δια τοῦτο λέγεσθαι καὶ Πᾶνα Ἐπιμενίδης δὲ ἐν τοῖς ποιήμασι Διὸς καὶ Καλλιστοῦς Πᾶνα καὶ Ἀρκάδα διδύμους.

“Unos dicen que Pan es hijo de Penélope y de todos sus pretendientes, y por eso mismo es llamado también Pan. Epiménides en sus versos dice que Pan y Árcade son gemelos, nacidos de Zeus y de Calisto”.

Teog. Epi11. Schol Theocr. I 123b; 69 Wendel:

τὸν δὲ Πᾶνα οἱ μὲν Πηνελόπης καὶ Ὀδυσσέως ἢ Ἑρμοῦ, ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιστοῦς, ἕτεροι δὲ Αἰθέρος καὶ Οἰνηίδος, ἔνιοι δ' Οὐρανοῦ καὶ Γῆς

“Unos dicen que Pan es hijo de Penélope y Odiseo o Hermes otros que de Zeus y Calisto, otros de Éter y Eneide, y algunos de Cielo y Tierra”.

Teog. Epi12. Io. Lid. *De Mens.* IV, 13:

οἱ δὲ περὶ Ἐπιμένιδην ἄρρενα καὶ θήλειαν

ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκούρους, τὸν μὲν αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες· ἐκ γὰρ μονάδος καὶ δυάδος ὁ πᾶς ζωογονικὸς καὶ ψυχογονικὸς ἐξεβλάστησεν ἀριθμὸς.

"Los versos de Epiménides cuentan que los Dióscuros eran varón y hembra, considerados eternos, como la mónada, pero por naturaleza como la díada. Pues de la mónada y la díada resulta el número perfecto engendrador de seres y almas". Teog. Epi13. Schol. Apoll. Rhod. IV 57-58; 265, I-3 Wendel; 3 B14 DK; 8 [B26] Colli:

Ἐπιμενίδης δὲ αὐτὸν (sc. Ἐνδυμίωνα) παρὰ θεοῖς διατρίβοντα ἐρασθῆναί φησι τῆς Ἥρας, διόπερ Διὸς χαλεπήναντος αἰτήσασθαι διὰ παντὸς καθεύδειν.

"Epiménides dice que Endimión, cuando vivía junto a los dioses, se enamoró de Hera, por lo cual, encolerizado Zeus, lo condenó a dormir para siempre".

Teog. Epi14. Schol. Ambros. ad Theocr. III 49; 133 49-51b Wendel:

Ἐνδυμίων παρὰ τοῖς θεοῖς διατρίβων ἠράσθη Ἥρας· ἐφ' ᾧ χαλεπήνας ὁ Ζεὺς ἐποίησε διὰ παντὸς καθεύδειν ἀθάνατον.

"Endimión, cuando vivió junto a los dioses se enamoró de Hera; por lo cual, Zeus encolerizado, hizo al inmortal dormir para siempre".

Teog. Epi15. Schol. Clem. Alex. *Protr.* II, 26; 305 Stählin 19, 25:

οὗτος καὶ ὕβριν καὶ ἀναίδειαν ὑπέλαβεν εἶναι
θεούς, καὶ νεῶς καὶ βωμοὺς αὐταῖς ἰδρύσατο
Ἐπίμησι καὶ θύειν παρεκελεύετο.

"Éste (Epiménides) sostenía que la soberbia y la impiedad eran divinas, y construyó templos y túmulos para ellas".

Teog. Epi16. P. Oxy. 2442 fr. 29, 5:

5 ] οτινος καθ[].[.].....ον μαχονενον
Ἐπιμεν...[
....]τι δ' εν ξ γε[νεαλογ]ων ὑπο
γλαυκοῦ ἐρισαντα τῶι ζευγειτ".

En este fragmento papiráceo se cita a Epiménides como autor de sesenta libros de genealogías, lo cual lo convierte en toda una autoridad a la hora de confirmar la versión correcta del mito que Píndaro trata aquí: la muerte del padre de Ergino, acerca del que se contaban tres versiones.

3. COMENTARIO

La *communis opinio* es que todos los fragmentos de esta teogonía parecen formar parte de una colección poética de oráculos, compuesta en el ámbito de la inspiración órfica entre el fin del siglo sexto y principios del quinto a.C. Ya en esa época eran atribuidos a Epiménides, que había vivido en el siglo anterior.

La fecha en que fue compuesto el poema cosmogónico de Epiménides queda fijada por el testimonio que nos transmite Damascio, quien utiliza la fórmula *κατὰ τὴν Ἐυδήμου ἱστορίαν*, para referirse a los antecedentes del tema que está tratando. El neoplatónico atribuye a Epiménides una cosmogonía en cuyo contenido hace referencia a divinidades primordiales y a elementos directamente relacionados con las ideas órficas del momento, en las que el huevo cosmogónico también desempeña un importante papel. A este respecto, el testimonio de Eudemo³⁹⁴ es importante para confirmar que la composición cosmogónico-teogónica que llevaba el nombre de Epiménides es antigua. Lo que podemos extraer de su relato no nos permite dar a esta teogonía la importancia de la que gozan las teogonías órficas, pero sí incluirla en el ámbito prefilosófico y mítico-poético del que formaba parte la teogonía órfica antigua de la Noche.

³⁹⁴ Teog. Epil; Eudemus Rhodius, fr. 150 Wehrli; cf. TOA 1A de nuestro estudio.

Tampoco debemos olvidar quién nos transmite el testimonio y cuál es su punto de vista. Para el neoplatónico Damascio cualquier consideración es válida a la hora de reconocer en los principios de la teogonía epimenidea la tríada a la que quiere referirse, puesto que ni Epiménides habla acerca de los dos principios carentes de nombre, ni Eudemo dice que esos nombres son los reales³⁹⁵.

Los elementos primordiales que intervienen en la cosmogonía de Epiménides, a saber: Aer, Noche, Tártaro y, especialmente, el huevo cosmogónico, son los mismos que se citan en las teogonías órficas. A partir de Aer y Noche surge Tártaro, sin embargo, quedan confusos aquéllos que descienden de estos principios y que simplemente son citados como τὸ τε ἄκρον καὶ τὸ πέρασ³⁹⁶.

³⁹⁵ Sobre la tríada de divinidades que encontramos en Damascio en relación con la poesía órfica, cf. L. Brisson, *Damascius et l'Orphisme*, ap. Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhart*, Genève 1991, p. 177ss.

³⁹⁶ Cf. O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis, Quaestiones Criticae*, Berlin 1888, p. 68: "Certi nihil de his elementis adhuc statuerunt viri docti".

3.1 Terminología cosmogónica de Epiménides.

Ἄηρ, Νύξ, Ὠκεανός-Γῆ, Τάρταρος, Ὠιόν.

3.1.1 Aer

A partir de Aer Epiménides hace comenzar su teogonía. Algunos estudiosos consideran que los antiguos filósofos citaban Aer en lugar de Éter como principios intercambiables,³⁸⁷ pero lo cierto es que no conservamos ningún ejemplo en que esto ocurra³⁸⁸. Sí tenemos un testimonio de Empédocles en el que se dice que un elemento de Éter es sustituto de Aer. Es el siguiente:

Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον
διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν,
ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς
περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ· ἐξ οὗ
ἀναθυμιαθῆναι τὸν ἀέρα, καὶ γενέσθαι τὸν μὲν
οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ

³⁸⁷ C. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, Berlin 1835, vol. I, p. 84.

³⁸⁸ Cf. G. Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1877, I, p. 235, donde encontramos un intento de reconstrucción ἐξ ἀέρα en el testimonio de Phld. de Piet. (p. 19 Gomperz): ἐν δὲ τοῖς [εἰς Ἐπι]μενίδην ἀναφερομένοις [ἐξ ἀέρος] καὶ νυκτὸς [τα πάντα] σμυστῆναι...

πυρός, πληθῆναι δὲ ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια³⁹⁹.

"(para Empédocles) el Éter fue el primero en distinguirse, en segundo lugar el fuego, y tras él la tierra, de la cual, estrechada excesivamente a su alrededor, brotó con fuerza el agua. El aire surgió de la evaporación del agua. Los cielos surgieron del Éter, el sol del fuego y los cuerpos terrestres de los demás".

Diógenes de Apolonia parece haber sido el primero en confundir estos dos elementos: αἰθέρα ἀέρα ὀμίχλην⁴⁰⁰.

No deja de ser extraño para nosotros que Epiménides hiciera de Ἄήρ el principio de su teogonía, puesto que no encontramos más ejemplos en los demás poetas teogónicos. De ahí que sea fácil relacionar ambos términos y llamar αἰθέρα a lo que Filodemo llama principio de los teólogos⁴⁰¹. Conservamos un testimonio de los doxógrafos en el que Aer, según Anaxímenes, es considerado un dios y da lugar al nacimiento de otros dioses:

³⁹⁹ Aët. II 6, 3. (Diels 334). Éter es lo mismo que Aire en este pasaje; sin embargo, según A. Lami, *I Presocratici*. Milano 1991, p. 330, Aer puede ser un elemento puro y ligero, más ligero que el fuego, completamente distinto al aire atmosférico, que sería Éter compuesto de elementos más densos y pesados como la humedad. Cf. Zeller, I⁴ 686 n. 1.

⁴⁰⁰ Cf. Diels en Kern, *De Orphei, Epimenidis, ...*, p. 69.

⁴⁰¹ Phld. *de Piet.* 137, p. 61, 9ss. Gomperz. Sin embargo, esta identificación de términos no deja de ser una conjetura.

Ἄναξιμένης δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρύστρατου ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεία γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτων ἀπογόνων.⁴⁰²

"Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurítrato dijo que el primer principio es el aire indefinido, del cual nacen las cosas que están llegando al ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás nacen de sus descendientes".

Siguiendo este testimonio, Aer es un elemento primordial del que nacen todas las cosas, tanto las existentes como las pasadas y las venideras. La divinidad cosmogónica primordial que encontramos en Epiménides, aunque no se presenta como elemento único, sino formando pareja con la Noche, también desempeña las mismas funciones que el Aer de Anaxímenes.

Filodemo cita un testimonio similar de Diógenes de Apolonia⁴⁰³:

⁴⁰² Hippolyt. Ref. 7, 1; Dox. Gr. 560, 13ss.

⁴⁰³ Phld. de Piet. I 6 b. Cf. Dox. Gr. 536b 2ss.: "aër quo Diogenes A. utitur deo". Cf. Aug. d. civ. D. VIII 2: "Diogenes... aerem quidem dixit rerum esse materiam de qua omnia fierent, sed eum esse componentem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset"; Dox. Gr. 546; Cic. ND 15, 40: "Idemque disputat aethera esse eum, quem homines Iovem appellarent, quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres

Διο[γέ]νης ἐπαι[νεῖ] τὸν Ὅμηρον, ὡς (οὐ) μυθικ[ῶς] ἀλλ' ἀληθῶς [ὑ]πὲρ τ[οῦ] θείου διειλε[γ]μένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἶδέναι τὸν Δία λέγει.

"Diógenes elogia a Homero, porque habla de la divinidad no de forma mítica, sino de forma razonada. Pues afirma que él mismo cree que Zeus es el aire, cuando dice que Zeus representa todo".

El hecho de que Diógenes de Apolonia identifique a Aer con Zeus se explica si incorporamos a Diógenes, como hizo Diógenes Laercio, a la tradición milesia y lo consideramos discípulo de Anaxímenes, pero también, si lo incluimos en un ámbito de cosmologías y cosmogonías de postulados análogos y principios comunes entre sí en torno al s. VI. Aunque es sabido que la cosmogonía de Diógenes no es original, sino que se basa en Anaxágoras y cronológicamente es posterior a éste y a Anaxímenes, Diógenes sustenta la opinión de que Aer es el principio de

*diceretur ..."; Phld. de Piet. fr. 13, p. 80 Gomperz: καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν [γῆ]ν ἀέρα, [τ]ὸν δὲ σκο[τεινὸν] "Αἰ[δην], τὸν δὲ διὰ τῆς γῆ[ς] καὶ θαλάτ[της] Ποσειδῶ. Según Diógenes, el aire es dios, gobierna sobre todas las cosas, es inherente a ellas y las dispone; es eterno e inmortal. Características sin duda aplicables a Zeus como principio de todas las cosas. Cf. H. Usener, Beiläufige Bemerkungen VI, *RhM* 55, 1900, p. 293, quien identifica αἰθήρ y ἀήρ con Zeus, pero mitológica y teológicamente el nombre para ellos sería Zeus.*

todas las cosas y todo está compuesto de Aer⁴⁰⁴.

También nos interesan las palabras que Clemente de Alejandría extrajo de la obra de Demócrito⁴⁰⁵:

οὐκ ἀπεικότως ὁ Δημόκριτος "τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους" φησὶν "ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα ὅν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες, πάντα Δία μυθεῖσθαι.

"no sin razón, Demócrito dice que unos pocos de los hombres insignes elevaban las manos para prestar juramento hacia lo que todos entonces llamaban Zeus, eso que nosotros, griegos, llamamos ahora aire".

Las palabras τῶν λογίων ἀνθρώπων se refieren, en opinión de O. Kern⁴⁰⁶ no sólo a Diógenes, sino también a Anaxímenes y a Epiménides, de modo que estos testimonios nos ayudarían a situar la composición de la teogonía de Epiménides en fecha posterior a la divulgación de la obra de Anaxímenes, es decir, no antes de finales del s. VI.

⁴⁰⁴ Sobre el principio Aer en Diógenes de Apolonia, cf. A. Laks *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille 1983, p. 83ss.

⁴⁰⁵ Clem. Alex. *Protr.* 68, 5. Trad.: *"no sin razón, Demócrito dice que unos pocos de los hombres insignes elevaban las manos para prestar juramento hacia lo que todos entonces llamaban Zeus, eso que nosotros, griegos, llamamos ahora aire"*.

⁴⁰⁶ O. Kern, *"De Orphei, Epimenidis, ..."*, pp. 70-71.

3.1.2 Noche

La Noche es otro de los elementos primordiales que aparecen en la cosmogonía de Epiménides. Antes que los órficos ningún teólogo del que nosotros tengamos noticia había colocado a la Noche en lugar tan eximio como lo hace Epiménides, de modo que también a partir de estos datos podemos afirmar con cierta seguridad que Epiménides conoció la teogonía órfica antigua.

La Noche es una de las divinidades primordiales más antiguas de las que tenemos noticia. Esta diosa es invocada por Esquilo en sus versos cosmogónicos como madre de las Erinias, remontándose así a una antigua tradición de ancestrales ideas pertenecientes a la religión ctónica prehelénica, cuya diosa primordial era conocida con este nombre:

μᾶτερ ἄ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ
 Νύξ, ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν
 ποινάν,...⁴⁰⁷

*"¡Oh Noche, madre mía, madre que me engendraste
 para que fuera castigo de los que ya no ven la luz y de los
 que la ven,..."*

Junto a Noche, la otra divinidad primordial que desempeña un importante papel cosmogónico es Crono, divinidad de la que nacerán, además de las Erinias, las Moiras y especialmente Afrodita. Los versos

⁴⁰⁷ Cf. Aesch. *Eum.* 321.

citados en los escolios a Licofrón y a Sófocles, Teog. Epi3, son significativos al respecto⁴⁰⁸: "Y Epiménides, como Hesíodo, afirma que las Erinias son descendientes de Crono diciendo así: 'Crono de mente retorcida tomó en matrimonio a la joven Evónime; de él nació la áurea Afrodita de hermosos cabellos y las Moiras inmortales y las Erinias de variopintos dones'". En este punto tenemos que volver a retomar la evidente influencia órfica sobre la poesía teogónica de Epiménides, dado que el nacimiento de Afrodita a partir de Crono se opone al relato conocido que narran Homero⁴⁰⁹ y Hesíodo⁴¹⁰, pero encaja dentro del órfico. A su vez, Noche y Crono forman otra pareja primordial que nuevamente da lugar a otra generación de divinidades.

Aristóteles, en su *Metafísica*, afirma que "ciertos poetas antiguos", y con esta expresión parece estar refiriéndose a los teólogos⁴¹¹, hacen comenzar el mundo con la Noche, y no con el Caos, dato significativo si incluimos junto a Orfeo y Museo, a Epiménides, considerado igualmente teólogo por el maestro peripatético. A ellos contrapone la figura de los "físicos", probablemente pensando en Anaxágoras⁴¹², pero su punto de

⁴⁰⁸ Tzetzes *ad Lycophr. Alex.* 406. Cf. Schol. *Soph. Oed. Col.* 42: 'Επιμενίδης κρόνον φησὶ τὰς Εὐμενίδας· ἔκ τοῦ ... αἰολόδωροι".

⁴⁰⁹ Cf. *Il.* V 370.

⁴¹⁰ Cf. *Theog.* 188-202.

⁴¹¹ Cf. Arist. *Metaph.* XII, 6 1071b 26; fr. 24K; TOA 3Acf. V. García Yebra, *Aristóteles. Metafísica*, Madrid 1970, p. 215.

⁴¹² Cf. B1 DK.

vista a este respecto también es el de Anaximandro, Empédocles, Demócrito⁴¹³:

Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ
νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος,
λύοιτ' ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω (καὶ τοῦτο οὐ
λόγῳ μόνον, ἀλλ' ἔργῳ δῆλον)⁴¹⁴.

"Puesto que cabe que sea así y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la mezcla de todas las cosas, y del no-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente en el razonamiento, sino también en la práctica)".

Por su parte, Filodemo nos transmite unos relatos teogónicos en que encontramos un elenco de autores con sus correspondientes ideas acerca de la formación del universo y sus elementos primordiales de naturaleza divina. Entre estos autores se encuentra Epiménides. El relato de Filodemo, Teog. Epi2 se derivan claramente de la sinopsis de Eudemo sobre antiguas cosmogonías griegas⁴¹⁵. Gracias a la labor de restauración

⁴¹³ Cf. *Metaph.* 1069b 20-23.

⁴¹⁴ *Metaph.* 1072a 19. Según esta teoría el primer cielo sería eterno y tendría un extremo que mueve todo lo demás sin ser movido.

⁴¹⁵ Cf. M. L. West, *Hesiod Theogony*. Oxford 1966, p. 12ss.

de Schober⁴¹⁶, podemos leer en orden continuo dos columnas que anteriormente estaban separadas y en las que aparecen, autores, aparentemente sin orden alguno, que trataron sobre el origen del mundo y sus elementos primordiales. A saber, Acusilao⁴¹⁷, Museo⁴¹⁸, Epiménides⁴¹⁹, Homero⁴²⁰ y Ferécides de Siro⁴²¹. Comprobamos así que en la Cosmogonía de Epiménides Aer aparece como primer principio junto a Noche y Tártaro, mientras en Museo será Tártaro el tercer principio a partir de Aer y Noche. Es decir, el elemento común en ambos autores es la posición primordial que la Noche ocupa, puesto que forma pareja con Tártaro y Aer indistintamente, pero mantiene sobre ellos su superioridad. Esta es indudablemente la Noche de la cosmogonía órfica que trató Eudemo. La Noche forma una pareja o una tríada con los elementos que a ella se unen o que inmediatamente descienden de ella⁴²². Y estos primeros principios pueden ser intercambiables. Así encontramos las siguientes tríadas en Museo y Epiménides:

Museo:	Noche - Tártaro
	Aer

⁴¹⁶ A. Schober, *Philodemi de Pietati Cron. Er. (BCPE)*, 18, 1988, p. 77.

⁴¹⁷ Cf. 9 B1 DK = FGH 2 F5.

⁴¹⁸ Cf. 2 B14 DK.

⁴¹⁹ Cf. 3 B5 DK.

⁴²⁰ Cf. *Il.* XIV 201.

⁴²¹ Cf. 7 B13 DK.

⁴²² Sobre las tríadas primordiales, Cf. TOA 16-24A, com. ad loc.

Epiménides: Noche - Aer
Tártaro

El testimonio que nos transmite Damascio sobre Epiménides encierra en sí mismo una contradicción: parece haber tres principios en lugar de dos. En primer lugar atribuye a su cosmogonía dos principios: Aer y Noche, pero a continuación dice que de ellos nació Tártaro, como tercer principio. Ello nos trae a la memoria la teogonía órfica de Eudemo, donde Noche también forma una tríada irreductible con Cielo y Tierra, que unas veces descienden de ella⁴²³, y otras veces aparecen junto a ella como primeros principios⁴²⁴.

Por otra parte, no es menos significativa la antítesis del Día y de la Noche, con que la cosmogonía pitagórica deriva el comienzo del mundo. La lucha entre ambos elementos primordiales era ya un presupuesto endémico de la religiosidad antigua. También Aristóteles, cuando se ocupa de la teogonía órfica, concede a la Noche el significado de opuesta a la Luz.

Las características comunes entre la teogonía de Epiménides y la órfica ponen probablemente de manifiesto conceptos pertenecientes a una

⁴²³ Cf. TOA 2-3A los testimonios de Crisipo y Aristóteles, quienes afirman que todo desciende de la Noche en la Teogonía órfica que trató Eudemo, Cf. G. Zoegas, *Abhandlungen*, Göttingen 1817, Ueber den uranfänglichen Gott der Orphiker, p. 211ss.

⁴²⁴ Cf. TOA 4A, com. ad loc.

cosmología religiosa arraigada en el pasado y de la que tanto Epiménides como los órficos son tributarios. Las analogías con la filosofía natural más antigua son evidentes. Al principio, según Epiménides, existían Aer y Noche. En opinión de W. Jaeger⁴²⁵, Epiménides debía ser conocedor y deudor de los contenidos de la doctrina homérica, de ahí que acepte a Océano y Tetis como progenitores de todas las cosas. No obstante, el razonamiento de Jaeger resulta un tanto forzado cuando intenta aunar los elementos primordiales de la teogonía epimenidea con los de la teogonía hesiódica. Aer, afirma Jaeger, es entendido como el vacío y ocupa así el lugar de Caos. Desde el momento en que Aer es el masculino que reemplaza la función del neutro Caos y Noche es un término femenino, ya tenemos una pareja capaz de dar lugar a todos los demás elementos del mundo.

La pareja Aer-Noche ciertamente ocupa un lugar privilegiado en la cosmogonía de Epiménides, sin embargo, no existe ninguna pareja equivalente a ésta en la teogonía de Hesíodo. Aer no parece reemplazar la figura de Caos en la teogonía hesiódica. Los resultados que alcanza Jaeger no son aceptables desde su propia base, y es que el hecho mismo de que Aer forme pareja con Noche evita su identificación con Caos. En la teogonía hesiódica, Caos ni aparece formando pareja con otro elemento primordial, ni es entendido como simple vacío. Por otra parte, la Noche tampoco desempeña un papel de elemento primordial en la teogonía de Hesíodo, y no aparece unida a ningún otro elemento o divinidad

⁴²⁵ W. Jaeger, *La teología de ...*, p. 70ss.

cosmogónicos. Este razonamiento es el que nos aparta de la vía seguida por Jaeger, quien pretende una identificación de Aer con Caos y una combinación de elementos cosmogónicos pertenecientes a la doctrina homérica y a la teogonía hesiódica modificada por Epiménides.

En cuanto a la afirmación de Jaeger sobre la doctrina homérica de la que Epiménides habría sido seguidor, no conservamos ningún fragmento de Epiménides en el que Océano y Tetis aparezcan citados como progenitores de todas las cosas. Seguramente, Epiménides tuvo conocimiento de estos testimonios homéricos, pero no hizo uso de ellos, inclinado a seguir los contenidos cosmogónicos órficos que estaban ejerciendo una fuerte influencia en aquel momento.

Parece más acertado, por tanto, pensar en una influencia órfica sobre la cosmogonía de Epiménides, influencia que habría dado lugar a la aparición de Noche como divinidad primordial en Epiménides y de Aer como elemento neutro e indefinido con capacidad para originar, o al menos contener, todas las cosas del mundo creado.

3.1.3 Océano y Tierra

Un intento de reconstrucción de la genealogía cosmogónica de Epiménides nos conduce a pensar que el testimonio de Filodemo, Teog. Epi4, hace referencia a la segunda pareja primordial de la Cosmogonía de Epiménides: Océano y Gea, en lugar de la esperada Océano y Tetis. Hasta ahora sólo sabíamos con cierta seguridad que los tres principios primordiales de la cosmogonía de Epiménides son Aer, Noche y Tártaro,

éste último nacido de ambos a modo de tercer principio, pero el testimonio de Filodemo confirma que Océano-Tierra podría ser la pareja primordial que sucede a la pareja Aer Noche.

Por otra parte, la combinación agua-tierra expresada alegóricamente con la pareja divina Océano-Tierra goza de una clara explicación física o en consonancia con la filosofía natural de la época. La secuencia aire - entendido como elemento capaz de contener dentro de sí todas las cosas del mundo-, agua primordial y tierra firme serían los principios de los que Epiménides hace surgir todas las cosas del mundo. La pareja tradicional Océano-Tetis nos recuerda el pasaje homérico en el que Océano es considerado progenitor de todas las cosas junto con la ninfa marina Tetis, pero la pareja Océano-Gea representa simplemente los elementos naturales tierra-agua de los que procede el mundo creado. El huevo cósmico también surgiría directamente de estos elementos y sería una forma alegórica de expresar el nacimiento del mundo a partir del agua y la tierra. Esta teoría aparecerá más adelante en la teogonía de Jerónimo y Helánico, lo cual pobraría a su vez que Epiménides conocía y era partícipe de las ideas cosmogónicas órficas de aquel momento.

Nos encontramos, por lo tanto, ante dos reconstrucciones posibles de la Cosmogonía de Epiménides: a) Océano-Tierra, elementos primordiales de los que después el Huevo cosmogónico; b) Océano-Tierra, primera pareja primordial nacida del Huevo cosmogónico. En favor de la primera hipótesis se halla el testimonio que encontramos en la Teogonía órfica de Jerónimo y Helánico, donde agua y tierra son los primeros elementos a partir de los cuales nacerá el Huevo del mundo. En favor de la segunda se

halla el testimonio de Eudemo, citado por Damascio, Teog. Epi1, según el cual el Huevo que dará lugar a una nueva generación surge de la mezcla de los Titanes, nacidos a su vez de los primeros principios: Aer, Noche y Tártaro. La reconstrucción de ambas genealogías divinas quedaría como sigue:

Aer - Noche	Aer - Noche
Tártaro	Tártaro
Titanes	Océano-Tierra
Huevo	Huevo
Océano-Tierra	Nueva Generación

En opinión de Rudhardt⁴²⁶, la unión de Océano con la Tierra pertenece a una tradición mítica siempre relacionada con nombres como Museo⁴²⁷ o Ferécides⁴²⁸ y en clara disonancia con la pareja cosmogónica que Homero nos transmite. La extraña mención que aparece en Epiménides de una pareja Océano-Tierra se inserta en un contexto mítico completamente distinto al que esperaríamos para la pareja Océano-

⁴²⁶ Cf. J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*. Berne 1971, p. 60-61.

⁴²⁷ Cf. fr. 3 B7 DK.

⁴²⁸ Apolod. I 5, 2.

Tetis⁴²⁹, de modo que tampoco podemos asimilar la figura de Tetis a la de Tierra. Sin embargo, encontramos una curiosa definición de Tetis en la Suda, s. v. Τηθύς: "la tierra"; y un escoliasta⁴³⁰, de la *Ilíada* afirma en su comentario:

Τηθὺν δὲ τὴν γῆν φησιν, οἷον εἰ τιθήνην τινὰ
οὔσαν καὶ τρόφον πάντων.

*"Con Tetis, Homero designa la tierra, en cuanto supone
una especie de nodriza y alimenta todas las cosa"*

Hasta nosotros no han llegado testimonios que puedan avalar una tradición en la que Océano-Tetis cumpla las veces de agua-tierra, pero no por ello debemos rechazar la hipótesis de que en algún momento se hubiera podido interpretar Tetis como elemento tierra, y a partir de una identificación de ambas figuras, hubieran aparecido las parejas Océano-Tetis, Océano-Tierra, formando parte de una antigua genealogía divina. La pareja nombrada por Epiménides Océano-Tierra representa los elementos naturales agua-tierra que desempeñan el papel de principios primordiales en cosmogonías como las órficas. La pareja Océano-Tetis representa a su vez principios de los que nacen las demás generaciones de dioses, según la tradición homérica. Por ello, podríamos aceptar la posibilidad de que entre ambas tradiciones míticas existieran testimonios que enlazara los conceptos de ambas y que no hayan llegado hasta

⁴²⁹ Cf. Buse, *Quaestiones Hesiodicae ...*, p. 100ss.

⁴³⁰ Schol. Hom. *Il.* 14, 201.

nosotros.

Entre la descendencia que Epiménides cita de Océano y Tierra se hallan las Harpías (Teog. Epi4), y Pausanias cuenta que Epiménides, hace a Estige hija de Océano (Teog. Epi7). En este caso, Océano aparecería desempeñando funciones de agua primordial, como en la teogonía de Jerónimo y Helanico. La figura Ἐχιδνα podría también estar tomada de la teogonía órfica, pero la genealogía es distinta. La otra posibilidad es que Epiménides tomara de Hesíodo la idea de introducir Ἐχιδνα en su teogonía.

3.1.4 Tártaro

Es el tercer principio que aparece en la teogonía de Epiménides. De él nos dice Damascio que nace a partir de los dos anteriores, Aer y Noche. Es curioso que ni en la cosmogonía órfica ni en la epimenidea haya un lugar reservado para Tártaro en el mundo creado o, si lo hay, es un lugar indeterminado o irreal siempre en los confines o en los límites del universo. Muchos estudiosos antiguos y modernos se han planteado este problema⁴³¹ y los resultados son tan diversos como interpretaciones se pueden dar a los pasajes en los que aparece citado⁴³².

⁴³¹ Cf. L. Preller-Robert, *Griechische Mythologie*, I, Berlin-München 1894, p. 39, n. 2.

⁴³² Cf. a nuestro comentario sobre Tártaro en la cosmogonía de Hesíodo, cap. I, el único autor que cita un lugar para Tártaro en el mundo configurado:

El testimonio de Filodemo (Teog. Epi2) sobre la teogonía de Epiménides nos permite hacer una reconstrucción de la palabra Tártaro dentro de este contexto⁴³³:

ἐν δὲ τοῖς [εἰς Ἐπι]μενίδην [ἐξ Ἀέρος] καὶ
Νυκτὸς [τὰ πάντα σ]υστήναι [λέγεται·

"En los versos atribuidos a Epiménides se dice que todas las cosas están compuestas de Aer y Noche".

Aquí, en lugar de τὰ πάντα, quizá podría suplirse Τάρταρον, a partir del testimonio de Damascio: ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον⁴³⁴. Aunque también es posible que esta afirmación fuera una interpretación de Eudemo, dado que Filodemo conoció la teogonía de Epiménides a través del peripatético, y éste, si no la tuvo ante sus ojos, podía estar citando de memoria. En mi opinión, la reconstrucción del término Tártaro en este contexto podría considerarse más fiable que πάντα, puesto que es más fácil comprender una genealogía cosmogónica a partir de elementos primordiales descendientes unos de otros, que a partir de un resultado de la materia compuesto de Aer y Noche, principios ambos que por su carácter "primordial" son concebidos en todas las cosmogonías griegas que conocemos, para producir descendencia teogónica, esto es, generaciones de divinidades que una vez llegadas a Zeus darán lugar al

Τάρταρα τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης.

⁴³³ Phld. *de Piet.* 47 a 2ss. Cf. 8 [B3b] Colli.

⁴³⁴ Cf. Eudem. ap. Damasc., *De prim. princ.* 124; TOA 1A.

estado configurado de la creación. Aquí podemos situar πάντα, pero sin entender por este concepto el conjunto de todas las cosas compuestas de Noche y Aer. Gracias al testimonio de Damascio, podemos considerar que Tártaro constituía el tercer principio primordial de la cosmogonía de Epiménides.

La descripción de Tártaro como uno de los elementos primordiales en el origen del mundo la encontramos en Hesíodo. Según él, Tártaro existe formando una unidad con la Tierra o es un apéndice de ella. En la *Teogonía*, v. 727ss. se afirma que las raíces de la tierra se extendieron hasta el Tártaro, como si éste se encontrara en el corazón de la madre Tierra: αὐταρ ὑπερθευ γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

En general los órficos no comparten con Hesíodo la idea de que Tártaro esté unido a Tierra, sin embargo, gracias a un testimonio de Proclo⁴³⁵, sabemos que sí coinciden en afirmar que Tártaro se halla situado en los confines de la Tierra:

τοῦνεκα σὺν τῶι πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς
ἐτύχθη,
b αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος
ἔδρη,

⁴³⁵ Cf. in Plat. Tim. 28c; fr. 167K.

Ὠκεανὸς τε μέγας καὶ νεΐατα Τάρταρα
γαίης
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε
πάντα

*"y por ello todo se encontró reunido de nuevo dentro
de Zeus.*

b) *el resplandor encumbrado del amplio éter y del cielo,
la sede del mar estéril y de la ilustre tierra,
el gran Océano y el Tártaro en los confines de la
tierra,
los ríos y el mar sin límites y todos los demás
elementos;*

En la *Teogonía* de Hesíodo, Tártaro y Tierra aparecen calificados con los mismos epítetos. Ejemplos los encontramos en v. 119: "Τάρταρά τ' εὐρώεντα"; v. 682: "Τάρταρον ἠερόεντα"; v. 736: "Ταρτάρου ἠερόεντος"; v. 739: "ἀργαλέ' εὐρώεντα", donde el epíteto εὐρώεντα, característico de la Tierra, acompaña a Tártaro; por otra parte, ἔσχατα aparece conectado a la Tierra, cuando Hesíodo quiere referirse a un lugar, probablemente Tártaro, en los confines del mundo⁴³⁶: v. 518: "εἴατ' ἐπ' ἔσχατιῇ μεγάλης ἐν πείρασι γαίης"; "χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης"; v. 738: "ἀργαλέ' εὐρώεντα"; v. 810: "ἀργαλέ' εὐρώεντα". Y también ella misma es llamada "oscura tierra",

⁴³⁶ Cf. Hes. *Theog.* v. 518, 622, 731, 738, 809.

v. 807: "γῆς δνοφερῆς", convirtiéndose casi en sinónimo de Tártaro. De ahí la idea que aparece en Hesíodo de un todo único formado por ambos elementos.

La descripción más larga de Tártaro la encontramos en Damascio⁴³⁷, en un pasaje que Etigio creía perteneciente al poema "εἰς Ἄιδου κατάβασις"⁴³⁸, atribuido a Orfeo⁴³⁹:

ὅτι οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖά
ἐστι τὰ ἐν τῷ Ταρτάρῳ, ὁ μὲν Ὀκεανός, φησι,
τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Κωκυτὸς ἦτοι Στύγιος ἢ γῆ, ὁ δὲ
Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ, ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ.

"...dice que los cuatro ríos son los cuatro elementos que hay en el Tártaro: el Océano es el agua, el Cocito es la tierra infernal, el Piriflegeton el fuego, y el Aqueronte el aire".

En este fragmento, Tártaro, al igual que la Tierra, es capaz de albergar en su interior los cuatro elementos básicos que forman el mundo y la

⁴³⁷ in Plat. *Phaedon.* 2, 145, 363 Westerink; fr. 125K; Rap168 (123 + 125) Bernabé; cf. fr. 123K.

⁴³⁸ Cf. E. Gottholdus, *Acheruntica sive Descensuum apud Veteres Enarratio*, *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* XIII 1891, p. 286ss.

⁴³⁹ West cree que el citado fragmento pertenece a la Teogonía de Protógono y luego a la de las Rapsodias, Cf. *The Orphic ...*, p. 266. Ahora sabemos que no es de Orfeo. Es una interpretación de Proclo de un texto que sólo hablaba de los cuatro ríos. Cf. Rap168 (123 + 125) Bernabé (edición en prensa).

única explicación para ello, es ver en el Tártaro el hermano gemelo de la Tierra o, más aún, considerarlo una parte inseparable de ella como hace Hesíodo.

Tártaro cumple también otra función importante como elemento primordial cosmogónico al ser la morada de la Noche. Hesíodo nos cuenta que la Noche habita en el Tártaro: "καὶ Νυκτὸς ἔρεμνῆς οἰκία δεινὰ ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησιν"⁴⁴⁰. La Noche, figura excelsa entre los órficos, primordial y oscura ella misma, tiene su morada en el Tártaro, también oscuro y tenebroso. Noche engendrará a Fanes, el ser brillante por excelencia. De la oscuridad más absoluta nacerá la luz más brillante. Y la situación de Tártaro, en los confines de la Tierra o, para ser exactos, en sus entrañas, es la perfecta para albergar a la Noche y ser su habitáculo más seguro.

Por último, conservamos un testimonio en que Tártaro aparece como principio de todas las cosas. Museo es el único que se refiere a ello, y su testimonio nos llega también a través de Filodemo⁴⁴¹:

ἐμ μὲν [τισι]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου
λέγεται [τὰ π]άντα, (...) ἐν δὲ τοῖς
[ἀνα]φερομένοις εἰς Μοῦσαϊον γέγραπται

⁴⁴⁰ Hes. *Theog.* v. 744-5. Trad.: "También están allí, ocultas por negras nubes, las terribles moradas de la sombría Noche", A. y M. A. Martín Sánchez, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, Madrid 1990, p. 49.

⁴⁴¹ *Phld. de Piet.* I, 47, 5ss.; *Teog. Epi2.*

[Τάρ]ταρον πρῶτον [καὶ Ν]ύκτα καὶ [τρίτον] Ἄερα γεγο[υ]νέναι].

“En algunas fuentes se dice que todo desciende de Noche y deTártaro. (...) En las composiciones atribuidas a Museo está escrito que primero nacieron Tártaro y Noche, y en tercer lugar Aer.

Se podría deducir de este testimonio que Epiménides ha seguido la teogonía de Museo en lo que se refiere a Tártaro, pero tampoco es algo que podamos asegurar. Un hecho es evidente, tanto Museo como Epiménides, presentan el elemento primordial de su cosmogonía formando pareja con la Noche, lo que nos hace pensar de nuevo en una influencia órfica, tomada en esta ocasión de la teogonía tratada por Eudemo.

3.1.5 Huevo Cosmogónico

Damascio en su testimonio nos cuenta también que Epiménides introdujo en su cosmogonía un huevo universal⁴⁴². Es inevitable pensar

⁴⁴² El mito del huevo del mundo es uno de los más antiguos y más frecuentes relatos cosmológicos aparecido en distintas culturas del mundo. Cf. E. Danielyan, *Cosmological Ideas in antique and early medieval philosophical views*, *ACD* 25, 1989, p. 43; Charbonneau-Lassay, *L'oeuf du monde des anciens, Mélanges offerts à Arnould*, Poitiers 1934, pp. 219-228, quien muestra la existencia de este mito en el Asia antigua, Egipto y Europa antigua. Para un análisis comparativo del mito del Huevo Universal en la

en el huevo cósmico de las teogonías órficas⁴⁴³. Desconocemos el dios que nace del huevo en esta cosmogonía, pero si Epiménides conoció y siguió las creencias de la doctrina órfica, es lógico pensar que el dios que surge del huevo del mundo sea Fanos o Eros, demiurgo y arquitecto del mundo. La nueva generación citada por Epiménides sería el nuevo comienzo del mundo a partir del dios nacido del huevo cosmogónico.

En las Rapsodias órficas el Huevo aparece al mismo tiempo que Caos y Éter⁴⁴⁴. Pero, a diferencia de éstos, él es todo en germen, es el embrión de la vida y en él no hay nada que no pueda llegar a ser, puesto que él es el "ser absoluto" que contiene todo en su interior, incluso antes de que cualquier dios naciera o cualquier elemento primordial surgiera; lo conoce todo y es el padre del universo, porque de él nacerá el dios que traerá consigo una nueva generación de principios cósmicos y dioses.

Según la interpretación de Damascio, el huevo universal forma junto con Caos y Éter la tríada originaria, pero también estaría situado en

cosmogonía india, egipcia y griega, cf. F. Lukas, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung*, ZVV 4, 1894, p. 232ss.

⁴⁴³ Cf. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton 1991 (Cambridge 1922), p. 624ss.

⁴⁴⁴ De ello se sirve Damascio para afirmar que el huevo constituye, junto con Caos y Éter, la tríada originaria que pretende formular. El huevo representaría entonces una especie de repetición del "principio inefable" al que se refiere Proclo, *In Plat. Tim.* 30c-d (I 427, 20ss Diehl); fr. 79K; Cf. S. Anemoyannis-Sinanidis, *Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques*, *Kernos* 4, 1991, p. 88.

la segunda tríada, al ser caracterizado, cualquiera que sea su naturaleza, como intelecto, padre y potencia. Sin embargo, especifica Damascio⁴⁴⁵:

μήποτε δὲ καὶ τὴν μέσῃν τριάδα θετέον κατὰ τὸν τρίμορφον θεὸν ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ὠῷ· καὶ γάρ τὸ μέσον ἀεὶ φαντάζει συναμφοτέρων τῶν ἄκρων, ὥσπερ καὶ τοῦτο ἅμα καὶ ὠὸν καὶ τρίμορφος θεός.

"no conviene establecer una relación entre la tríada intermedia y el dios triforme aún en gestación dentro del huevo, puesto que siempre lo intermedio es reflejo de ambos extremos, de modo que en este caso es al mismo tiempo, huevo y dios triforme"

Es interesante que el huevo del mundo, aunque sea formando parte de la segunda tríada neoplatónica, haya sido "fabricado" en el Éter por el principio único de todas las cosas, el Tiempo⁴⁴⁶, que queda al margen de cualquier ordenación o encasillamiento⁴⁴⁷. Χρόνος se erige así como elemento primordial que permanece por encima de todo, pero el huevo

⁴⁴⁵ Damasc. *De princ.* 123; III, 159, 17, Westerink; I, 316, 18 Rue.

⁴⁴⁶ Damasc. *De princ.* 55; II, 40, 14, Westerink; I, 111, 17 Rue.: "Καὶ Ὁρφεύς· ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίω ὦον ἀργύφειον·"

⁴⁴⁷ Sobre el Tiempo como principio primordial ingenerado y demiúrgico y a hemos tratado en el cap. III dedicado a la cosmogonía de Ferécides.

universal, fruto de éste, es el que aparece como principio ingenerado y generador al mismo tiempo: ingenerado, en tanto que es concebido como indivisible y es identificado con lo unificado; generador, en tanto que da origen a los primeros principios.

El hecho de que el huevo cosmogónico en las Rapsodias órficas sea alumbrado por el Tiempo sin vejez en el Éter divino, nos obligaría a entrar aquí en una nueva cuestión que únicamente esbozaremos, (para no desviarnos hacia interpretaciones neoplatónicas sobre el huevo del mundo): la sucesión de generaciones; el Tiempo, padre y principio de una generación, alumbró un huevo que dará lugar a otra nueva generación, la cual sustituirá a la anterior, pasando a ser él mismo principio generador absoluto⁴⁴⁸. Este es el importante papel que creemos desempeña el huevo universal en la teogonía órfica, y por ende, en la epimenidea, puesto que los fragmentos que conservamos de esta teogonía no nos permiten aventurar una afirmación segura.

Todos los testimonios expuestos y el análisis de los términos que componen la cosmogonía de Epiménides, nos conducen a pensar que su poesía teogónica se revela, no a partir de la tradición homérico-hesiódica, sino de la órfica en sentido estricto, aunque modelada con un estilo original. Su marcada consonancia con la filosofía natural y con la doctrina órfica que imperaba en aquel momento, hacen de su teogonía un claro

⁴⁴⁸ De él se derivarían asimismo los principios espirituales del bien y del mal de la doctrina órfica según F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 249.

exponente de la corriente prefilosofica que estaba floreciendo en el s. VI antes de nuestra era.

4. RECONSTRUCCIÓN DEL POEMA COSMOGÓNICO DE EPIMÉNIDES.

La *Κουρήτων καὶ κορυβάντων γένεσις καὶ θεογονία* de Epiménides comenzaba con una Cosmogonía y probablemente derivaba en una antropogonía, pero de ella no conservamos ningún testimonio. A partir de los fragmentos que hemos encontrado atribuidos a Epiménides por autores, escoliastas y comentaristas antiguos, como Juan Lido, Damascio y Filodemo, intentaremos reconstruir el contenido del poema cosmogónico de Epiménides. En mi opinión existen dos reconstrucciones posibles:

a) La que presenta a la pareja primordial Océano-Tetis entendidos como elementos naturales, es decir, agua y tierra, de los que se formará, siguiendo la teogonía órfica de Jerónimo y Helanico, el Huevo cosmogónico:

Aer - Noche
Tártaro
|
Océano - Tierra
|
Huevo

|
Nueva Generación (Urano - Tierra)
|
Crono - (¿Rea?)
|
Zeus-Hera

b) La que presenta al Huevo Cosmogónico como elemento primordial, único e indivisible, siguiendo la Teogonía de las Rapsodias órficas, del cual nacerá la pareja Océano-Tierra, al modo en que se separa el Huevo órfico en dos mitades que constituirán el Cielo y la Tierra:

Aer - Noche
Tártaro
|
Titanes
|
Huevo
|
Océano-Tierra

A diferencia del testimonio de las Rapsodias, en que el Huevo Cosmogónico es fabricado por el Tiempo en el Éter, en el poema de Epiménides, el Huevo surge de la mezcla de los Titanes, nacidos a su vez de Aer, Noche y Tártaro. El problema de esta hipótesis es que no conservamos ningún testimonio en que el Huevo cósmico se separe

en dos mitades para constituir el Océano y la Tierra, en lugar del Cielo y la Tierra.

Según esta genealogía divina, la nueva generación surgida del Huevo Cosmogónico estaría encabezada por la pareja primordial Océano-Tierra, de la que a su vez se derivarían las parejas Crono-Rea y Zeus-Hera, llegando con ésta al fin de las generaciones divinas, puesto que Zeus, erigiéndose en padre y soberano de los dioses, llevaría a cabo una recreación del mundo, igual que ocurre en las teogonías órficas. Si en lugar de la pareja Océano-Tierra, colocamos al comienzo la pareja Urano-Tierra, obtenemos la misma sucesión genealógica que Platón cita en el *Timeo*⁴⁴⁹. Lamentablemente, el testimonio del neoplatónico, citando a Eudemo, no nos permite dilucidar si el Huevo cosmogónico de la teogonía de Epiménides nació de la pareja Océano-Tierra, representación alegórica de los elementos naturales agua-tierra; o viceversa, siendo en este caso la pareja Océano-Tierra en Epiménides equivalente a la pareja primordial Urano-Tierra en la Teogonía órfica antigua que leyó Platón. En cualquier caso, suponemos que Epiménides también debió haber incluido en su cosmogonía a la pareja primordial Urano-Tierra, si es que no la sustituyó por la pareja Océano-Tierra⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Cf. TOA 7A, la genealogía del *Timeo*, com. ad loc.

⁴⁵⁰ La unión de estos elementos naturales, formando parejas primordiales, nos recuerda al matrimonio sagrado de Zas y Ctonia que se narra en la Cosmogonía de Ferécides, el cual representa la creación de la propia Tierra y las aguas que la rodean. Cf. H. Diels, *SAWDDR* 1897, p. 154ss. (= *Kleine*

A la luz de estas posibles reconstrucciones, cualquiera que sea la que Epiménides formuló en su poema cosmogónico, si es que alguna de las dos reconstrucciones es la correcta, parece evidente que las teogonías órficas habían ejercido gran influencia sobre la obra de Epiménides y se pone de manifiesto igualmente que el poema de Epiménides tuvo que ser antiguo, pero no pudo ser anterior a la composición de las teogonías órficas⁴⁵¹.

Schriften ..., p. 33ss.). Cf. H. Schibli, *Pherekydes ...*, p. 54.

⁴⁵¹ Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos...* p. 41: "...existieron narraciones poéticas, compuestas probablemente a finales del s. VII o en el VI a.C. (que incluían, tal vez, poesía 'Órfica')".

V. LA COSMOGONÍA DE MUSEO



* 5 3 0 9 8 2 4 3 0 6 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

1. INTRODUCCIÓN

Museo es para nosotros otro nombre legendario. Ligado estrechamente al nombre de Orfeo, su figura nos llega, en la mayor parte de las ocasiones, formando pareja con él como máximos representantes de la poesía hierática antigua⁴⁵², e incluso, a partir del s. V, confundida con la persona de Orfeo, hasta el punto en que es difícil discernir ambas personalidades en las fuentes. Sin embargo, Orfeo es siempre el nombre dominante y se podría caer en la tentación de considerar a Museo una figura complementaria, inventada en un determinado momento para alargar el cuadro mítico de Orfeo. No obstante, esta hipótesis no puede mantenerse desde el momento en que encontramos dos testimonios, probablemente los más importantes para determinar la antigüedad de Orfeo, ligados al nombre de Museo. El primero aparece en Clemente de Alejandría⁴⁵³:

Ἡσίοδος τε ἐπὶ τοῦ Μελάμποδος ποιεῖ· «ἦδὺ
δὲ καὶ τὸ πυθέσθασθαι, ὅσα θνητοῖσιν ἔδειμαν
ἀθάνατοι, δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν τέκμαρ ἐναργές»,
καὶ τὰ ἐξῆς παρὰ Μουσαίου λαβῶν τοῦ ποιητοῦ
κατὰ λέξιν·

⁴⁵² C. T. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin II, 1883, p. 78ss.

⁴⁵³ Cf. *Strom.* 6, 26, 3; 2 B7 DK; fr. 272 M-W; 5[A3]Cdl.

Y Hesíodo atribuye a Melampo los versos: «dulce es también aprender cuanto los inmortales prepararon para los mortales, señal evidente de la desgracia y de la buena fortuna» y lo que sigue, tomándolo textualmente del poeta Museo "

La presencia del término τέκμαρ en este testimonio atribuido a Museo ha sido considerado por estudiosos como Fränkel revelador de la concepción antiquísima de los opuestos, de la cual derivaría la antítesis que aparece en Alcmán entre πόρος y τέκμωρ. Si aceptamos la hipótesis de Fränkel, el testimonio de Museo pondría en evidencia la antigüedad de la poesía órfica. Dado que la vida de Alcmán se sitúa en torno a la segunda mitad del s. VII a.C., se podría pensar que en el s. VIII-VII ya debía existir de forma incipiente una poesía órfica. En opinión de Bernabé, sin embargo, es más acorde con lo que sabemos pensar que Museo tomara de Hesíodo estos versos, es decir, introdujera en la tradición órfica elementos hesiódicos y Clemente de Alejandría, al creer que Museo es mucho más antiguo, interpretara al contrario el influjo, como ocurre frecuentemente con Orfeo.

El segundo lo encontramos en los Scholia *Apoll. Rhod.* 3, 1:

έν δὲ τοῖς εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένοις δύο ἱστοροῦνται γενέσεις Μουσῶν, πρεσβυτέρων μὲν κατὰ Κρόνον, νεωτέρων δὲ τῶν ἐκ Διὸς καὶ Μνημοσύνης.

"En los versos atribuidos a Museo se cuentan dos

generaciones de Musas, unas más antiguas, del tiempo de Crono y otras más recientes, descendientes de Zeus y Mnemósine"⁴⁵⁴.

Este fragmento es aún más significativo que el anterior a la hora de ver en él indicios de un origen bastante antiguo de la poesía órfica. Enlazando este testimonio con el de Diodoro 4, 7, en que se afirma que Alcmán considera a las Musas hijas de Cielo y Tierra, nos podríamos remontar fácilmente a un modelo órfico de este mito, que no era desconocido para Museo.

Ya en la antigüedad Museo aparece como un personaje ambiguo. Poeta mítico, ha sido considerado hijo de Orfeo, maestro y discípulo suyo⁴⁵⁵. A tanta confusión se añade además su no menos problemática

⁴⁵⁴ 2 B15 DK; Cf. Mimnermo, fr. 13 West; Paus. 9, 29, 4: Μίμνερμος δὲ ἐλεγείᾳ εἰς τὴν μάχην ποιήσας ἐν τῷ προοιμίῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας. Trad.: "Y Mimnermo, que compuso una elegía sobre la batalla de los de Esmirna contra Giges y los lidios, dice en su proemio que las Musas más antiguas son hijas de Urano, pero que hay otras más jóvenes, hijas de Zeus". En este fragmento de Mimnermo también se habla de una generación de Musas, hijas de Urano y no de Zeus, según los relatos mitológicos tradicionales. Cf. G. Colli, *La sapienza greca* ..., I, p. 426.

⁴⁵⁵ Museo, hijo de Orfeo en Diod. 4, 25, I (Dindorf-Vogel): παρήλθεν εἰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς. Trad.: "Llegó a Atenas y participó en los Misterios de Eleusis, cuando la iniciación era presidida por Museo, hijo de Orfeo"; y en Serv. in Verg. Aen. 6, 667: Theologus fuit iste post Orpheum. Et sunt uariae de hoc opiniones: nam eum

alii Lunae filium, alii Orphei uolunt, cuius eum constat fuisse discipulum: nam ad ipsum primum carmen scripsit, quod appellatur Crater. Trad.: "Éste fue teólogo después de Orfeo, y acerca de él existen diferentes opiniones: pues unos dicen que fue hijo de Luna, otros quieren que de Orfeo, del cual consta que fue discípulo. En efecto, para él compuso su primera obra poética, la llamada 'Cratera'". Museo como maestro de Orfeo en Alex. Polyhist. Praep. Ev. 9, 27, 3-4 [I 499, 8-12 Dindorf]: ὑπὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων αὐτὸν ἀνδρωθέντα Μουσαῖον προσαγορευθῆναι. γενέσθαι δὲ τὸν Μωῦσον τοῦτον Ὀρφέως διδάσκαλον. ἀνδρωθέντα δ' αὐτὸν πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις εὐχρηστα παραδοῦναι... Trad.: "Éste, al hacerse hombre, fue llamado Museo por los griegos. Este Museo llegó a ser maestro de Orfeo. Y una vez hecho hombre transmitió muchas cosas útiles a los hombres". Cf. R. Eisler, *Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken in der christlichen Antiken*, Nendeln 1967 (Leipzig 1925), p. 7. Museo como discípulo de Orfeo en Pap. Berolin. 44, S. II a.C.: [Ὀρφεὺς υἱὸς ἦν Οἰαγροῦ καὶ Καλλιόπης τῆς Μούσης, ὁ δὲ Μουσαίων βασιλεὺς Ἀπόλλων τού-] [τωι ἐπέπνευσεν, ὅθεν] ἔνθεος γενόμενος [ἐποίησεν τοὺς ὕμνους,] οὓς ὀλίγα Μουσαῖος ἐπα-] [νορθώσας κατέ] [γραψεν. Trad.: "Orfeo era hijo de Eagro y de la Musa Calíope, y el señor de las Musas, Apolo, lo inspiró, de forma que al estar poseído por el dios, compuso los himnos que Museo, tras modificarlos ligeramente, puso por escrito"; *Marmor Parium*, 239 A 15 Jacoby, FGH (= A28 DK): [ἀφ' οὗ Εὐμόλπος ὁ Μουσαίου τοῦ ὑπ' Ὀρφέως τετελεσμένου τὰ μυστήρια ἀνέφηεν ἐν Ἐλευσίῃ καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσαίου ποιήσεις ἐξέθηκεν ἔτη ΧΗΔ, βασιλεύοντος Ἀθηναίων Ἐρεχθέως τοῦ Πανδίουνο". Trad.: "Después Eumolpo, hijo de Museo, que había sido iniciado por Orfeo, instituyó los misterios en Eleusis y transmitió la poesía de su padre Museo, en el año 1110, siendo rey de Atenas Erecteo, hijo de Pandión"; en Paus. 10, 7, 2-3 (B9 DK): Ὀρφέα δὲ σεμνολογίαι τῆι ἐπὶ τελεταῖς καὶ ὑπὸ φρονήματος τοῦ ἄλλου καὶ Μουσαῖον τῆι ἐς πάντα μιμήσει τοῦ Ὀρφέως οὐκ ἐθελῆσαι φασιν αὐτοὺς ἐπὶ ἀγῶνι μουσικῆς ἐξετάζεσθαι. Trad.: "Dicen que

descendencia divina⁴⁵⁶.

La pareja Orfeo-Museo presenta múltiples elementos en común y, al mismo tiempo, notables diferencias. Uno y otro parecen representar a Dioniso y a Apolo respectivamente. Mientras a Orfeo se le atribuyen

Orfeo, por la veneración de sus misterios y por su sentir diferente, y que Museo, por su imitación de Orfeo en todo, no quisieron competir en el agón musical"; cf. Herm. in Plat. Phaed. 244a.

⁴⁵⁶ Conservamos un fragmento muy interesante del Catálogo de Museo en *Pap. Herc. 243 VI = N 243 VI (HV² 41; p. 13 G.)*: ... καὶ Μουσαῖ[ι]-[ο]ν μὲν Ὀρφεὺς υἱ[ὸ]ν ἀπὸ τῆς γενέσ[θ]αι φησὶν, Μουσαῖ-[ο]ς οὐδ[α].] . . . αὐτοῦ[Π]α[ί] [ι]] ἂν δίας τῆς Διὸς[καὶ] Σελήνης κἀν-[τι]φήμου, ... Trad.: "Orfeo dice que Museo es hijo de ella (Selene) y él mismo (Museo) dice que es hijo de Pandías, descendiente de Zeus y Selene, y de Antifemo ". En este papiro Orfeo parece asegurar que Museo es descendiente de Selene, y él mismo se hace hijo de Antifemo y de Pandia, que tiene por padres a Zeus y Selene. Esta construcción genealógica, que debe tener implicaciones teológicas, es en esta forma nueva. Es bien sabido que Pandia es hija de Zeus y Selene: *HH 32, 14-16; Hyg. Fab. 28; Schol. Eur. Rhes. 916: ἐξ οὗ καὶ Πανδίας τῆς Σελήνης*] θυ<γατρὸς> "ex Iove et Luna Pandia". Tenemos noticia de una genealogía eleusina en que Museo aparece como hijo de Antifemo y padre de Eumolpo: *Paus. 10, 5. 6; Paus. 10, 13. 11*, donde Museo es ὁ Ἄντιοφήμου; *Apoll. Rhod. Arg. 310: Μουσαῖε, φίλου τέκος Ἄντιοφήμου*. También Museo se considera a sí mismo descendiente directo de Selene: *Ael. Nat. Anim. 12. 7; Platón, Resp. 2. 364e* Museo y Orfeo como ἔκγονοι Σελήνης καὶ Μουσῶν. Hemos intentado igualar estas dos genealogías y, en efecto, Pandia se puede identificar con Selene: *Schol. Demosth. Or. 21 (p. 539 Dindorf): Πανδία ἢ Σελήνη διὰ τὸ πάντοτε διεῖναι. Fr. 280, 8K: Πανδία Σεληναίη*. Vemos, por tanto, que el origen de Museo se pierde entre lazos divinos y relaciones míticas con Orfeo, quedando velada su verdadera identidad.

caracteres dionisiacos, Museo goza de los dones apolíneos. Un testimonio de Aristófanes y otro de Platón nos ilustran sobre los atributos de ambos personajes. Aristófanes, *Ran.* 1032-3:

Ὅρφευς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε
φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε
νόσων καὶ χρησμούς.

"Orfeo nos enseñó las iniciaciones y a abstenernos del homicidio, Museo, a su vez, los oráculos y a curar enteramente las enfermedades".

Platón, *Protag.* 316d (Burnet):

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι
παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν
παλαιῶν ἀνδρῶν, φόουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς,
πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς
μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ
Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὴν τελετάς τε καὶ
χρησμιδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὅρφέα καὶ Μουσαῖον"

"Por mi parte, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, pero que los antiguos que lo practicaban tenían la costumbre, para evitar lo odioso que lleva consigo, de disfrazarlo o disimularlo bajo diversas máscaras: unos, bajo la de la poesía, como Homero, Hesíodo o Simónides; otros la de las iniciaciones y profecías, como Orfeo y

*Museo*⁴⁵⁷.

Es evidente que algunos elementos apolíneos y dionisiacos, generalmente atribuidos al orfismo, son aquí diferenciados y atribuidos separadamente a Orfeo y a Museo: mientras los caracteres dionisiacos son atribuidos a Orfeo, los apolíneos a Museo. La polaridad existente entre Dioniso y Apolo se desvanece en la unidad de ambas figuras que entrelazan y unen dos esferas radicalmente opuestas entre sí.

Museo, al margen de su relación con la figura de Orfeo, posee en la tradición antigua la característica propia del adivinador. El interés de Museo por la adivinación queda reflejado en el siguiente pasaje de Pausanias⁴⁵⁸:

ἔστι δὲ ἐν Ἑλλησι ποίησις, ὄνομα μὲν τοῖς ἔπεσιν ἔστιν Εὐμολπία, Μουσαίω δὲ τῶ Ἄντιοφῆμου προσποιούσι τὰ ἔπη. πεποιημένον οὖν ἔστιν ἐν τούτοις Ποσειδῶνος ἐν κοινῶι καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον καὶ τὴν μὲν χρᾶν αὐτῆν, Ποσιδῶνι δὲ ὑπέρετην ἐς τὰ μαντεύματα εἶναι Πύρκωνα. καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη. «αὐτίκα... Ἐννοσιγαίου».

"Υ existe entre los griegos una obra poética, cuyo

⁴⁵⁷ Trad. F. P. Samaranch, *Protágoras*, Madrid 1990, p. 164.

⁴⁵⁸ Cf. Paus. 10, 5, 6; 2 B2 DK.

nombre es 'Eumolpia' : estos versos son atribuidos a Museo, hijo de Antiofemo. De hecho, en ellos se afirma que el oráculo pertenecía en común a Poseidón y a la Tierra, y que la Tierra daba las respuestas del oráculo ella misma, mientras Pircón era el sacerdote de Poseidón en las adivinaciones. Y los versos dicen así: 'al punto ... Enosigeo'".

Otro pasaje nos presenta a Museo mismo como adivinador⁴⁵⁹:

"τὴν δὲ πληγὴν Ἀθηναῖοι τὴν ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς οὐ μετὰ τοῦ δικαίου συμβῆναί σφισιν ὁμολογοῦσι. προδοθῆναι γὰρ ἐπὶ χρήμασιν ὑπὸ τῶν στρατηγησάντων, Τυδέα δὲ εἶναι καὶ Ἀδειμαντον οἳ τὰ δῶρα ἐδέξαντο παρὰ Λυσάνδρου.

"Pero los atenienses no consideran que se les atribuya con justicia la derrota en Egospotamos; pues fueron traicionados en la batalla por los generales Tideo y Adimante, que aceptaron dinero de Lisandro, y para demostrarlo recurren al oráculo de la Sibila... y además, recuerdan el oráculo de Museo "y ... la expiación".

Finalmente, Sófocles dice de él que era un adivinador⁴⁶⁰:

⁴⁵⁹ Cf. Paus. 10, 9 11 (W. H. S. Jones).

"τὸν Μουσαῖον παῖδα Σελήνης καὶ Εὐμόλπου
Φιλόχορος φησιν ... ὁ δὲ Σοφοκλῆς χρησμολόγον
αὐτὸν φησι.

*"Filócoro dice que Museo es hijo de Selene y Eumolpo
... Y Sófocles dice que es un adivinador".*

Todos estos pasajes parecen acercar a Museo más a la esfera apolínea que a la dionisiaca. Por otra parte, conservamos noticias de que Onomácrito pudo haber escrito acerca de los oráculos de Museo⁴⁶¹. En este sentido, Museo aparece ligado a la característica apolínea de la sabiduría, como requisito imprescindible para ser superior a los demás mortales, y comparte con Apolo el dominio de la palabra, otro don divino. De otra

⁴⁶⁰ Cf. Scholia Aristoph. *Ran.* 1033; fr. 1116 Radt. Cf. S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 6, Göttingen 1977, p. 632.

⁴⁶¹ Un testimonio de Herodoto afirma que Onomácrito reordenó los oráculos de Museo, Hdt. 7, 6: "ἔχοντες (δ') Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, ἀνεβεβήκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι." Trad.: "*Partieron con Onomácrito, hombre ateniense, adivinador y compilador de los oráculos de Museo, una vez se hubieron reconciliado con él*". Asimismo Onomácrito, según autores cristianos (Tatianus, adv. Graecos, 41, a partir de cuyo testimonio se derivarán los demás), habría compuesto los poemas atribuidos a Orfeo. No podemos confirmarlo, pero en cualquier caso ello implica que Onomácrito debió desempeñar un importante papel en la corte de los pisistrátidas como recolector de oráculos y elaborador de un "corpus" de poemas órficos. Cf. P. Nilsson, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, *HThR* 28, 1935, p. 195ss.

parte, también encontramos a Museo relacionado con la esfera dionisiaca y, más directamente, con la poesía órfica y Eleusis.

Acerca de su relación con Dioniso y los misterios conservamos un testimonio de Harpocración, s.v. Μουσαῖος⁴⁶²

περὶ δὲ Μουσαίου Ἀριστόξενος ἐν τοῖς Πραξίδαμαντείοις φησὶν ὅτι οἱ μὲν ἐκ Θράκης εἰρήκασι τὸν ἄνδρα εἶναι, οἱ δὲ αὐτόχθονα ἐξ Ἐλευσίνος. εἰρήκασι δὲ περὶ αὐτοῦ ἄλλοι τε καὶ Γλαῦκος.

"Acerca de Museo, Aristoxeno dice, en sus escritos sobre Praxidamas, que unos afirman que es un hombre de Tracia, otros que es autóctono de Eleusis. Glauco también ha hablado de él, entre otros".

Según este testimonio, Museo habría nacido en Tracia, atrayendo el eco inmediato de la figura de Orfeo. Otro testimonio, aún más significativo, lo encontramos en 2A8 DK, *Marmor Parium*, 239 A15 Jacoby⁴⁶³

"ἀφ' οὗ Εὐμόλπος***] ὁ Μουσαίου τοῦ ὑπ' Ὀρφέως τετελεσμέ]νου τὰ μυστήρια ἀνέφηεν ἐν Ἐλευσίνι καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσαίου

⁴⁶² Cf. Harp. I 207, 10-13 Dindorf.

⁴⁶³ FGH II B 995, 9-11; 2 A8 DK.

ποιήσ[ει]ς ἐξέθηκ[εν] ἔτη ΧΗΔ, βασιλεύοντος
Ἀθηνῶν Ἐριχθέ[ως] τοῦ Πανδίωνος.

"Después Eumolpo, hijo de Museo, que había sido iniciado por Orfeo, instituyó los misterios en Eleusis y transmitió la poesía de su padre Museo, en el año 1110, siendo rey de Atenas Erecteo, hijo de Pandión".

Sin embargo, la relación de Museo con Dioniso y los misterios no se limita a depender de la figura de Orfeo; en muchas ocasiones asume un papel autónomo y presenta su personalidad a la altura de Orfeo⁴⁶⁴:

τοὺς μὲν οὖν τελέους τε καὶ λόγους περὶ
Διονύσου Ὀρφεὶ καὶ Μουσαίῳ παρῶμεν καὶ τοῖς
ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν.

"Para los himnos y los discursos sobre Dioniso, recurramos a Orfeo, Museo y a los antiguos de entre los legisladores".

Estos pasajes pueden servir para ilustrar la importancia y el destacado lugar que Museo ocupaba entre los autores antiguos. Los fragmentos que de su obra conservamos nos presentan a Museo como un personaje sumamente interesante, capaz de aunar en su propia persona la adivinación y los misterios, aspectos que serán fundamentales en el posterior desarrollo de la religión y las creencias griegas.

⁴⁶⁴ Cf. Aristides, *Orat.* 41, 2; II 330, 16-18 Keil; 5 [B10c] Colli.

2. FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS DE LA COSMOGONÍA DE MUSEO

Teog. Mus1. Diogenes Laertius, pr. I, 3; Long; 2 A4 DK; 5 [B9] Colli:

παρὰ μὲν Ἀθηναίοις γέγονε Μουσαῖος, παρὰ δὲ Θηβαίοις Λίνος. καὶ τὸν μὲν (Μουσαῖον) Εὐμόλπου παῖδά φασι, ποιῆσαι δὲ θεογονίαν καὶ σφαῖραν πρῶτον· φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι·

"Ateniense fue Museo; tebano Lino. Dicen que Museo fue hijo de Eumolpo, y el primero que escribió en verso una Generación de los dioses, y De La Esfera. Muestra (en ella) que todas las cosas nacen de una sola y se disuelven en ella misma".

Teog. Mus2. Philodemus, *De piet.* 137, 5 ss.; 61 Gomperz; 2 B14 DK; 5 [B14] Colli:

ἐμ μὲν [τισι] ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου λέγεται [τὰ] πάντα, ἐν δὲ [τισιν] ἐξ "Αἰδου καὶ Αἰ[θέ]ρος· ὁ δὲ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας] (Teog1 Bernabé) ἐξ] Αἰθέρος φη[σίν], Ἀκουσί[λ]αος [δ] '(8 b1 DK) ἐκ] Χάους πρώτου [τᾶ]λλα· ἐν δὲ τοῖς [ἀνα]φερομένοις

εἰς [Μο]υσαῖον γέγραπται [Τάρ]ταρον πρῶτον [καὶ
Ν]ύκτα καὶ [τρίτον] Ἄερα γεγο[νέναι].

"En algunas fuentes se dice que todas las cosas proceden de Noche y de Tártaro, en otras por el contrario de Hades y Éter. Quien escribió la Titanomaquia dice que las demás cosas descienden de Éter, sin embargo, Acusilao dice que (descienden) de Caos el primero. Y en los versos atribuidos a Museo está escrito que primero existieron Tártaro, Noche y el tercero Aer".

Teog. Mus3. Scholia Apoll. Rhod. 3, 1 214, 15 Wendel; 2 B15 DK; 5 [A7b] Colli:

ἐν δὲ τοῖς εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένοις δύο ἱστοροῦνται γενέσεις Μουσῶν, πρεσβυτέρων μὲν κατὰ Κρόνον, νεωτέρων δὲ τῶν ἐκ Διὸς καὶ Μνημοσύνης.

"En los versos atribuidos a Museo se cuentan dos generaciones de Musas, unas más antiguas, del tiempo de Crono y otras más recientes, hijas de Zeus y Mnemósine".

Teog. Mus4. Eratosthenes⁴⁶⁵, *Catast.* 13; 17, 5-23 Olivieri; 2 B8 DK; 5

⁴⁶⁵ Y no Pseudo-Eratóstenes, cf. J. Martin, *Hist. du texte d'Aratos*, Paris 1956, pp. 103, 124.

[B24] Colli:

ἐσχημάτισται δ' ἐν τούτῳ ἡ Αἴξ καὶ οἱ Ἐριφοί. Μουσαῖος γάρ φησι Δία γεννώμενον ἐγχειρισθῆναι ὑπὸ Ῥέας Θέμιδι, Θέμιν δὲ Ἀμαλθείαι δοῦναι τὸ βρέφος, τὴν δὲ ἔχουσαν αἶγα ὑποθεῖναι, τὴν δ' ἐκθρέψαι Δία· τὴν δὲ Αἶγα εἶναι Ἡλίου θυγατέρα φοβερὰν οὕτως ὥστε τοὺς κατὰ Κρόνον θεοὺς βδελυττομένους τὴν μορφήν τῆς παιδὸς ἀξιῶσαι τὴν Γῆν κρύψαι αὐτὴν ἐν τιῇ τῶν κατὰ Κρήτην ἄντρων· καὶ ἀποκρυψαμένην ἐπιμέλειαν αὐτῆς τῇ Ἀμαλθείαι ἐγχειρίσαι, τὴν δὲ τῷ ἐκείνης γάλακτι τὸν Δία ἐκθρέψαι· ἐλθόντος δὲ τοῦ παιδὸς εἰς ἡλικίαν καὶ μέλλοντος Τιτᾶσι πολεμεῖν, οὐκ ἔχοντος δὲ ὄπλα, θεσπισθῆναι αὐτῷ τῆς αἰγὸς τῇ δορᾷ ὄπλῳ χρῆσασθαι διὰ τε τὸ ἄτρωτον αὐτῆς καὶ φοβερὸν καὶ διὰ τὸ εἰς μέσην τὴν ράχιν Γοργόνος πρόσωπον ἔχειν· ποιήσαντος δὲ ταῦτα τοῦ Διὸς καὶ τῇ τέχνῃ φανέντος διπλασίονος, τὰ ὄστα δὲ τῆς αἰγὸς καλύψαντος ἄλλῃ δορᾷ καὶ ἔμψυχον αὐτὴν καὶ ἀθάνατον κατασκευάσαντος, αὐτὴν μὲν φασιν ἄστρον οὐράνιον [κατασκευάσαι] <γενέσθαι, τὸν δὲ Δία αἰγίοχον κληθῆναι>.

"Se admite en una figura la cabra y los cabritos. En efecto, Museo dice que Zeus, una vez nacido, fue confiado

por Rea a Temis, y Temis entregó el recién nacido a Amaltea, quien tenía una cabra que amamantó y crió a Zeus. La cabra era hija de Helios, tan terrible que los dioses en el tiempo de Crono, aborreciendo el aspecto de la criatura, rogaron a la Tierra que la ocultara en alguna de las cavernas de Creta. Y (la Tierra) ocultándola, confió su cuidado a Amaltea, la cual con la leche de aquélla crió a Zeus. Cuando el niño alcanzó la edad viril y estaba a punto de entablar batalla con los Titanes, pero no tenía armas, le fue profetizado que se serviría de la piel de la cabra como arma por la invulnerabilidad y el terrible aspecto de ésta y porque en el centro del lomo tenía el rostro de la Gorgona. Tras hacer estas cosas, y por medio de este artificio, Zeus se apareció en una doble figura, cubrió los huesos de la cabra con otra piel, le insufló vida y le hizo inmortal; dicen que ella aparece como un astro celeste, y que por ello Zeus es llamado 'el portador de la égida'".

Teog. Mus5. Scholia Germ. Arat. 73, 8 Breysig. Scholia Basileensia⁴⁶⁶:

at Musaeus refert, datum Iouem infantem nutriendum Themidi. et Amaltheae Themis (Amalthea) eum tradidit. haec fuit domina caprae, quae ex ea Iouem nutriuit. esse autem hanc capellam solis filiam, cuius aspectus tam atrox fuisse dicitur, ut Titanes eam timerent rogarentque matrem Terram, ut eam abderet. Terra autem in antro clausam Amaltheae tradidit custodiendam ibique Iovem infantem cum cura Amaltheam educasse. qui cum esset iuuenis et [ille] contra Titanas inermis uellet pugnare, eius pellem dicitur adreptam, pro scuto usum ea, quod semper Titanis agitata timori fuerit et quod dicebatur media pelle Gorgoneum caput habere. eo tutus tegimento

⁴⁶⁶ Cf. Scholia strozziana et sangermanensia (p. 133, 14 Breysig): "Musaeus de capra hoc refert: datur Iouis infans nutriendus Themidi et Amaltheae, quae fuit domina caprae. quae ex ea Iouem nutriuit. esse autem hanc capellam Solis filiam dicunt, cuius aspectus tam atrox fuisse dicitur, ut Titanes eam timerent rogarentque matrem Terram, ut eam abderet. Terra eam in antro clausam Amaltheae tradidit custodiendam ibique Iouem infantem cum cura Amaltheae educasse. qui cum esset iuuenis et [ille] contra Titanas inermis uellet pugnare, eius pellem dicitur adreptam, pro scuto usum ea, quod semper Titanis agitata timori fuerit et dicebatur media pelle Gorgoneum capud habere. eo tutus tegimento illius caprae terga alia pelle tecta restituit. uita et immortalitate donauit caelique astris intulit et eius pellem ἀγιόχου appellauit". Las variantes son mínimas y no afectan a la interpretación del contenido.

alia caprae terga alia pelle tecta restituit. vita et immortalitate donavit caelique astris intulit, etiam ἀεγιοχηϋς appellatur.

"Museo, por su parte, cuenta que siendo Júpiter un niño fue entregado a Temis para que fuera criado, y Temis lo entregó a Amaltea. Esta era dueña de una cabra, con cuya leche alimentó a Júpiter. Pero se dice que esta cabrita, hija del Sol, tenía un aspecto tan terrible, que los Titanes la temían y rogaron a su madre Tierra que la ocultara. Sin embargo, la Tierra tras encerrarla en una cueva, entregó su custodia a Amaltea y allí Júpiter siendo un niño creció bajo los cuidados de Amaltea. Éste, cuando alcanzó la edad viril y quería entablar batalla contra los Titanes, se dice que tomando su piel, la colocó por delante de su escudo, porque siempre había representado temor para los Titanes y porque en el centro del lomo tenía el rostro de la Gorgona. Protegido con su piel, reanimó el cuerpo de la cabra cubriéndola con otra piel. Le insufló vida e inmortalidad, por ello es llamado también "portador de la égida".

Teog. Mus6. Scholia Arat. v. 156; 158-9 Martin; 367 Maass:

καί φασιν ὅτι (μετὰ θάνατον) λαβὼν αὐτῆς τὸ δέρμα κατὰ συνείλησιν περιέθετο, καὶ αὐτὴν

κατηστέρισε, διὸ Αἰγίοχος κικλήσκειται ἀνθρώποισι.

"Y dicen que (una vez muerta) tomando su piel, la adoptó como atributo y a ella misma la convirtió en constelación, por ello es llamado "portador de la égida".

Teog. Mus7. Lactant. *Inst. Div.* I 21:

Huius capellae corio usum esse pro scuto Iovem contra Titanes dimicantem Musaeus auctor est, unde a poetis αἰγίοχος nominatur.

"Museo es el inventor de que Júpiter en su lucha contra los Titanes utilizó la piel de esta cabra por delante de su escudo; por esa razón los poetas lo llaman "el portador de la égida".

Teog. Mus8. Hyg. *Astron.* II 13:

Heniochus. Hunc nos Aurigam Latine discimus, nomine Erichthonium, ut Eratosthenes monstrat.

"Heniocho. Eso que nosotros llamamos en latín Auriga. Con ese nombre se designa a Erictonio, como enseña Eratóstenes".

Teog. Mus9. Scholia Apollon. Rhod. 4, 156; 491, 1-2 Keil; 2 B2 DK;
5 [B28] Colli:

...ἡ δὲ ἄρκευθος δένδρον τι ἀκανθῶδες
'Απόλλωνος ἴδιον, ὡς ἱστορεῖται ἐν τρίτῳ τῶν εἰς
Μουσαῖον ἀναφερομένων.

*"El enebro es un arbusto espinoso propio de Apolo,
como se cuenta en el libro tercero de la poesía atribuida a
Museo".*

Teog. Mus10. Scholia Apollon. Rhod. III, 1035; 474, 18-19 Keil; 5
[B25] Colli⁴⁶⁷:

Μουσαῖος ἱστορεῖ Δία ἐρασθέντα 'Αστερίας
μιγῆναι καὶ μιγέντα δοῦναι αὐτὴν τῷ Περσεῖ, ἐξ
ἧς τεχθῆναι αὐτῷ τὴν Ἑκάτην.

*"Museo cuenta que Zeus, enamorado de Asteria, se
unió a ella y después de unirse la entregó a Perses, de
quien ella parió a Hécate".*

Teog. Mus11. Scholia Arat. 172; 369, 24-27 Maas; 5 [B23a] Colli:

Θαλῆς μὲν οὖν (11 B2 DK) δύο αὐτὰς εἶπεν

⁴⁶⁷ Cf. Schol. III, 467 = 4 [B13b] Colli.

εἶναι, τὴν μὲν βόρειον, τὴν δὲ νότιον, Εὐριπίδης δ' ἐν τῷ Φαέθοντι τρεῖς, Ἀχαιὸς δε (20 F 46 Snell) τέσσαρας, Μουσαῖος δὲ πέντε, Ἰππίας (86 B13 DK) δὲ καὶ Φερεκίδης (FGrH 6 F9, F90) ἑπτά.

"Tales dice que (las Híades) son dos, la de Bóreas, y la de Noto; Eurípides, en el 'Faetón', tres; Aqueo, cuatro; Museo, cinco; Hipias y Ferécides, siete".

Teog. Mus12. Serv. in Verg. Georg. I 138; III 2, 228, 1-3 Hagen; 2 B18 DK; 5[B23] Colli:

Hyadas] ... nutrices liberi patris, ut M. scripsit, ab Hya fratre, quem in venatione interemptum fleverunt, unde Hyades dictae.

"(Híades) ... nodrizas de padre libre, como escribió Museo, son llamadas Híades por su hermano Hias, a quien lloraron muerto en una cacería".

Teog. Mus13. Scholia Arat. v. 254; 386, 13-16 Maass:

ἐκ τούτου δὴ τοῦ Ἄτλαντός φασιν οἱ μῦθοι καὶ τὰς Ἰάδας γενέσθαι καὶ υἱὸν Ἰαντα, ὃν ἐν Λιβύῃ θηρῶντα ἐπειδὴ ὄφις ἀνείλεν, αἱ ἀδελφαὶ τῷ θρῆνῳ νικηθεῖσαι ἀπώλοντο. Ζεὺς δὲ ἀστέρας αὐτὰς πεποίηκε τὰς καλουμένας

Ἰάδας.

"De este Atlante cuentan los mitos que nacieron las Híades, y un hijo Hias, quien murió en Libia tras ser mordido por una serpiente. Sus hermanas murieron deshechas en lamentos. Y Zeus las convirtió en astros, llamándolas Híades".

Teog. Mus14. Scholia Germ. Arat. 75, 10ss. Breysig; 2 B18 DK; 5 [B 23c] Colli⁴⁶⁸; A. Scholia Basileensia:

Musaios ita refer: Hya ex Oceano procreavit filias duodecim. Ex quibus quinque stellis figuratas Hyadas, septem autem Pliades. His unus fuit frater Hyas, quem omnes sorores dilexere. Quem in venatu alii ab leone, alii ab apro interfectum dicunt. Quae flentes eum obierunt, Pliades nuncupatas, alias Hyades.

"Museo cuenta lo siguiente: Hía procreó de Océano doce hijas. De ellas cinco fueron convertidas en estrellas y siete en Pléyades. Estas tuvieron un único hermano, Hias, al que todas las hermanas querían. Unos dicen que éste fue muerto en una cacería por un león, otros que por un jabalí. Ellas lo lloraron hasta morir, siendo llamadas unas

⁴⁶⁸ Este editor prefiere la lectura *Aethra* (Muncker.) en lugar de *Hya*.

Pléyades, otras Híades”.

Teog. Mus15. Scholia *Germ. Arat.* 136, 12ss. Breysig; p. 396
Eyssenhardt. B. Scholia strozziana et sangermanensia:

Musaeus ita refert: Hya ex Atlante XII filias procreavit et filium Êyonem. quem dicunt ab apro vel leone occi sum. sorores omnes nimis dilexere, quae flentes eum abierunt. e quibus V stellis figuratas Hyadas appellarunt, septem autem Pliadas.

“Museo cuenta así: Hías procreó de Atlante doce hijas y un hijo Hión, del que cuentan que fue muerto por un jabalí o por un león. Todas sus hermanas lo querían en demasía, y lo lloraron hasta morir. De ellas cinco, transformadas en estrellas, fueron llamadas Híades, las otras siete Pléyades”.

Teog. Mus16. Hyg. *Astron.* II, 21:

Hyades autem appellatae sunt, ut ait Musaeos, quod ex Atlante et Aethra Oceani filia sint filiae XV procreatae, quarum V Hyadas appellatas demonstrat, quod earum Hyas fuerit frater, a sororibus plurimum dilectus. Qui eum venans a leone esset interfectus, quinque, de quibus supra diximus, lamentationibus assiduis permotae, dicuntur interisse; quare eas, quod plurimum de eius

morte laborarent, Hyades appellatas. Reliquas autem decem sorores deliberasse de sororum morte et earum septem mortem sibi conscisse; quare quod plures idem senserint, Pliadas dictas.

"Pero han sido llamadas Híades, como dice Museo, porque de Atlas y Etra, hija de Océano, nacieron quince hijas, de las cuales muestra que cinco son llamadas Híades, porque su hermano fue Hias, muy querido por sus hermanas. Este fue muerto por un león en una cacería; se dice que las cinco, a las que ya nos hemos referido, perecieron entre incesantes lamentos; debido a ello, a que lloraron con mucho su muerte, han sido llamadas Híades. Pero las diez hermanas restantes deliberaron acerca de la muerte de sus hermanas y de entre ellas siete se suicidaron; por ello, como fueron más las que tomaron la misma decisión, han sido llamadas Pléyades".

Teog. Mus17. Philodemus, *De piet.* 97, 18ss.; 47 Gomperz; 2 B13 DK; 5 [B 13] Colli:

ἐστὶ τέτταρας ἔχων ὀφθαλμούς· Μουσαῖος δὲ τὸν [Ἄργον] φησὶ «τέτταρας Αἰθί[οπων] καὶ «βασιλεῖς [μερ]όπων»⁴⁶⁹ ἐκ Κελαινοῦς γεννῆσαι τῆς

⁴⁶⁹ Ἑλλ]όπων 11 Kern. F. Hiller prefiere Αἰθι]όπων para reconstruir

Ἄτλαντος.

"Tiene cuatro pares de ojos. Y Museo dice que Argo engendró a "cuatro Etiópes", "reyes de los mortales" de Celeno, hija de Atlas".

Teog. Mus18. Scholia Apollon. Rhod. Arg. 3, 1377; 258, 24 Wendel;
2 B17 DK; 5 [B 27] Colli:

τὰς δὲ τοιαύτας φαντασίας ὁ Μουσαῖος ἀναφερομένας φησὶν ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ κατὰ τὸν αἰθέρα ἀποσβέννυσθαι. τοὺς δὲ ὑπὸ Μουσαίου ἀστέρας εἰρημένους Ἀπολλώνιος πιθανῶς μαρμαρυγὰς εἴρηκε.

"Y tales apariciones, Museo dice en sus escritos que se elevan desde el Océano y se desvanecen en la región del Éter. Y aquéllos llamados por Museo "astros", Apolonio los llama de manera plausible resplandores".

Teog. Mus19. Harpocratio, s.v. Μελίτη; FGrH 328 F 27; p. 173 J. J. Keaney; I 202, 7-10 Dindorf; 5[B21] Colli:

Μελίτη... δῆμός ἐστι τῆς Κεκροπίδος. κεκλήσθαι δέ φησι ὁ Φιλόχορος τὸν δῆμον ἐν γ' ἀπὸ

τέσσερας Αἰθιοπὰς τε καὶ Αἰθιόπων βασιλῆας.

Μελίτης θυγατρὸς κατὰ μὲν Ἡσίοδον (225 M-W)
Μύρμηκος, κατὰ δὲ Μουσαῖον Δίου τοῦ
Ἀπόλλωνος.

"Melite es un pueblo de la Cecrópide. Y Filócoro en el Tercer libro dice que el pueblo ha tomado su nombre por Melite, que según Hesíodo era hija de Mirmex, y según Museo, de Dío, hijo de Apolo".

Teog. Mus20. Sud. μ 521; III 355/6 Adler:

Μελίτη· Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Κόνωνος.
δημὸς δ' ἐστὶ τῆς (Harp.) Κεκροπίδος, ὀνομασθεὶς
ἀπὸ Μελίτης, κατὰ μὲν Ἡσίοδον θυγατρὸς
Μύρμηδος, κατὰ δὲ Μουσαῖον Δίου τοῦ
Ἀπόλλωνος.

"Melite. Demóstenes en su (discurso) Contra Conón. Es un demo de la Cecrópide, llamado así por Melite, según Hesíodo, hija de Mirmex, según Museo, de Dío, hijo de Apolo".

Teog. Mus21. Paus. I, 22, 7; Rocha-Pereira; 2 A5 DK; 5 [B17] Colli:

ἔτι δὲ τῶν γραφῶν παρέντι τὸν παῖδα τὸν τὰς
ὑδρίας φέροντα, καὶ τὸν παλαιστὸν ὃν Τιμαίνετος
ἔγραψεν, ἐστὶ Μουσαῖος. ἐγὼ δὲ ἔπη μὲν

ἐπελεξάμην ἐν οἷς ἐστι πέτεσθαι Μουσαῖον [ὑπὸ] Βορέου δῶρον, δοκεῖν δέ μοι, πεποίηκεν αὐτὰ Ὀνομάκριτος· καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως ὅτι μὴ μόνον ἐς Δήμητρα ὕμνος Λυκομίδαις.

"También entre las pinturas, pasando por alto al muchacho que porta los cántaros de agua y al luchador de Timéneto, se halla Museo. Yo mismo he leído versos en los que Museo recibe del viento del Norte el don de volar, pero en mi opinión, esos versos los escribió Onomácrito. No hay ninguna obra que sea de Museo con seguridad, excepto un himno a Deméter dedicado a los Licómidas".

Teog. Mus22. Paus. I, 14, 3; fr. 51K; 4 [B23] Colli:

Ἐπη δὲ ἄδεται Μουσαίου μὲν, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα, Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς εἶναι, Ὀρφέως δέ, οὐδὲ ταῦτα Ὀρφέως ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα, Εὐβουλεῖ καὶ Τριπτολέμωι Δυσαύλην πατέρα εἶναι, μηνύσασι δὲ σφισι περὶ τῆς παιδὸς δοθῆναι παρὰ Δήμητρος σπεῖραι τοὺς καρπούς.

"Se cantan unos versos de Museo, si es que en verdad éstos son de Museo, según los cuales Triptólemo es hijo de Océano y Gea; y otros de Orfeo, ni siquiera éstos me parecen que son de Orfeo, según los cuales Disaules era el padre de Eubuleo y Triptólemo y que a éstos les fue

concedida la siembra por Deméter, porque le informaron acerca de su hija”.

Teog. Mus23. Paus. X 5, 6; Rocha-Pereira p. 96; 2 B11 DK; 5 [A5]

Colli:

ἔστι δὲ ἐν Ἑλλησι ποίησις, ὄνομα μὲν τοῖς ἔπεσιν ἔστιν Εὐμολπία, Μουσαίω δὲ τῶι Ἀντιοφῆμου προσποιούσι τὰ ἔπη· πεποιημένον οὖν ἔστιν ἐν τούτοις Ποσειδῶνος ἐν κοινῶι καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον καὶ τὴν μὲν χρᾶν αὐτήν, Ποσειδῶνι δὲ ὑπέρετην ἐς τὰ μαντεύματα εἶναι Πύρκωνα. καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη·

αὐτίκα δὲ Χθονίη σφιν <Γῆ> πινυτὸν φάτο

μῦθον,

σὺν δέ τε Πύρκων ἀμφίπολος κλυτοῦ Ἐννοσιγαίου.

“Y existe entre los griegos una obra poética, cuyo nombre es ‘Eumolpia’, esos versos son atribuidos a Museo, hijo de Antiofemo. De hecho, en ellos se afirma que el oráculo pertenecía en común a Posidón y a la Tierra, y que la Tierra daba las respuestas del oráculo ella misma, mientras Pircón era el sacerdote de Posidón en las adivinaciones. Y los versos dicen así:

‘al punto la diosa Tierra pronunció una respuesta sabia,

y con ella Pircón, servidor del ilustre Enosigeo''.

Mus24. Schol. *Pind. Olymp.* 7, 66; Drachmann; 5 [B12b] Colli:

Ἐν τοῖς Μουσαίου Παλαμάων λέγεται πλῆξαι
τοῦ Διὸς τὴν κεφαλὴν, ὅτε τὴν Ἀθηνᾶν ἐγέννα.

*"En los versos de Museo se dice que Palamaón golpeó la
cabeza de Zeus, cuando éste engendró a Atenea".*

Teog. Mus25. Arist. *Hist. An.* Z 6 563a 17-19; 5[A4] Colli:

ὁ δ' αἰτὸς ὠιά μὲν τίκτει τρία, ἐκλέπει δὲ
τούτων τὰ δύο ὥσπερ ἔστι καὶ ἐν τοῖς Μουσαίου
λεγομένοις ἔπεσιν·

ὅς τρία μὲν τίκτει, δύο δ' ἐκλέπει, ἓν δ'
ἀλεγίζει.

*"El águila pone tres huevos, pero de ellos rompe el
cascarón de dos, como se dice en los versos atribuidos a
Museo:*

*... que pone tres huevos, rompe el cascarón de dos, y
cuida de uno solo".*

3. COMENTARIO

Teog. Mus1

La tradición más común hace a Museo hijo de Selene, aunque, como hemos visto al referirnos a su origen⁴⁷⁰, algunos autores lo consideraron hijo de Orfeo, y él mismo se hace llamar hijo de Antifemo (o Antiofemo) y de Pandia. Kern niega simplemente que Museo haya existido y lo considera una personalidad legendaria, estrechamente enlazada al culto eleusino y sin duda una representación del mítico cantor por excelencia, que más tarde se asociaría al más famoso cantor de Grecia, el tracio Orfeo⁴⁷¹.

No conservamos ni un exiguo resto de la obra *La Esfera*, atribuida por Diógenes a Museo, pero a través de la cita: "*Muestra (en ella) que todas las cosas nacen de una sola y se disuelven en ella misma*", podríamos afirmar que Museo escribió una obra de filosofía natural, acorde con la tendencia de la racionalidad jonia, en la que ya se empezaban a buscar conceptos, como el *ἄπειρον* de Anaximandro, que constituían un principio único de todas las cosas y al que todas las cosas

⁴⁷⁰ Cf. supra, introducción a este capítulo.

⁴⁷¹ Cf. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1935, p. 141. Un antiguo comentario a Museo, relacionado con otros poetas sabios, es el de G. Crönert, *De Lobone Argivo*, Gottingae 1894-7, 126-138.

volvían al final de su existencia; aquella sustancia que permanece mientras cambian los accidentes y que no se corrompe, porque se conserva siempre⁴⁷². El problema del ἀρχή en la época y el pensamiento de Anaximandro, ya tenía -sostiene Zeller⁴⁷³- precedentes teogónicos. Esta sustancia primitiva que Aristóteles colocaba en el centro de su doctrina, es eco, según Bréhier⁴⁷⁴, de un tema teogónico que se refiere no a la materia de los seres, sino al elemento del que ha nacido el mundo.

El ciclo de formación y disolución que encontramos en *La Esfera*, revela la existencia permanente de una relación entre el principio universal y los principios cósmicos a los que se vuelve; relación que, por manifestarse evidente tanto al principio como al fin del proceso, se admite presente a lo largo de todo su curso; punto este en el que Anaximandro se pronuncia explícitamente⁴⁷⁵ cuando atribuye al principio divino la doble función de περιέχειν (abrazar) y κύβερναν =

⁴⁷² La misma concepción encontramos en Filolao sobre el mundo: el mundo es uno y el principio de orden que reina en él está en el centro. Sobre el sistema astronómico de Filolao, cf. P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. I, Paris 1988 (1913), p. 13.

⁴⁷³ E. Zeller & R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, vol. II, p. 187, Firenze 1938.

⁴⁷⁴ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 42ss.

⁴⁷⁵ Anaximand. DK 12, 15 Arist. *Ph.* 4. 203b 6: : ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὔσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς.

συγκρατεῖν (gobernar *Anaximand.* fr. 2) todas las cosas. Esta concepción de un origen para todas las cosas, considerado principio y fin de ellas, se advierte en la cita de *La Esfera*, donde encontramos una ἀρχή universal en la representación cíclica del proceso de nacimiento y de disolución de todas las cosas⁴⁷⁶, identificado no sólo con el principio sino también con el término, el fin al que todas las cosas llegan y al que todas deben regresar ineludiblemente.

Autores como Museo, Hesíodo, Epiménides, Ferécides, Acusilao y los órficos, queriendo comenzar su genealogía divina ἐξ ἀρχῆς, se plantean todos ellos inicialmente el problema del πρῶτον ο πρῶτιστον, qué debe ser lo primero en surgir antes que todos los demás seres generados, de ahí que encontremos, como ocurre en Alcmán, la prioridad cronológica expresada en πρεσβύτατος⁴⁷⁷. Este "primerísimo" o "más antiguo" es de hecho generador de todo y en Hesíodo nos encontramos con un elemento primero, el χάσμα μέγα (v. 738) πάντων πηγὰ καὶ πείρατα, que nos lleva inevitablemente a pensar en un elemento primero que es principio y fin de todas las cosas, puesto que cumple la función de περιέχον de toda la naturaleza, y que Aristóteles⁴⁷⁸ atribuye al

⁴⁷⁶ Dentro de este ciclo de generación y corrupción se incluía según la doctrina la transmigración de las almas. Cf. M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.*, Paris 1982, p. 165.

⁴⁷⁷ Cf. El fragmento cosmogónico del comentario antiguo, cap. II, de nuestro estudio; Plat. *Symp.* 178b; Arist. *Metaph.* I, 3, 983b.

⁴⁷⁸ Arist. *Metaph.* XII, 8, 1074.

θεῖον originario de los ἀρχαῖοι καὶ παμπάχαιοι expresamente en la forma del mito⁴⁷⁹. Podríamos afirmar, por tanto, que en la Cosmogonía de Museo, el sentido del primer elemento o unidad, cuyo nombre no se cita, conjuga las funciones de ἀρχή καὶ τελευτή y περιέχον, desempeñadas por χάος en Hesíodo y citadas explícitamente en Anaximandro.

El contenido de este fragmento encuentra por tanto sus antecedentes en el s. VI, aunque pareciera difícil admitir que entre los griegos, antes del S. V, existía la idea de que a partir de un único elemento todas las cosas pudieran surgir y, finalmente, volver de nuevo al principio único primordial.

En esta única cita de *La Esfera*, no se nos dice cuál es esa sustancia o elemento del que nacen todas las cosas y al que todas vuelven para disolverse o desaparecer en él, no obstante, tampoco parece una omisión casual⁴⁸⁰. Quizá sencillamente se postulaba una unidad originaria sin especificarse qué materia era. La conclusión que podemos extraer, de

⁴⁷⁹ Acerca de este "continente eterno", cf. Arist. *De Caelo* I, 9, 279b, donde expone probablemente un pensamiento no sólo suyo, sino también de los ἀρχαῖοι, que ven en el padre, alimento y sostén, principio y término (cronológico y espacial) de todos los seres. Cf. D. O'Brien, *Temps et Éternité dans la philosophie Grecque*, ap. D. Tiffenau, *Mythes et représentations ...*, p. 65.

⁴⁸⁰ La abstracción de tal pensamiento se verá cristalizada posteriormente en autores como Empédocles y Parménides. Cf. C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965, Einl. p. XIII.

manera más verosímil, es que esta obra pertenecía probablemente a un tipo de literatura oracular y ultramundana, a la que ha sido siempre asociado el nombre de Museo⁴⁸¹, y cuyo contenido estaría vedado a todo aquél no iniciado o ajeno a este círculo de escritos.

Teog. Mus2:

Terminología cosmogónica de Museo.

Νύξ-Τάρταρος, Ἄήρ.

Los principios primordiales que encontramos en la Cosmogonía de Museo son Noche, Tártaro y Aer.

2.1 NOCHE

La mención de la Noche como principio primordial cosmogónico es compartida también por otras teogonías, lo cual hace pensar en una vertiente de la tradición órfica afín a la de la teogonía según Eudemo. Creemos que existía una serie de teogonías antiguas que hacían derivar todos los elementos del mundo de la noche⁴⁸². Una alusión a estos

⁴⁸¹ Sobre la poesía del más allá atribuida a Museo y Orfeo, cf. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York 1974, p. 94ss.

⁴⁸² No sabemos en qué época exactamente, pero Damascio corrobora con su testimonio que todavía tras Platón, la Noche era el primer término de la

"teólogos" es la ya conocida de Aristóteles, *Met.* 1071b: καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ Θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματα' ...⁴⁸³.

A partir de este testimonio sabemos, por tanto, que Aristóteles sabía que hubo poetas y escritores antiguos que consideraban a la Noche como la primera y más importante de las divinidades. Aristóteles conocía el pasaje homérico en que se hacía referencia a la diosa Noche personificada y con un poder extraordinario sobre los dioses, incluso Zeus teme hacer cosas que desagraden a la Noche rápida⁴⁸⁴. El respeto que muestra Zeus por la diosa Noche en este pasaje no tiene paralelos. Cabe suponer que Homero conoció alguna historia sobre la Noche en que ésta desempeñaba un papel cosmogónico. Lo mismo creemos acerca de Aristóteles, quien probablemente además de conocer el testimonio de Homero, también tendría noticia de una serie de narraciones poéticas, compuestas a finales del S. VII o en el S. VI a.C. que hacían de la Noche el origen del mundo. Estas narraciones incluirían seguramente poesía órfica y asociarían a la Noche otras figuras como Aer o Tártaro, también relacionadas con la

teogonía órfica, corroborando a su vez el testimonio de Aristofanes. Cf. L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique*, ANRW 36, 4, Berlin-New York 1990, 2876.

⁴⁸³ Trad.: "Y en verdad, si como dicen los teólogos que hacen descender todo de la Noche, o como afirman los físicos: 'todas las cosas estaban unidas', ...". Cf. cap. VI, TOA 3A, com. ad loc.

⁴⁸⁴ Hom. *Il.* XIV 258: ἄγετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θεῆ ἀποθύμια ἔρδοι.

oscuridad⁴⁸⁵.

Encontramos más ejemplos en el libro I de Crisipo *Περὶ φύσεως*:

... κὰν τῷ πρώτῳ τὴν νύκτα θεάν φησιν εἶναι
πρωτίστην⁴⁸⁶.

La idea principal que parece subyacer en esta cosmogonía, así como en la de Onomácrito, Epiménides y Acusilao, es la de una unión primitiva de todas las cosas que en un momento determinado se ve interrumpida por la separación, espontánea o no, de este "todo". En la cosmogonía de Museo todas las cosas surgen de Tártaro y vuelven a él. Aquí Tártaro es el centro primitivo y único del que nacen y descienden todas las cosas existentes en el mundo configurado.

2.2 TÁRTARO

¿Por qué eligió Museo el Tártaro como principio del que surgen

⁴⁸⁵ Es curiosa la idea de neblina y oscuridad a que se asociaba el término Aer en la antigüedad, más que la idea de materia transparente, a la que nosotros denominamos "Aire". Cf. cap. I, 2.2 Interpretaciones modernas del Caos hesiódico.

⁴⁸⁶ Trad.: "(Crisipo) dice que en el principio la diosa Noche era la primera". J. Arnim (ed.), *SVF II*, 636, ap. Phld. *de Piet.* 81, 18-21 (Diels *Dox. Gr.* 548b 18); y anteriormente, p. 80, 13, 17: τὰ τ[ε] εἰς Ὀρφέα [καὶ Μ]ουσαῖον ἀναφ[ε]ρόμ[ε]ν[α]. J. Arnim (ed.), *SVF I*, 539 (Diels *Dox. Gr.* 547b 17); cap. VI, TOA 2A, com. ad loc.

todas las cosas? Resulta interesante a este respecto la idea de que Museo, cuando hace surgir todas las cosas del Tártaro y al final hace que todo vuelva al Tártaro, pudiera estar conectando su cosmogonía con las ideas escatológicas del s. VII-VI que florecían en aquel entonces, en las que el círculo de la vida se cerraría, una vez cumplido su ciclo, y el alma del hombre volvería a empezar una nueva existencia en otro cuerpo. Del mismo modo, todas las cosas deben regresar al lugar de donde han salido y el Tártaro sería entonces el elemento más adecuado para albergar en él y dar salida en un momento determinado, a todos los elementos que componen el mundo configurado del que formamos parte.

De otra parte, Tártaro es también una figura relacionada con la oscuridad. De él desconocemos su situación exacta, tanto en el estadio primordial de la formación del mundo, como en el mundo ya configurado⁴⁸⁷. Según la cosmogonía de Museo nos muestra, Tártaro existía antes de que la Tierra hiciera su aparición, sin embargo, posteriormente ha sido entendido como una parte de sus entrañas. También se nos cuenta de él que era el escondite seguro de la negra Noche, y que podía albergar en él, en potencia, todas las demás cosas, como hace la Tierra *εὐρύστερνος*. En la mayoría de las cosmogonías que estamos tratando, hay también un elemento central del que derivarán luego todos los demás, pero el caso de Tártaro es especial, lo que impregna la cosmogonía de Museo de un estilo personal, puesto que la línea en los escritos cosmogónicos órficos hacen de la Noche el principio de todas las

⁴⁸⁷ Cf. cap. IV, 3.1.4 Tártaro en la Cosmogonía de Epiménides.

cosas.

2.3 AER

El tercer elemento en aparecer, después del Tártaro y la Noche es Aer, también relacionado con la oscuridad. Al igual que nos ocurre con Tártaro, también desconocemos la situación de Aer, que como hemos visto anteriormente puede estar situado en el cielo, en la tierra, entre el cielo y la tierra, más allá de éstos, etc⁴⁸⁸. Aer es un elemento primordial que aparece en otras cosmogonías, como la de Epiménides, donde constituye el elemento central del que descenderán todas las cosas. En Aecio⁴⁸⁹ encontramos una interesante definición de Aer: ἀήρ γῆς ἀπόκρισις, entendido como la separación de la tierra; y Dídimo en sus *Epítomes* ⁴⁹⁰ dice: ἐκ τινός δὲ τοῦ ἀέρος, entendiendo Aer como sumo principio del mundo. De otra parte, son muchos los epítetos que acompañan a Aer atribuyéndole un sentido cosmogónico o de divinidad primordial. Es el caso de ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα⁴⁹¹, a diferencia de Αἰθήρ descrito como περιφερόμενον. Aunque también se dice de Aer, como hemos visto, μὲν

⁴⁸⁸ Sobre la identificación de Aer con Caos, cf. cap. I de nuestro estudio.

⁴⁸⁹ Aët. II, 7 (Diels *Dox. Gr.* 335 b17).

⁴⁹⁰ Dydim. *Ep. Fr. Phys.* 38

⁴⁹¹ Dydim. *Ep. Fr. Phys.* 31: "pero lo que subyace a la tierra y a la humedad de ésta es el aire".

τὸν περὶ τὴν γῆν ὑγρὸν ἀέρα⁴⁹²; τὸν περὶ γῆν ἀέρα
κατεψυγμένον⁴⁹³, τὸν περικείμενον ἀέρα, (opp. ὁ μεταξὺ ἀήρ)⁴⁹⁴.

Podríamos decir, por tanto, que para Museo existen tres elementos primordiales: Tártaro, Noche y Aer, que éstos hacen su aparición sucesivamente, siendo Tártaro la figura central de su cosmogonía, y que de ellos descenderán todas las cosas que forman parte del mundo configurado.

Filodemo cita aquí de manera indefinida *algunas fuentes* en las que se hace de Tártaro y Noche los principios de los que descienden todas las cosas, mientras *otras fuentes* citan Hades y Éter. Si entendemos que ambas fuentes son variantes de un mismo sentido para Tártaro y la oscuridad etérea, -representada en Noche y Éter según estas fuentes-, entonces, cabría decir que Tártaro y Hades cumplieron, en un primer estadio cosmogónico, las veces de la negra Tierra, mientras Noche y Éter, las veces del negro Cielo, con lo que estaríamos ante una variante mítica de la tradicional unión Cielo-Tierra, sobradamente conocida por nosotros a través del relato cosmogónico hesiódico y otros mitos orientales.

La información de este fragmento cosmogónico, además de las

⁴⁹² Aët. Plac. II 15 (Diels Dox. Gr. 351 b4): " húmedo aire que rodea la tierra".

⁴⁹³ Dydim. Ep. Fr. Phys. 26 (Diels, Dox. Gr. 462, 9): " el aire frío que rodea la tierra".

⁴⁹⁴ Aët. Plac. IV 15, 3. J. Arnim, SVF 866; Diels, Dox. Gr. 406, 4: "el aire que rodea (op. el aire en el centro)".

referencias extraídas sobre la vida de Museo respecto a Orfeo y viceversa, nos permiten relacionar íntimamente sus ideas cosmogónicas con las que circulaban en el s. VI bajo el nombre de Orfeo u órficas. Pero Museo difiere en el orden de importancia de los elementos primordiales que componen su cosmogonía. Noche es una divinidad primordial en la cosmogonía de Museo, pero no es la primera. Aer, primera y única divinidad primordial en la cosmogonía epimenidea, ocupa en Museo el tercer lugar. De Tártaro no tenemos noticia en otras cosmogonías. A la luz de estos razonamientos podemos afirmar lo siguiente:

a) Museo conocía, además de la poesía órfica, la poesía que escribió Epiménides, seguramente impregnada del contenido religioso de la poesía órfica del s.VI.

b) Museo pudo haber conocido otras cosmogonías de las que no conservamos resto alguno, que hicieran de Tártaro el principio de todas las cosas, y de ahí haber incorporado Tártaro con un papel principal dentro de su cosmogonía, si no fue él mismo quien decidió atribuir a Tártaro la función primordial que ostenta en su obra.

c) A pesar de los escasos fragmentos que conservamos de su obra, Museo debió ser autor muy conocido por sus oráculos y escritos poéticos, y gozar de gran fama entre sus contemporáneos.

La razón de que en la cosmogonía de Museo encontremos tres principios primordiales simultáneos, (a diferencia de otras cosmogonías que conservamos, en las que hayamos un único principio), puede deberse al carácter ecléctico del poeta, quien pudo haber tomado, como ya hemos

apuntado anteriormente, divinidades primordiales de otras cosmogonías, entre ellas las órficas y la epimenidea -que conozcamos-, y haberlas incluido en la suya, del mismo modo que incluye relatos mitológicos olvidados o explica etimologías de nombres curiosos y términos chocantes ya en su época.

Teog. Mus3:

El fragmento se halla estrechamente relacionado con los versos que componen la última parte del antiguo comentario a Alcman⁴⁹⁵, en que también se hace referencia a una generación de Musas más antiguas, hijas de la Tierra. El contenido de este testimonio, según Colli⁴⁹⁶, puede ser muy importante a la hora de verificar la antigüedad de la poesía órfica, puesto que se atribuyen a Museo versos que citan dos generaciones de Musas, una de ellas del tiempo de Crono, otra del tiempo de Zeus. La primera de ellas nos trae a la memoria la generación de Musas, hijas de Urano, atribuida por Pausanias a Mimnermo⁴⁹⁷; al tiempo que tenemos presente el antiguo comentario a Alcman donde se vuelve a citar esta antigua generación de Musas, hijas de la Tierra (y, siguiendo la cita anterior, de Urano), mientras que los poetas tradicionales sólo conocen la

⁴⁹⁵ Cf. cap. II, 2.1 El fragmento cosmogónico del comentario antiguo a Alcman.

⁴⁹⁶ G. Colli, *La sapienza greca ...*, I, p. 426.

⁴⁹⁷ Cf. B. Gentili-C. Prato, *Poetae Elegiaci ...*, fr. 22

mítica generación de Musas descendientes de Zeus y Mnemósine⁴⁹⁸.

La diferencia que hallamos entre la generación de Musas, atribuida a Mimnermo y a Alcman, y la atribuida a Museo, es que ésta última descende de Crono y no de Urano. En cualquier caso, si Museo tenía noticia de una generación de Musas más antigua, ora descendiente de Urano, ora de Crono, es probable que existiera otra línea mítica paralela a la tradicional, que nosotros identificamos con la transmitida por Hesíodo.

Si Mimnermo vivió en el S. VII a.C. se puede pensar que esta versión del mito del nacimiento de las Musas hubiera sido difundida a partir de otra fuente: la poesía órfica, que ya debía circular en aquel entonces por determinados círculos literarios. Esta hipótesis ha sido defendida asimismo por Kern y Ziegler; y como ejemplo paralelo, se presenta el mito, ofrecido en dos versiones por la poesía órfica y la teogonía hesiódica, del nacimiento de Afrodita, en el que también encontramos un problema de paternidad, en este caso, entre Urano y Zeus. Nosotros, como partidarios del antiguo origen de la poesía órfica, también consideramos factible la influencia órfica sobre el poeta Mimnermo.

Teog. Mus4-7:

⁴⁹⁸ Cf. Hom. *Il.* II 491-92; 2, 598. Hes. *Theog.* 53ss.

Todos estos testimonios de la teogonía de Museo, alusivos a las constelaciones, coinciden con elementos de las teogonías órficas, donde algunas de las divinidades citadas aquí vuelven a aparecer. Es el caso de la diosa Amaltea (y su hija Adrastea) y Temis.

Amaltea es una ninfa nacida, dependiendo de las citas conservadas, de cuatro progenitores distintos: Océano, Haimonios, Meliso y Olenos⁴⁹⁹. Según unas versiones, era dueña de la cabra que alimentó a Zeus en la cueva del Ida, según otras, ella misma era la cabra. Por el testimonio que nos transmite Eratóstenes sabemos que la cabra, en este caso nacida de Helios, era una criatura terrible, ocultada por su madre Tierra desde que nació en alguna de las cavernas de Creta. No obstante, su leche habría de alimentar a Zeus, su cuerno proporcionaría la abundancia a todo aquél que tuviera hambre y sed y su propia piel haría invulnerable a Zeus en su lucha contra los Titanes. Más tarde fue transformada por Zeus en constelación. Los fragmentos que aluden a la *Titanomaquia* (4, 5, 6, 7) nos dicen que a partir de entonces fue llamado "portador de la égida", pero el testimonio que nos llega a través de Lactancio es más específico al hacer a Museo inventor de este pasaje mitológico. Por ello, sabemos también que

⁴⁹⁹ Hija de Océano en *Schol. Hom. Il. XXI* 194, Erbse. Hija de Hemonio en *Apoll. Bibl. II, 7, 5*; Ferécides *FGrH* 3 F 42. Hija de Meliso, rey de Creta en *Hyg. Fab. I, 82*. Hija de Oleno en *Schol. Arat. Faen. 164*. El epíteto olenia, usado por Ovidio, es derivado de *Hyg. Astr. II, 13* a partir de Olenos en Aulide. Cf. *LIMC I, Zürich-München* 1981, p. 582ss.; F. Díez Platas, *Las Ninfas en la literatura y el arte de la Grecia arcaica*. Al ser una ninfa, puede ser, a la vez, una cabra.

Museo debió haber escrito una teogonía en la que Zeus, al igual que narra Hesíodo, luchó contra los Titanes hasta erigirse con el poder absoluto en el Olimpo.

La diosa Temis también forma parte de las divinidades órficas que aparecen este fragmento. Es citada en dos testimonios de Proclo⁵⁰⁰, en los que el comentarista hace de ella una divinidad hermana de la ninfa Tetis, figura claramente órfica y quizá en estos versos emparentada indirectamente con la Noche. Temis, "el orden establecido" pasará más tarde a ser la representación de la Justicia. Pero el testimonio más

⁵⁰⁰ in Plato. *Tim.* 40e (III 184, 1 Diehl) Fr. 114K.:

τίκτει γὰρ ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανόν, ὡς φησιν ὁ θεολόγος·
...θυγατέρας μὲν (τίκτε) Θέμιμ καὶ εὐφρονα Τηθῦν
Μνημοσύνην τε βαθυπλόκαμον Θείαν τε μάκαιραν,

Trad.: "Pues la Tierra alumbró a escondidas del Cielo, como cuenta el teólogo:

(engendró) a sus hijas Temis y a la nocturna Tetis
y a Mnemósine, feliz diosa de marcados tirabuzones".

El Otro pasaje de Proclo sobre la diosa Temis, in *Plat. Tim.* (I 396, 29 Diehl): ἡ Θέμις εἰκότως ἐν ἀρχαῖς παραλαμβάνεται τῆς δημιουργίας· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῶν δημιουργικῶν θεσμῶν αἰτία καὶ ἀπὸ ταύτης ἀδιαλύτως ἡ τάξις συνεσθη τοῦ παντός. Trad.: "Naturalmente, Temis, se encargó en los comienzos de la creación, puesto que ella misma es la causa de los preceptos de los artesanos y gracias a ella se instauró indisolublemente el orden de todo". El pasaje apunta a un desorden primordial, quizás en el reino de la Noche, que debió poner en orden una divinidad tan antigua como Temis, encarnación del "orden establecido".

interesante lo hallamos en un pasaje de Apión⁵⁰¹, del S. I. d.C. que hoy sabemos que pertenece a las Rapsodias, pero que autores como Kern o Zeller, atribuyeron a la Teogonía de Jerónimo y Helanico, cuya fecha de composición es incierta⁵⁰². En opinión de Colli⁵⁰³, dadas las diferencias existentes entre el testimonio de Apión y la teogonía de Jerónimo y Helanico, podría incluso pensarse en una línea del orfismo afín a la de la teogonía según Jerónimo y Helanico, pero con variantes de contenido, lo cual es sumamente interesante para constatar la antigüedad de divinidades propiamente órficas como Fanes o Temis.

Adrastea, citada por Hermias en su comentario del *Fedro* de Platón⁵⁰⁴, aparece también en un pasaje platónico identificada con

⁵⁰¹ Ap. Clem. Alex. *Rom. Hom.* 6, 5ss.; 2, 200 Migne: τῆι οὖν ἰδίαι θερμότητι ὁ Ζεὺς τουτέστιν ἡ ζέουσα οὐσία τὸ καταλειφθὲν ἐν τῶι ὑπωκειμένωι ὑγρῶι τὸ ἰσχνότατον καὶ θεῖον ἀνιμᾶται πνεῦμα, ὅπερ Μῆτιν ἐκάλεσαν. Trad.: "En efecto, con su propio calor, Zeus dejó la sustancia borbollante en la humedad que subyacía y empujó hacia arriba el más tenue y divino espíritu, al que llamaron Metis". Cf. fr. 56K; 4 [B28] Colli.

⁵⁰² La *communis opinio* data esta teogonía entre la teogonía según Eudemo y la rapsódica; y, si aceptamos este fragmento como un testimonio de ella, se podría colocar la fecha entre el s. III a.C. y el s. I. d.C.

⁵⁰³ Cf. G. Colli, *La sapienza ...*, I, p. 413.

⁵⁰⁴ Herm. Com. *Phaedr.* 248c (p. 161, 15 Couvr.); fr. 105K: ἡ δὲ Ἐδράστεια μία ἐστὶ καὶ αὕτη θεὸς τῶν μενουσῶν ἐν τῆι Νυκτί, γενομένη ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαθείας. ὁ μὲν οὖν Μέλισσος κατὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῶν δευτέρων καὶ πρόνοιαν εἴληπται· ἡ δὲ Ἀμάθεια κατὰ τὸ ἀκλινὲς καὶ μὴ μαλθάσσεσθαι ... καὶ

Ananke⁵⁰⁵. En este pasaje, Adrastea, lo "inevitable", dicta un decreto,

Εὐσεβείας, αὕτη δὲ ἡ Ἀδράστεια ἐκ Μελίσσου καὶ Ἀμαλθείας οὖσα περιεκτικὴ ἐστὶ καὶ τοῦ Νόμου. αὗται δὲ καὶ λέγονται τρέφειν τὸν Δία ἐν τῷ ἄνθρωπῳ τῆς Νυκτὸς,... Trad.: "*Pero Adrastea es única y es la divinidad propia de los que habitan en la Noche, nacida de Meliso y Amaltea. Meliso fue estimado por su cuidado y preocupación por los inferiores. Amaltea por su firmeza y por no doblegarse... Y se dice que la Justicia es hija de la Ley de aquí y de la Piedad, pero la propia Adrastea, nacida de Meliso y Amaltea, es universal y es hija de la Ley. Y se dice que ellas mismas alimentaron a Zeus en la cueva de la Noche*". Además de su tono platónico, Rathmann cree que el pasaje hace eco de los misterios eleusinos (por la serie de preceptos que las almas deben cumplir para llegar a la pureza absoluta), y la influencia órfica se advierte en el tema de la metempsícosis (cf. G. Rathmann, *Quaestiones Pythagorae Orphicae empedocleae*, Diss., New York-London 1987 (Saxonom 1933), pp. 11-13) y en la curiosa identificación de Adrastea con Ananke, explícita en la teogonía de Jerónimo y Helánico (F 54K: συνείναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φυσιν αὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, ...).

⁵⁰⁵ Plat. *Phaedr.* 248c-d; Burnet (ed.), *Platonis Opera*, II, Oxford 1957; F20K; 4 [A 40] Colli: Θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε. ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κὰν αἰὲ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰὲ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καί τινη συντυχίαι χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆι, βαρυνθείσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ... τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειου φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλείστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ... Trad.: "*Así es, pues, el precepto de Adrastea. Cualquiera alma*

como hace Ananke, la "necesidad". Adrastea no es sólo un doblete de Némesis, una hija de la Noche y personificación de la cólera justificada, especialmente de los dioses hacia el atrevimiento humano, sino también de Ananke, Necesidad, con la que aparece identificada en la teogonía órfica de Jerónimo y Helánico⁵⁰⁶. Sin embargo, Ananke personificada aparece por vez primera en Parménides⁵⁰⁷. El carácter de inevitabilidad que comporta Adrastea y las referencias escatológicas del pasaje, sumergen indudablemente el mito platónico en la corriente del orfismo.

Por otra parte, llama la atención que las diosas Adrastea y Ananke formen un trío junto con Dike, la personificación de la Justicia. Dado que

que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez ... entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes...". Trad. E. Lledó Iñigo, Platón, Diálogos III. Ed. Gredos, Madrid 1986.

⁵⁰⁶ Adrastea desempeña un importante papel en la teogonía órfica de Jerónimo y Helánico. Cf. 4 [B 70] Colli, com. ad loc.; Damasc. *De princ.* 123b; F 54K.:
συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάκην, φυσιν οὕταν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, ...

⁵⁰⁷ Cf. Parm. B 8, 30. 10, 6 DK; Emp. B115, 1. 116 DK; Gorg. B11 DK, todos ellos pasajes en los que se puede observar un influjo órfico y que trataremos más adelante.

en Tracia ya existían tablillas conteniendo escritos órficos⁵⁰⁸, podríamos afirmar que hacia la mitad del S. V. ya se había difundido en el Ática una literatura órfica escrita, lo cual implica grandes indicios acerca de la existencia más antigua de un orfismo no escrito.

Teog. Mus8:

Erictonio⁵⁰⁹, héroe ático y rey mítico de Atenas, aparece como hijo de Hefesto, quien, cuando trataba de poseer a Atenea, derramó su semen por tierra según unos (los que explican la etimología del nombre como ἔρις y χθών) y en el muslo de Atenea según otros (los que lo explican como ἔριον y χθών), de donde la diosa lo rebaña con un trapo de lana

⁵⁰⁸ Cf. T 28K. Eurip. *Alcest.* 962-972 (Murray), v. 5-7: κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας ἠῦρον, οὐδὲ τι φάρμακον θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεῖα κατέγραψεν γῆρας. Trad.: *Nada hallé más poderoso que la Necesidad. Contra ella no hay remedio alguno en las tablillas tracias en las que se encuentra incisa la palabra de Orfeo,...* A. Medina González, *Tragedias I*. Ed. Gredos, Madrid 1977.

⁵⁰⁹ Cf. Escher, J., *RE VI I*, 1907 s. v. "Erichthonios". Una referencia a su historia aparece en un fragmento de las Danaides, de autor anónimo. Cf. A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. I*, Leipzig 1988, p. 122. Autores antiguos que tratan sobre el nacimiento y el mito de Erictonio, cf. Eratóst. *Catást.* 13; Eur. *Ion.* 20ss; Hyg. *Fab.* 166; Paus. I, 18, 2; Ovid. *Metaph.* II, 552-561 y 740-751. Germ. 15ss. Autores modernos, B. Powell, *Athenian Mythology, Erichthonius and the three daughters of Cecrops*. Chicago 1976²; M. Fowler, *The Myth of Erichthonios*, *CPh.* 38, 1943, pp. 28-32. A. Ruiz de Elvira, *Erictonio, Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-62, pp. 753-768.

echándolo al suelo. Gea (Tierra) engendró al niño y fue protegido por Atenea, quien se lo llevó y lo metió en un cofre que entregó a las hijas de Cécrope, rey de Atenas, para que lo guardaran con la orden de no abrirlo. Pero la desobedecieron y, bien porque vieron una serpiente enroscada al cuerpo del niño, bien porque la ira de Atenea las volvió locas, se arrojaron desde la Acropolis encontrando la muerte. Erictonio se convirtió en rey de Atenas⁵¹⁰ y recibió de Atenea dos gotas de sangre de la Gorgona, una envenenada y otra con poderes curativos. Fue fundador de los festivales panateneos y se le rindió culto en Atenas, donde compartió en la Acrópolis el templo de Atenea⁵¹¹, siempre representado en forma de serpiente.

El por qué del sobrenombre que recibe Erictonio se explica por su carácter de mítico inventor de los vehículos de carreras o, más concretamente, de la cuadriga⁵¹², que él habría diseñado imitando el carruaje que el Sol poseía⁵¹³. Acerca de esto sólo nos informan las fuentes que tratan acerca de mitos catasterísticos, en las que también se expresa su

⁵¹⁰ Apolodoro, III, 14, 6ss. (cf. Pausanias, I, 5, 3) considera a Erictonio como el cuarto rey en la serie que parte de Cécrope.

⁵¹¹ Cf. P. Nilsson, *Minoan-Micenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950, p. 563.

⁵¹² Cf. Germ. Arat. I, 57ss.: "Est etiam aurigae facies. sive Atthide terra natus Erichthonius, qui primus subiuga duxit quadrupedes, ...". Sobre el catasterismo de Erictonio, cf. A. Ruiz de Elvira, *Erictonio, Homenaje al profesor Cayetano ...*, p. 754ss.

⁵¹³ Cf. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen ...*, VI, 916ss.

conversión en la constelación Auriga.

Eratóstenes⁵¹⁴ nos dice que Minerva deposite a Erictonio, cuyas extremidades acababan en serpientes, en un cesto como los misterios (*Eum dicitur Minerua in cistula quadam ut mysteria contectum...*), lo cual parece ser una alusión al culto de Deméter con la procesión del *calathos*. El cesto místico también desempeña un importante papel en el culto de Cibele y los ritos dionisiacos⁵¹⁵, conectados a su vez con los ritos y misterios órficos. A. Ruiz de Elvira⁵¹⁶, niega la posibilidad de que Erictonio pueda ser originariamente enlazado con divinidades prehelénicas y posteriormente desplazado por los poderosos dioses indoeuropeos, como Posidón. El nacimiento terráqueo de Erictonio, su entrega a las tres hijas de Cécrope, cuyos nombres Herse, Pándroso y Aglauro (o Agraulo) indican el elemento húmedo del cosmos; su relación

⁵¹⁴ Cf. Eratost. *Cat.* 13.

⁵¹⁵ Cf. Eratost. *Cat.* 64, 258-60ss:

pars sese tortis serpentibus incingebant,
 pars obscura cavis celebrabat orgia cistis,
 orgia quae frustra cupiunt audire profani;
 " ...Otras trenzando serpientes ceñían con ellas su cuerpo,
 otras llevaban en cestas sagrados objetos secretos,
 ritos que en vano investiga quien no se inició en sus misterios".

Trad., J. M. Rodríguez Tobal, Madrid 1991. La canastilla que reciben las hijas de Cécrope con la prohibición de mirar el contenido puede relacionarse también con las de las arréforos en las Panateneas, cf. Escher, p. 422.

⁵¹⁶ Cf. Erictonio, p. 763.

con caballos (como el Erictonio troyano) y su carácter semirreptiliano que lo convierte en un dios primitivo, degradado después en un proceso general helénico de heroización mítica de los dioses "mediterráneos"; le parecen *"tan inaceptable y falto de interés como en su tiempo lo fueron el evemerismo y las interpretaciones simbólicas de la mitología"*.

No obstante, el hecho de que Museo trate en sus versos sobre el héroe Erictonio no es, a mi parecer, asunto baladí. Erictonio es un personaje mítico nacido de la Tierra. Su naturaleza linda con la antropomórfica y la teomórfica, y su culto es tan antiguo como primitivo. Si bien no es necesario remontar su origen a un dios prehelénico, para después "desplazarlo", en palabras de A. Ruiz de Elvira, ante los dioses indoeuropeos; sí verosímilmente pudo incluirlo Museo en su teogonía, otorgándole un puesto entre los componentes de su genealogía divina y tratándolo como héroe asociado al culto de la Tierra dentro de su poesía religioso-teogónica. Ello podría obedecer a un deseo de introducir la mitología de Atenas en el proceso cosmogónico.

Erictonio es un personaje mítico perfectamente asumible por la poesía órfica. Su naturaleza semirreptiliana y su representación con extremidades en forma de serpiente, o incluso todo su cuerpo, hace de él un héroe ligado a la diosa Tierra y al dios Crono, divinidad del tiempo, que en la teogonía órfica de Eudemo es representado asimismo con cuerpo en forma de serpiente.

Teog. Mus9:

El enebro es un fruto cuprisáceo de hoja roja muy oloroso. Es catalogado por Dioscórides⁵¹⁷ y aparece citado en Hipócrates⁵¹⁸, donde es utilizado para curar las reacciones postparto o tras un aborto. Aquí Museo lo hace atributo de Apolo, pero la exigua cita no nos permite conocer el por qué.

Por este fragmento sabemos que Museo escribió, al menos, tres libros de poesía. Esta información no nos la transmite ninguna otra fuente, puesto que la mayoría de las veces nos llegan alusiones a la obra de Museo de manera indirecta: "*en los versos de Museo*"⁵¹⁹ o "*en los versos atribuidos a Museo*"⁵²⁰. El testimonio de Pausanias I, 22, 7⁵²¹, en el que dice "*No hay ninguna obra que sea de Museo con seguridad,*" confirma el desconocimiento del periegeta sobre la obra de Museo, de quien sólo

⁵¹⁷ Dsc. I, 75: ἄρκευθος· ἡ μὲν τίς μεγάλη ἢ δὲ μικρά· ἀμφότεραι δὲ θερμαίνουσι καὶ λεπτύνουσι· εἰσὶ δὲ καὶ οὖρητικάι, Vd. Theoc. V, 97.

⁵¹⁸ Hp. Nat. Mul. 63: Ἦν ἐκ τόκου ἢ τρωσμοῦ ῥίγος λαμβάνη, ἄρκεύθου τὸν καρπὸν καὶ ἐλελίσφακον ὁμοῦ τρίψας, διεῖς ὄξεος λευκῶν κυάθῳ, ἐπιχέας οἶνον λευκοῦ κεκρημένου κύλικα, καταμίξας, ἕασον κείσθαι· ἔωθεν δὲ ἀπηθήσας, χλιήνας, πιεῖν δίδου. Trad.: "*Si después del parto o de un aborto sobrevienen escalofríos, fruto de enebro con una copa de vino blanco, removerlo y dejar reposar. Por la mañana colarlo, templarlo y darlo a beber*". L. Sanz Mingote, *Tratados Hipocráticos IV*, Madrid 1988, p. 405.

⁵¹⁹ Cf. Teog. Mus22, 24.

⁵²⁰ Cf. Teog. Mus2, 3, 23, 25.

⁵²¹ Teog. Mus21.

conoce un *Himno a Deméter* que fue dedicado a los Licómidas. El testimonio de los escolios viene avalado por la existencia de numerosas citas, en las que también se hace referencia a *los versos que escribió Museo*, sin que pertenezcan necesariamente al *Himno a Deméter*, en opinión de Pausanias, los únicos versos que habría escrito Museo. Sin embargo, la opinión de Pausanias viene avalada por su propia afirmación: "*Yo mismo he leído versos en los que Museo...*". De ello se deduce que Pausanias tuvo entre sus manos una obra de Museo, o atribuida a Museo, tampoco podemos fiarnos, ya que su fama de engañoso nos pone en guardia sobre la posibilidad de que pudo afirmarlo sin haberlo leído⁵²².

Teog. Mus10:

Asteria es hija de los Titanes Ceo y Febe y madre de Hécate. Asteria, cuando era perseguida por Zeus, se transformó en codorniz y se lanzó al mar de Ortigia. Según otra versión, Asteria sería hija del gigante Alcioneo, hijo de Urano y Gea, y fue transformada en martín pescador. También podría haber sido hija de Corono y haber engendrado de Apolo al argonauta Idmón. La versión más interesante es la que hace a Asteria hija de las Híades. Esposa de Belerofonte engendró para él a Hídiso, nombre de la ciudad de Caria llamada Ἰδισσός. Decimos que es la versión más interesante dado que entre los escasos testimonios

⁵²² Otro problema es que Pausanias haya atribuido estos versos a Onomácrito, cf. Teog. Mus21.

teogónicos que conservamos de Museo, tres de ellos hacen referencia a las Híades y las Pléyades⁵²³.

Museo parece aquí seguir en parte la tradición del mito narrado por Hesíodo⁵²⁴, en el cual Asteria es esposa de Perses y madre de Hécate, pero antes, cuenta Museo, se unió a ella Zeus. Hesíodo por su parte no menciona que Zeus, enamorado de Asteria, tras unirse a ella la entregara a Perses; sino que fue el propio Perses, quien en cierta ocasión la llevó a su gran casa para que fuera llamada su esposa. Sin embargo, Hesíodo hace hincapié en que el Crónida Zeus estimó a Hécate, fruto de Asteria, por encima de todas y le dio como brillantes regalos participar de la tierra y del estéril mar, etc. La detallada descripción que hace Hesíodo sobre Hécate, quizá sea indicativa de la relación previa de Asteria con Zeus, que haría a Hécate hija de Zeus, aunque Hesíodo no la mencione.

Teog. Mus11-16:

Las Híades son hijas de Atlas y de la Océanide Etra o Pléyone. Su número varía de dos a siete⁵²⁵, pero la tradición mítica más corriente dice que son doce, igual que las Pléyades. Inconsolables tras la muerte de su hermano Hías, se suicidaron. Zeus se compadeció de ellas y las

⁵²³ Teog. Mus11-16.

⁵²⁴ *Theog.* 404ss.

⁵²⁵ Teog. Mus11. Tales creía que eran dos, Eurípides dos, Aqueo cuatro, Museo cinco, Hipias y Ferécides siete.

transformó en constelación, situándolas en Tauro como un grupo de estrellas entre las Pléyades y Orión. La etimología de este nombre significa literalmente: "las que proporcionan la lluvia". Probablemente a causa de la leyenda que contaba de ellas que derramaron lágrimas incesantemente por la muerte de su hermano, fueron consideradas las ninfas que traen la humedad a la tierra. El comienzo de la estación de las lluvias estaba marcado por su ocaso, justo antes de la salida del sol, a principios de noviembre. También son conocidas como ninfas de Nisa y ninfas de Dodona o Náyades, así como miembros del cortejo dionisiaco, identificadas en este caso con las Ménades.

Las citas antiguas que conservamos de las Híades son poco relevantes. En ellas aparecen únicamente como constelación⁵²⁶, que sirve de guía a los navegantes. Sólo en autores tardíos y escoliastas encontramos indicaciones sobre su vida y personalidad⁵²⁷. Las Híades no aparecen como mujeres en ningún testimonio de la poesía griega arcaica, excepto en esta cita de Museo, que hace referencia a su parentesco. Tras él, parece ser Ovidio, (de acuerdo junto con Higino, *Astron.* II, 21, 2 en la versión de Museo), quien vuelve a contar la historia de las Híades.

⁵²⁶ Cf. Hom. *Il.* I 8; Hes. *Erg.* 615. *astron.* fr. 291 Merkelbach/West. Eur. *Ion.* II 56.

⁵²⁷ Las fuentes y tradiciones no llegan a un acuerdo sobre su genealogía, su número y el origen de su nombre. La indicación de que antes de convertirse en estrellas fueron mujeres reales la tenemos en una cita de la *Astronomía* hesiódica (fr. 291 M-W).

La novedad es que Museo cuenta de las Híades que fueron las nodrizas de Dioniso. Sin embargo, la antigüedad de esta idea ya es confirmada por Ferécides⁵²⁸, quien relata que Selene tomó el nombre "Hía" y las Híades eran ninfas de Dodona, perseguidas por Licurgo cuando estaban criando a Zeus. En gratitud a sus cuidados, Zeus las convirtió en estrellas. Otra versión cuenta de ellas que, por miedo a Hera, tras confiar el niño, sano y salvo, a Ino, huyeron hacia la lejana morada de su abuela Tetis, y allí, después de ser rejuvenecidas por las artes de Medea, fueron transformadas en Constelación⁵²⁹.

Los testimonios que aquí recogemos y que parecían estar incluidos en la Cosmogonía de Museo, siguen la tradición que hace de las Híades hijas de Atlas, también por ello llamadas Atlantes, más tarde pasarían a ser llamadas Híades por su hermano Hías.

En cuanto a sus padres, Etra y Atlas, encontramos una variante en los escolios a Germánico 75, 10⁵³⁰, donde aparece Hía (*Aethra Muncker.*) y Océano, (error que corrigió Robert) como progenitores de las Híades. Higino, II 21, 2⁵³¹, por su parte, que presenta la versión con la pareja Atlas y Etra, también atribuida a Museo, afirma que Alexander las llama Híades

⁵²⁸ Cf. Pherekyd., FGrH 3 F 90. Su nombre podría estar relacionado con "Υης, nombre de Dioniso, o con "Υη, nombre de Selene.

⁵²⁹ Cf. Ov. *Met.* 3, 14-15.

⁵³⁰ Cf. Teog. Mus14.

⁵³¹ Cf. Teog. Mus16.

porque son hijas del propio Hías, unido a Boecia⁵³².

La poco conocida versión de las Híades como mujeres, antes de su transformación en constelación, y como nodrizas de Dioniso, convierte su historia en un capítulo misterioso de la mitología griega. su hermano Hías no tiene historia propia y es citado únicamente en estos pasajes, donde se cuenta de él que murió en una cacería. La identificación de estas ninfas con Ménades, miembros del cortejo de Dioniso y, más exactamente, nodrizas de Dioniso, ha llevado a autores como Ferécides a interpretar el nombre de Híades a partir de "Υης, nombre de Semele y, por ello, epíteto de Dioniso. De ahí que llame a la madre de Dioniso Hías y a sus nodrizas Híades⁵³³.

De este modo, lo que nos cuenta Ferécides el ateniense, conduce el relato de las Híades a una estrecha relación con Dioniso; en este caso el Dioniso-Zagreos, que tan importante papel desempeña en las creencias de los griegos que celebraban los misterios de Orfeo. Dioniso-Zagreos, nacido de Semele y "reconstruido" por su padre Zeus a partir del corazón de Dioniso (su antiguo hijo descuartizado y devorado por los Titanes, a

⁵³² Hyg. *Astron.* II, 21, 3.

⁵³³ Cf. Pherecyd. 3, F 90, Phot. Lex. s. "Υης. ἐπίθετον Διονύσου, ... ὁ δὲ Φερεκίδης τὴν Σεμέλην "Υῆν λέγει καὶ τὰς Διονύσου τροφούς Ἰάδας. Cf. J. Caerols, *Helánico de Lesbos*. CSIC. Madrid 1991, p. 82, fr. 19, Schol. Hom. *Il.* XVIII 486: "Υφερέκιδης δὲ... τὰς Ἰάδας Δωδωνίδας νύμφας φησὶν εἶναι καὶ Διονύσου τροφούς...".

instigación de la celosa Hera⁵³⁴) habría sido criado por las Híades, que después se identificarían con las Ménades, miembros del cortejo de Dioniso. A partir de este pasaje, es fácil observar que Museo conocía y seguía una corriente órfica creciente, que ya había arraigado en las ideas filosófico-religiosas de bastantes θεολόγοι.

Pléyades: hermanas de las Híades, son hijas, según Hesíodo⁵³⁵, de Atlas: Ἄτλαγενεῖς⁵³⁶. Su madre es la hija de Océano, Pléyone. De hecho, parece ser que la pareja Atlas-Etra (cf. fr. 16) podría ser un doblete de la pareja Atlas-Pléyone, dado que Pléyone es un epíteto de Etra. Perseguidas por Orión, fueron transformadas, junto con él, en constelación. De ellas habla Hesíodo atribuyéndoles una significación especial por señalar las épocas de sembrar y plantar. Sabemos que las Pléyades eran antes que estrellas mujeres, porque un fragmento del Corpus Hesiódico⁵³⁷, les

⁵³⁴ Sobre la explicación cosmológica del mito del descuartizamiento de Dioniso, cf.: J. Pépin, Plotin et le miroir de Dionysos, *RIPh* 24, 1970, p. 307ss.

⁵³⁵ Hes. *Op.* 383. Cf. Diod. 3, 60, 4: Ἄτλαντίδες. Ovid. *Fast.* 3, 105. Eratosth. *Catast.* 1, 23 (Oliv.). Cornut. *Theol.* 26. Avien., 573. Ps.-Hesiod. fr. 275s. 413 Rz. Simonid. fr. 18. Aesch. fr. 312, 1 N².

⁵³⁶ Epíteto quizá mal entendido por Hesíodo, que inconscientemente lo relaciona con el Titán Atlas. Más verosímil es la formación lingüística que sugiere el sentido de que las Pléyades debieron nacer en algún punto geográfico, indicado por Atla-, quizás algún monte, y que más tarde pasó a formar parte de su relación con Atlas. Simónides, (D. L. Page, *Poetae Melici* ..., fr. 555 Simonides, p. 289) es el primero que enlaza este nombre con las hijas de Atlas.

⁵³⁷ Hes. fr. 169 M-W.

asigna nombres: Táugete, Electra, Alción, Astéropo, Celeno, Maya y Mérope. De ellas en conjunto esperaríamos, de acuerdo con Gantz⁵³⁸, que fueran la parte central de un catasterismo (o que estuvieran, al menos, explícitas en él); sin embargo, este racimo de siete estrellas, antes mujeres, se difumina y desaparece a lo largo de la historia de la mitología griega.

Como vemos, Museo parece haber escrito una cosmogonía continuada en teogonía, que se remontaría hasta el principio más absoluto, en este caso la Noche, y llegaría hasta Dioniso-Zagreo (última divinidad de la sucesión regia, presente asimismo en las teogonías órficas), tras haber narrado la ingente lucha del Olímpico contra los Titanes, cuyo resultado asentaría a Zeus en el trono como soberano supremo entre los demás dioses olímpicos, y máxima divinidad para los mortales.

Es una verdadera lástima que no haya llegado hasta nosotros ningún resto del relato de Museo sobre la Titanomaquia, porque las finas pinceladas que nos ilustran sobre lo que escribió Museo, presentan numerosas alusiones a los Titanes y su descendencia, que no aparecen en ningún otro autor o sólo esbozadas en exiguas citas.

Por otro lado, la composición cosmogónica de Museo, parece estar inundada de referencias órficas y nombres que inevitablemente nos introducen en las corrientes mistericas propias del orfismo. Además de

⁵³⁸ T. Gantz, *Early Greek Myth. A guide to Literary and Artistic Sources*. J. Hopkins, London 1993, p. 213.

las múltiples alusiones a su relación con Orfeo y los misterios órficos, y las citas que ligan su vida estrechamente a la de Orfeo y viceversa, el hecho de que Museo considere la Noche uno de los máximos exponentes de su cosmogonía, junto con Tártaro y Aer, implica sobremanera su obra en la poesía teogónica, de contenido místico-religioso, que debía circular por entonces, aproximadamente la segunda mitad del s. VI a.C. En cuanto a la aparición de nombres ligados a Orfeo y a los misterios órficos, en sentido lato, Temis, Celeno, una de las hijas de Atlas, etc,... subraya de manera certera que Museo, no sólo conocía y había leído versos órficos, sino que él mismo debió enfocar su obra según el modelo órfico que habría tenido entre sus manos.

Teog. Mus17:

La expresión "Tiene cuatro ojos" aparece aquí aislada, puesto que carecemos de contexto donde incluirla, pero en los fragmentos órficos conservados se hace referencia al dios Fanos, con cuatro ojos⁵³⁹.

La genealogía de Museo debía continuar con los reyes que Argo engendró de Celeno, hija de Atlas. La pareja Argo-Celeno no está atestiguada, únicamente la pareja Celeno y Posidón, cuyo hijo fue Lico. Según esta versión, Celeno es una pléyade⁵⁴⁰, que ocupa el quinto lugar entre las hermanas. Fruto de Posidón, engendra un único hijo: Lico. En

⁵³⁹ Cf. fr. 85K.

⁵⁴⁰ En ocasiones una harpía.

un papiro plausiblemente atribuido a Helánico⁵⁴¹, aparece un fragmento en que Posidón traslada a su hijo a la isla de los Bienaventurados y allí lo hace inmortal. Ningún otro autor menciona esta historia, excepto Apolodoro⁵⁴², y en sus testimonios no se expresa razón especial alguna que explique este trato para con Lico.

Nuevamente se alude a un personaje mitológico, Celeno, que quizá por ser una de las pléyades, posteriormente caídas en el olvido, es una figura casi insignificante o de la que no conservamos más que esta referencia.

Teog. Mus18:

El escoliasta trata de explicar las estrellas fugaces como apariciones que, según Museo, "se elevan desde el Océano y se desvanecen en la región del Éter". El contenido de esta cita es puramente cosmogónico y enlaza con el problema, ya tratado por muchos estudiosos, sobre qué entendían los antiguos por Éter y dónde estaba situado. Aquí parece hacerse referencia a la región del Éter, como situada, no en una región

⁵⁴¹ Cf. FGrH 4, Fr. 19b.

⁵⁴² Apoll. Bibl. 3, 10.1: Δυσὶ δὲ ἐμίχθη Ποσειδῶν· πρώτη μὲν κελαινοῖ, ἐξ ἧς Λυκός ἐγένετο, ὃν Ποσειδῶν ἐν μακάρων ᾤκισε νήσοις. Cf. Ed. J. Caerols, *Helánico de Lesbos*, Madrid 1991, p. 83, fr. 19a POxy. 8.1084: "κ[ε]λαινοῖ δὲ μίσγεται Ποσειδέων τῶν δὲ γίγνεται Λύκος, ὃν ὁ πατὴρ κατοικίζει ἐν μακάρων νήσοις, καὶ ποιεῖ ἀθάνατος.

celeste, sino más allá de ella, puesto que las estrellas fugaces (vistas por el hombre desde tierra o, quizá situando su salida del Océano, desde las islas), parecen difuminarse y desaparecer ya en un lugar más allá de la tierra, ya todavía en el cielo, por encima de la tierra, en una región específicamente etérea.

Lo cierto es que, a partir de este fragmento y el fr. 3, que aluden a Éter y a Tártaro, y en los que son considerados elementos o regiones divinas, no podemos saber con exactitud qué entendía Museo por región del Éter o por Tártaro; ¿eran partes del cielo y de la Tierra respectivamente?, ¿estaban situados en un lugar más allá de ellos? Ante todo, estas regiones divinas nos sugieren una primera organización del espacio: lo más alto y lo más bajo. Del mismo modo que se produce una primera diferenciación en el tiempo, siendo distinguido un elemento originario del que todo nace y al que todo vuelve para diluirse en él, encontramos una primera diferenciación en el espacio, elementos primordiales que señalan lo más alto y lo más bajo en una materia primigenia que no conocía límites ni divisiones.

Lo que sí podemos asegurar es que tanto Éter como Tártaro forman parte de los elementos primordiales cosmogónicos en el origen del mundo, tienen descendencia, como si de divinidades se tratara, y tendrán capacidad para albergar dentro de sí muchas de las cosas que forman parte del mundo configurado, al igual que ocurre en la obra de otros autores cosmogónicos.

Teog. Mus19-20:

Esta es la única referencia que tenemos acerca de Dios, hijo de Apolo. Este Dios es aquí padre de Melite, una heroína, que dio su nombre a un demo ático de la Cecrópide. Lo único que sabemos de Melite es que era amada por Heracles, quien a su vez recibió culto en el demo Melite como ἀλεξίκακος.

Debemos, por tanto, entender que la historia mítica de Melite quedó atrapada en un ámbito local del Atica, condenada al olvido con el paso del tiempo, puesto que no tenemos la más remota idea de por qué Museo se ocupó de una heroína como Melite, absolutamente ignorada o desconocida por la tradición mítica, hija de Dío, un descendiente de Apolo, igualmente desconocido y sin historia ni vida propia, sólo la escueta mención de ser hijo de Apolo y padre de Melite. En opinión de Bernabé, la respuesta puede hallarse, al igual que en el caso de Erictonio, en que Museo introduce la tradición ática en el relato cosmogónico, haciendo de este modo un "orfismo para áticos".

Teog. Mus21:

El vuelo es un símbolo apolíneo. Museo, considerado en el s. V máximo exponente de la potencia apolínea, habría recibido de Bóreas, viento del norte, el don extraordinario de volar. Bóreas, hijo del titán Astreo "el de las estrellas" y de Eos "la aurora", era un dios nativo de Tracia. Tomó por esposa a la ninfa Oritía, hija de Erecteo, con la que los atenienses creían tener una relación especial por ser hija de uno de los

primeros reyes de Atenas. Bóreas recibió culto en Atenas y fue padre de Zetes y Calais, mencionados entre los argonautas. Una vez más los versos de Museo, o atribuidos a Museo, hacen mención implícita a divinidades procedentes de Tracia, a un don exclusivamente apolíneo y a un rey mítico nacido de la Tierra.

La expresión "*recibe del viento del norte el don de volar*" también parece aludir en sí misma a la levitación o a la capacidad de que el alma pudiera abandonar el cuerpo, cuando quisiera, viajar, y después regresar a él⁵⁴³. Considerando el vuelo una característica semidivina propia de Apolo, la esfera mística de Museo se encuentra inmersa en la apolínea hasta sus más profundas raíces, teñidas de misticismo y teología.

Este pasaje es al mismo tiempo controvertido por la afirmación de Pausanias "*No hay ninguna obra que sea de Museo con seguridad, excepto un himno a Deméter dedicado a los Licomidas*". Este testimonio y el siguiente (fr. 21) nos hacen pensar que Pausanias no estaba seguro de que Museo fuera el autor de los versos que se le atribuían, debido probablemente a la existencia de una amplia tradición pseudoepigráfica.

No obstante, en el fr. 9, el escoliasta explica el enebro como un arbusto espinoso propio de Apolo, del que habla Museo en su libro tercero. Por este caso y otros nombres aparecidos en los fragmentos de Museo, de los que apenas conocemos ningún dato, parece que este poeta

⁵⁴³ Cf. Suda, s. v. Ἀριστέας: τούτου φασὶ τὴν ψυχὴν, ὅταν ἐβούλετο, ἐξιέναι καὶ ἐπανιέναι πάλιν.

gustaba de explicar términos de significado oscuro e introducir en sus escritos personajes míticos poco conocidos o que no gozaban de hazañas ni parentela ateniense memorables.

Da la impresión de que en la poesía de Museo se explicaban en profundidad los orígenes del mundo -de ahí su carácter cosmogónico- y los dioses que componían una genealogía divina, -dando lugar a una poesía teogónica-, al tiempo que se daba a conocer la descendencia heroico-mortal que se creía apropiada para cada uno de los dioses, aunque fuera poco conocida o hubiera que explicar elementos implícitos en ella.

De cualquier modo, Pausanias prefiere creer que los versos en los que Museo recibe del viento del norte el don de volar, los escribió Onomácritos, puesto que circulaba la creencia de que Onomácritos había reordenado los oráculos de Museo⁵⁴⁴. De Onomácritos también se ha dicho que compuso los versos atribuidos a Orfeo⁵⁴⁵. Onomácritos, además de personaje de actitud hierática, tuvo fama de compilador.

Teog. Mus22:

Pausanias vuelve a poner de manifiesto sus dudas sobre la autoría de unos versos que son atribuidos a Museo. Colli⁵⁴⁶ aduce que Pausanias

⁵⁴⁴ Cf. Hdt. 7, 6.

⁵⁴⁵ Cf. 13 [B 6] Colli.

⁵⁴⁶ Colli, *La sapienza ...*, I, p. 414.

habla aquí de Museo con un escepticismo que no se desprende de otros pasajes con el mismo contenido. Pausanias tampoco está seguro de que los versos a los que se refiere a continuación atribuidos a Orfeo, pertenezcan a él realmente.

Los personajes que aparecen en este pasaje pertenecen al mito de Deméter, aunque en su versión órfico-eleusina⁵⁴⁷. Según ésta, Triptólemo es hijo de Océano y Gea (Tierra)⁵⁴⁸. La versión tradicionalmente conocida lo hace hijo del héroe Eleusino, que dio nombre a la ciudad⁵⁴⁹. En el himno homérico a Deméter, Triptólemo es simplemente un ciudadano de Eleusis. Su popularidad en época clásica es debida al papel que desempeña más tarde como héroe propagandístico-cultural ateniense, al contarse de él que fue instruido por la diosa Deméter en las artes de la agricultura, y que posteriormente viajó por todo el mundo para extender sus conocimientos a todos los pueblos⁵⁵⁰. Sin embargo, en la tradición órfica, él y su hermano revelan a Deméter el secreto de la desaparición de Perséfone, y por ello reciben de ella los primeros conocimientos de agricultura.

La tradición artística representa la leyenda de Triptólemo por

⁵⁴⁷ Fr. 49K. Cf. *Papyrus Berolinensis* 44, s. II a.C.

⁵⁴⁸ Cf. Ferécides *FGH* 3. 53.

⁵⁴⁹ Cf. Hig. *Fab.* 147.

⁵⁵⁰ Cf. N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford, Clarendon Press 1974, p. 195.

primera vez en dos vasos de figuras negras del tercer cuarto del S. VI a.C., donde aparece sentado en un carro alado, portando espigas de grano mientras Deméter y Perséfone están a su lado⁵⁵¹. Sin embargo, en representaciones de figuras rojas aparece con cierta frecuencia una serpiente saliendo del eje de las ruedas⁵⁵². Dioniso también ocupa su lugar en el carro alado.

Hasta aquí todos los atributos que acompañan al mito órfico de Triptólemo y su imagen artística. Hemos observado, por otra parte, que el joven Triptólemo presenta ciertas similitudes con Erictonio, otro hijo de Gea, del que ya hemos tratado en el fr. 8. Tanto Triptólemo como Erictonio aparecen acompañados por serpientes (el segundo es rendido culto incluso en forma de serpiente), han nacido de Gea (Tierra) y van montados en carro, además de estar profundamente relacionados con los ritos órficos y el culto dionisiaco.

No son personajes con vidas paralelas, ni siquiera hacen eco de un mito común; sin embargo, están unidos por lazos de parentesco -ambos son hijos de la Tierra y están asociados a su culto- y participan de características propias de los personajes "remodelados" a la manera órfica.

⁵⁵¹ Cf. *Enciclopedia dell'arte antica*. Vol. VII, p. 89. Stamnos del Louvre G 187 que representa a Triptólemo y a la divinidad eleusina. E. Buschor, en *Fahrbuch XXXI*, 1916, p. 74ss.

⁵⁵² Cf. *Enciclopedia dell'arte antica*, Vol III, p. 63. G. M. A. Richter, *Attic Redfig. Vases*. New Haven 1945, p. 83; J. D. Beazley, *Red fig.* p. 239. Según Higino el carro estaría conducido por serpientes. Cf. *Hig. Fab.* 147.

Queremos señalar con este paralelismo entre dichos personajes mitológicos, que el orfismo que circulaba alrededor del s. VI a.C. había recogido algunas historias míticas tradicionales y las había reinterpretado con un estilo propio, es decir, había añadido a su contenido elementos y símbolos que fueran fácilmente identificados como órficos. Es el caso de las serpientes, la importancia de la madre Tierra y su culto, y las alusiones a Eleusis y a Tracia. De ahí los chocantes parecidos entre ambos personajes míticos.

Posteriormente en el s. IV Platón hizo a Triptólemo, junto con Minos y Radamantis, con cierta seguridad a causa de sus conexiones órficas, juez de los muertos en el mundo subterráneo⁵⁵³.

Teog. Mus23:

Eumolpia es la tercera obra de Museo de la que tenemos noticia. Además de *La Esfera*, obra filosófica, y una *Genealogía*, Museo parece haber sido autor de la obra titulada *Eumolpia*, de cuyo contenido sólo sabemos que Posidón y la Tierra compartían un oráculo. Las repuestas que ofrecía este oráculo eran interpretadas por la Tierra, mientras Pircón hacía las funciones de sacerdote o directo servidor de Posidón en las profecías y adivinaciones.

Según cuenta Pausanias, Gea, después de compartir durante un

⁵⁵³ Plat. *Apol.* 41a.

tiempo el oráculo situado en Delfos, cedió su parte a Temis, quien a su vez se la regaló a Apolo. Este, para apropiarse por completo del oráculo, ofreció a Posidón Calauria, una isla de Trecén⁵⁵⁴. Desde entonces, el oráculo délfico pasó a ser conocido como del dios Apolo.

Probablemente el contenido de la obra *Eumolpia* fueran los preceptos relacionados con de los misterios fundados por Eumolpo, un tracio hijo de Posidón, (quizá por ello Museo se ocupara en *Eumolpia* del oráculo de Posidón). Según la mitología griega, Eumolpo llegó a Eleusis exiliado de Tracia, en castigo por un intento de violación y allí fundó los misterios eleusinos⁵⁵⁵. De Eumolpo se cuenta que accedió al trono de Tracia, pero luego fue llamado por los eleusinos para ayudarlos en su lucha contra Erecteo, rey de Atenas, y murió en esta campaña.

En cuanto a Enosigeo "el que conmueve la tierra", es en otras fuentes un epíteto de Posidón⁵⁵⁶, pero en ocasiones, como ocurre aquí, él mismo designa al dios, como si de un nombre propio se tratara.

⁵⁵⁴ Cf. Paus. II, 33, 2.

⁵⁵⁵ Quizá sólo entró en relación con ellos, siendo él mismo iniciado. Sobre la iniciación en estos misterios y una clara definición de los mismos, cf. U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976, p. 4ss.; C. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927.

⁵⁵⁶ Cf. Hom. II. XIII, 43: ἀλλὰ Ποσειδάων γαιήοχος ἐννοσίγαιος; Hes. *Theog.* 15: ἠδὲ Ποσειδάωνα γαιήοχον ἐννοσίγαιον; Ho 17, 4: Ποσειδῶνος, ... ἐννοσίγαιε.

De nuevo la poesía teogónica de Museo hace alusión a personajes semidivinos venidos de Tracia, a preceptos de desconocidos misterios, creemos eleusinos, y a antiguos reyes mitológicos como Erecteo, íntimamente relacionados -como hemos tenido ocasión de observar- con el culto a la madre Tierra y a la serpiente, un símbolo de unión con la tierra ampliamente reconocido en las culturas orientales y mediterráneas.

Teog. Mus24:

Muy escasos son los datos que tenemos acerca de la identidad de Palamaón. Además de este escolio a Píndaro, Filodemo dice que Palamaón, citando al poeta Eumolpo, fue quien abrió la cabeza de Zeus de un hachazo⁵⁵⁷ y en otro pasaje⁵⁵⁸ lo hace padre de una Palas compañera de Atenea a quien la diosa mató involuntariamente y a partir de entonces tomó su sobrenombre. Pausanias⁵⁵⁹ lo conoce como padre de Dédalo, el mítico artesano.

⁵⁵⁷ Phld. *de Piet.* p. 31, Gomperz: ἀλλ' ὁ Ζεὺς, ὡς φασι, τὴν κεφαλὴν ὑπὸ Ἡφαίστου [δ]λαιρεῖται, κατὰ [δὲ] τὸν Εὐμόλπου ἢ τὸν συνθέεντα [ψταῦ]τα ποιητῆν ὑπὸ Παλαμάου. Trad.: *A Zeus dicen que Hefesto le abrió la cabeza, pero según Eumolpo o el poeta que haya compuesto esa obra, fue Palamaón.* A. Bernabé, *El nacimiento de Atenea en la literatura griega arcaica*, ap. R. Olmos (ed.), *Coloquio sobre el puteal de la Moncloa*, Madrid 1986, pp. 87-95.

⁵⁵⁸ Phld. *de Piet.* p. 6 Gomperz. Cf. Henrichs, *Cronac. Ercol.*; 5, 1975, p. 30; W. Göber, s. v. Palamaon, *Pauly-Wissowa, RE*.

⁵⁵⁹ Paus. IX 3, 2.

Las vacilaciones para designar a Museo o Eumolpo autor de la obra en que se hace a Palamaón autor del hachazo que propició el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, se originan, como explica A. Bernabé, en los problemas que ya presentaba ese conjunto de literatura teogónica del s. VI que se atribuía a Museo. *"Nada nos extrañan las vacilaciones en la atribución, típicas de este tipo de literatura, más aún cuando Eumolpo pasaba por ser hijo de Museo y editor de las obras de su padre, y cuando a Museo se le atribuía una "Eumolpia". La confusión, pues, no es nada sorprendente"*⁵⁶⁰.

El nombre Palamaón está relacionado con παλάμη. Palamaón es aquel que es hábil con las manos, quizá por eso recibiera de Zeus la orden de abrirle la cabeza de un hachazo. su estrecha relación con Hefesto es clara. Algunos estudiosos lo han considerado sosias o un antiguo epíteto del dios Hefesto⁵⁶¹.

Nos encontramos así con un nombre propio que encarna a un dios o con un adjetivo sustantivado que sustituye al nombre propio del dios. Hemos subrayado el mismo caso anteriormente con el dios Posidón y un epíteto que hace las veces de nombre propio: "el que conmueve la Tierra".

⁵⁶⁰ A. Bernabé, *El nacimiento de Atenea ...*, p. 91.

⁵⁶¹ Cf. L. Preller-Robert, *Griechische ...*, 4ª ed. Berlin 1894ss, I, 183; II, 189; III, 602, 2.

Teog. Mus25:

En este pasaje, Aristóteles cita versos atribuidos a Museo, en los que se habla de las águilas, pero ignoramos la razón por la que Museo trata este tema. Podríamos suponer que Museo, en su obra poética, al igual que se ocupó de describir ciertas plantas y nombres de difícil identificación, también pudo interesarse y escribir acerca de algunos animales y aves, en este caso el águila, que por otra parte, se considera ave propia del culto a Apolo.

Estos versos, en opinión de Freeman⁵⁶², podrían constituir una variante de la idea órfica tradicional del huevo del mundo, a partir del cual, tras romperse o separarse en dos partes, surge Fanes, un ser de naturaleza doble.

Por el contexto en que Aristóteles cita este pasaje se podría también interpretar que el águila empolla dos huevos y abandona uno o, como observa Thompson⁵⁶³, quizá podamos relacionar el contenido de estos versos con el pasaje del autor egipcio Horapolon, II, 99, en el que se habla de un halcón que pone tres huevos, pero empolla sólo uno y rompe los otros dos. Según Freeman⁵⁶⁴, este mito podría hallarse tras los versos de

⁵⁶² K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers. A companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford 1966, p. 23.

⁵⁶³ D'Arcy Thompson, *The Works of Aristotle Translated*, IV, *Historia Animalium*, Oxford 1910, 563a, n. 4.

⁵⁶⁴ K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers ...*, p. 23, n. 11.

Museo, malentendidos a su vez por Aristóteles. Quizá sea simplemente un juego de palabras por parte de Museo, pero lo cierto es que no podemos saber qué quería decir Museo con estas palabras.

4. Reconstrucción del Poema Cosmogónico de Museo

La cuestión sobre la autoría de los versos atribuidos a Museo sigue abierta en nuestros días. Los escasos restos que de su obra nos han llegado, siempre transmitidas indirectamente, no nos permiten asegurar que fuera autor de unos escritos determinados. No obstante, la literatura que circulaba en el s. VI era leída y, por lo tanto, escrita por algún autor.

Son muchas las citas y referencias de escolios que aluden a versos atribuidos a Museo, quien en ningún momento parece haber imprimido en sus escritos el sello de su firma. Quizá debamos pensar que no tenía la intención de darse a conocer gracias a su obra, sino simplemente difundir y ser transmisor de una literatura que empezaba a ser bastante conocida en los círculos de poesía teológica griegos. No en vano se dice de Museo que *"transmitió muchas cosas útiles a los hombres"* ⁵⁶⁵.

En contra de la hipótesis de que Museo fue autor de una serie de poemas, se atribuyen a nuestro poeta una serie de oráculos ordenados por Onomácrita, según cuenta Heródoto⁵⁶⁶, que hacen pensar que quizá Museo nunca escribió nada y fue Onomácrita quien recogió la tradición oral de sus oráculos poniéndolos por escrito.

⁵⁶⁵ Alex. Polyhist. *Praep. Ev.* 9, 27, 3-4 (I 499, 8-12 Dindorf).

⁵⁶⁶ Hdt. 7, 6.

No obstante, del estudio de todos los fragmentos y citas atribuidos a Museo y sobre Museo que hemos reunido aquí, podríamos afirmar que bajo el nombre de Museo circulaban al menos las siguientes obras:

1) *La Esfera*, una obra probablemente de contenido filosófico. En ella expondría sus ideas acerca del origen de todas las cosas a partir de un único elemento, el principio de todas las cosas, y la vuelta a ese mismo elemento de todas ellas, una vez cumplido el ciclo de su existencia. A pesar de la exigua cita que conservamos de *La Esfera* sus ideas parecen estar conectadas con las ideas filosóficas de Anaxímenes, quien explica la formación de los cuerpos a partir del postulado parmenídeo del ser, y sobre unas bases atomistas que "no fueron físicas, sino de orden lógico y metafísico"⁵⁶⁷. Museo se referiría de este modo al ser único y a la pluralidad de los seres, intentando reconciliar, como hizo de forma maestra Leucipo, las características generales de la escuela eleática (la generación y la corrupción no existen, el paso de lo único a lo múltiple tampoco⁵⁶⁸) con la información que manifiestan nuestros sentidos (las cosas se generan y se corrompen, la pluralidad de seres existe)⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ A. Bernabé, *De Tales a Demócrito ...*, p. 287.

⁵⁶⁸ Cf. M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic philosophy*, The Center for Hellenic Studies, Cambridge-Massachusetts 1971.

⁵⁶⁹ En este contexto cabe situar también la teoría sobre el alma de Demócrito, puesto que el principio de la moción y de la vida, para los atomistas, no era sino un conjunto de átomos esféricos que vagan por el aire y son incorporados al interior del cuerpo mediante la respiración, volviendo luego a salir y a ser sustituidos por otros. Cf. A. Bernabé, *De Tales a Demócrito ...*, p. 333,

2) *Eumolpia*, cuyo contenido haría referencia a respuestas oraculares y quizás a preceptos místico-religiosos relacionados con los misterios órfico-eleusinos y los ritos dionisiacos⁵⁷⁰.

3) Tres libros de poesía, (si no eran ellos mismos *Eumolpia*), en los que Museo aclararía el sentido de diversos términos poéticos o relacionados con la mitología, compondría algunos himnos a las divinidades del Olimpo y explicaría más de un mito poco conocido o inventaría su propia historia mítica: la leyenda de las Híades y su número, el por qué Zeus es llamado "portador de la égida", la antigua generación de las Musas del tiempo de Crono, la unión de Zeus a Asteria, la atlántide Celeno, etc. Y por último,

4) Una *Generación de los Dioses* o *Teogonía*, en la que se ocuparía de los orígenes y nacimientos de los dioses, narraría una Titanomaquia - añadiendo a ella la innovadora anécdota de la utilización de la égida por Zeus en su lucha por el Olimpo- e incluiría en ella su propia descendencia divina, así como nombres de divinidades menos conocidas o posteriormente olvidadas.

La reconstrucción del poema cosmogónico de Museo, a partir de la interpretación de los fragmentos que conservamos, puede ilustrarse en el siguiente esquema:

N16.

⁵⁷⁰ Cf. Teog. Mus23, com. ad loc.

COSMOGONÍA

(Teog. Mus1) Divinidades primordiales:

Tártaro (citado únicamente por Museo), Noche y Aer.

(Teog. Mus22) Unión de Océano y Gea:

Triptólemo (Hijo del mortal Disaules en el relato órfico)

(Teog. Mus14) Unión de Hías y Océano:

12 hijas: 5 Híades, 7 Pléyades

1 hijo: Hías

TEOGONÍA

Genealogía de los Dioses:

1. (Teog. Mus3) Generaciones de Musas:

a) Descendientes de Crono.

(paralelo en la Cosmogonía alcmánica).

b) Descendientes de Zeus y Mnemosine.

(Teogonía tradicional hesiódica).

2. (Teog. Mus4-7) Titanomaquia:

Zeus "portador de la égida" (innovación de Museo).

Lucha contra los Titanes (teogonía tradicional hesiódica).

3. (Teog. Mus10) Uniones de Zeus:

Zeus y Asteria (innovación de Museo).

Hija divina y mortal: Hécate.

4. (Teog. Mus19) Descendencia de otros dioses:

Apolo: Dios, padre de Melite (versión de Museo).

5. (Teog. Mus13, 15, 16) Descendencia de los Titanes:

Unión de Hías y Atlas (*Schol. Str. et Sangerm*):

12 hijas: 5 Híades, 7 Pléyades.

1 hijo: Hías.

Unión de Etra y Atlas:

15 hijas: 5 Híades, 7 Pléyades, (3 desconocidas).

6. (Teog. Mus17) Descendencia de las atlántides:

Celeno: (Unión con Argo sólo en Museo)

(Unión con Posidón en la tradición mítica)

4 hijos: Etíopes, reyes de los mortales

A través del recorrido por los fragmentos de la obra de Museo encontramos una base común a todos ellos que podría ayudarnos, en gran medida, a valorar el contenido de su obra perdida: el tiempo mítico en que Museo parece haber situado su relato cosmogónico-teogónico. En la mayoría de los fragmentos analizados, los personajes desarrollan su historia en un tiempo muy antiguo. Con Erictonio nos remontamos a un tiempo heroico con el primer rey de Atenas, y mucho más atrás, a un tiempo divino, con el relato sobre la lucha de Zeus contra los Titanes, que convierte a Zeus en dios olímpico supremo. Los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre Museo, hacen de él el inventor de la anécdota sobre la piel de cabra que Zeus utilizó en su lucha divina, para ser llamado "el portador de la égida". Del mismo modo las Híades y las Pléyades, hijas de Atlas, se pierden en el olvido tras su catasterismo y gracias a Museo podemos recuperar sus orígenes femeninos. Lo mismo ocurre con Melite, hija de Dios, y con el propio Dios, personajes ambos de

los que no poseemos ninguna información, excepto en la poesía de Museo. Podemos afirmar lo mismo de Celeno, otra atlante, y Palamaón.

A la luz de todos estos nombres mitológicos sin historia y los relatos escasamente conocidos, aparecidos en los versos de Museo, se advierte en la exposición de sus relatos míticos una vertiente mitológica distinta a la tradicionalmente conocida (entiéndase la línea hesiódica) elegida conscientemente por el autor. Como ya hemos afirmado anteriormente, los escritos y mitos órficos que circulaban alrededor de la segunda mitad del s. VI eran "versiones", las llamadas versiones órfico-eleusinas, de mitos tradicionalmente conocidos, que habían sido deliberadamente transformados para ser convertidos en símbolos del culto órfico a determinadas divinidades como Dioniso, y relacionarlos por esa vía con cualquier elemento o creencia popular órfica. Con Museo, por tanto, estamos ante un autor que conoce perfectamente el paradigma tradicional mítico, pero cuya composición muestra importantes variantes e innovaciones en lo que respecta a relatos y personajes divinos. Ello nos hace pensar que Museo tenía la intención de introducir la mitología ática en el relato cosmogónico, ligando así las creencias de la doctrina órfica de la época con las creencias míticas áticas que seguían la tradición hesiódica.

Por otro lado, Museo no crea nuevos mitos o relatos cosmogónicos para el pueblo griego, sino que elige mitos y personajes divinos que eran de dominio público en su época y los reinterpreta y transforma, creando su propia versión cosmo-teogónica acerca del principio de todas las cosas

y su devenir, e impregnando toda su obra con un estilo personal, que la distinguirá incluso de la poesía órfica de su época⁵⁷¹.

⁵⁷¹ En opinión de Bianchi, la poesía órfica contendría no sólo pensamientos cosmológicos y ritos de purificación, sino también teo-cosmogónicos, relacionándose así con la poesía aédica, pero con elementos propios. Cf. U. Bianchi, *Orfeo e l'Orfismo nell'epoca classica*, SMSR 28/e, 1957, p. 152.

VI. TEOGONÍA ÓRFICA ANTIGUA

1. INTRODUCCIÓN

Eudemo de Rodas⁵⁷² fue discípulo de Aristóteles y vivió en el S. IV a.C. Damascio⁵⁷³ nos transmite una teogonía tratada por Eudemo como atribuida a Orfeo. La primera referencia que conservamos probablemente de esta teogonía aparece en el *Crátilo* de Platón y se remonta a 380 a.C. En cuanto a su difusión, el lugar más verosímil parece ser Atenas, donde los poemas órficos se propagaron en el último tercio del S. V a.C.⁵⁷⁴.

Para iniciar una línea de investigación fructífera sobre esta teogonía órfica, de la que conservamos la noticia de que el principio cosmogónico era la Noche, y la de su atribución a un cantor mítico: Orfeo, traeremos a colación otros fragmentos y testimonios que puedan ayudar a formarnos una idea del contenido de esta teogonía de la Noche. La reconstrucción de la teogonía que trató Eudemo la podemos realizar, dentro de ciertos

⁵⁷² Sobre la obra de Eudemo e historia del texto, cf. U. Schöbe, *Quaestiones Eudemeae*, Diss. Halle 1931.

⁵⁷³ Damasc. *De prim. princ.* 124, III 162, 19 L. G. Westerink, (ed.), *Damascius. Traité des premiers principes. De la procession de l'unifié*, Paris 1991; fr. 28K. (O. Kern (ed.), *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922); fr. 150 F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles: Eudemos von Rhodos*, Basel 1955); 4 B9 G. Colli (ed.), *La sapienza ...*; Teog²⁵ Bernabé (edición actualmente en prensa).

⁵⁷⁴ Según M. L. West, la teogonía de Eudemo era popular en el S. IV a.C. Cf. *The Orphic Poems*. p. 174.

límites, gracias a los testimonios de Damascio (Cf. TOA 1A), Crisipo (TOA 2A), Aristóteles (TOA 3A) y Juan Lido (TOA 4A), mientras que los testimonios que nos transmite Platón (TOA 7, 8A) aportan una valiosa información acerca de Océano-Tetis, una pareja primordial cosmogónica, que sólo puede atribuirse a una teogonía órfica antigua y que hace su aparición en un estadio genealógico insólito, esto es, entre la generación de Cielo-Tierra, y la de Crono-Rea.

Por otros fragmentos y testimonios pertenecientes también a una antigua teogonía órfica sabemos que ésta incluía seis generaciones divinas que trataremos de reconstruir, pese a las contradicciones que parecen hallarse implícitas en los fragmentos y testimonios que hacen referencia a ello (TOA 7(A), 16-24A). Incluimos también un testimonio de Aristóteles (TOA 11A) y cuatro del comentario de Alejandro de Afrodisias sobre *Meteor.* de Aristóteles (TOA 12-15A) referente a unas fuentes que los antiguos teólogos atribuían al mar. Dichos testimonios habían sido desatendidos hasta el momento por los estudiosos y han sido revalorizados por Alberto Bernabé Pajares, quien me ha hecho partícipe una vez más del valioso estudio que lleva realizando sobre las teogonías órficas.

Finalizamos con los fragmentos y testimonios que conservamos acerca de Zeus, rey supremo entre los dioses inmortales, a quien va dedicado un himno antiguo, cantando sus hazañas y prodigios, y proclamando su reino, fruto de una nueva creación realizada por él mismo (TOA 25-32A).

En cuanto a los fragmentos que se hacen eco de una teogonía órfica antigua, quizá la misma que leyó Eudemo u otra similar, o incluso una versión de aquella, haremos referencia a unos versos de las *Aves* de Aristófanes (TOA 1B), y a un fragmento de la *Hipsípila* de Eurípides (TOA 2B), que hacen referencia al poema órfico que comenzaba con la Noche. De otra parte, tenemos noticia de relatos atinentes a la creación que, por sus características, pueden ser incluidos en este tipo de literatura definida ya en su época como poesía órfica y cuyo contenido se centra principalmente en la mezcla indiferenciada que constituían los elementos del mundo en un principio y en su posterior diferenciación, dando lugar a la creación. Pertenecientes a este material podemos considerar el canto puesto en boca de Orfeo por Apolonio Rodio en sus *Argonáuticas* (TOA 3-4B), un fragmento de la *Melanipa* de Eurípides (TOA 5B) y el testimonio que nos brinda la *Phiala alabastrina* datada ca. s. III-IV d.C. en la que además de considerar a Zeus engendrador del cosmos, se afirma que el Cielo y la Tierra eran una sola forma (TOA 8B). Conservamos además un fragmento de la *Antiopa* de Eurípides, en que se alude a la pareja Éter-Tierra como engendradora de todas las cosas (TOA 9B). A estos debe añadirse un fragmento del *Pap. Oxy. 2816* (TOA 10B) que se refiere a una divinidad superior que pone límites al cosmos, hasta entonces ilimitado; y dos papiros de la Sociedad Italiana, que contienen la fórmula de un juramento, casi con seguridad órfico, pero que no habían sido incluidos en ninguna edición hasta ahora. Nosotros los hemos rescatado del olvido y los hemos utilizado en nuestro trabajo (TOA 11-12B). Todos los fragmentos que hemos reunido en este apartado son aquellos que, aunque no puedan ellos mismos ser identificados como

órficos, se hacen asimismo eco de un poema órfico antiguo.

2. FRAGMENTOS TOA

2.1 TOA A. FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

TOA 1A. Eudem. ap. Damasc. *De prim. princ.* 124; I 319, 8 Ruelle; fr. 28 Kern; fr. 150 Wehrli; III 162, 19 Westerink; 4B 9 C; Teog19 Bernabé:

ή δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον <τῷ> κατὰ διέξοδόν τε καὶ ἀγγελίαν· ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς καὶ ὁ Ὅμηρος, εἰ καὶ μὴ συνεχῆ πεποιήται τὴν γενεαλογίαν, ἴστησιν· οὐ γὰρ ἀποδεκτόν Εὐδήμου λέγοντος, ὅτι ἀπὸ Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται (Ξ 302), φαίνεται γὰρ εἰδῶς καὶ τὴν Νύκτα μεγίστην οὕτω θεόν, ὡς καὶ τὸν Δία σέβεσθαι αὐτήν· ἄζετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θεῆι ἀποθύμια ῥέζοι'. ἀλλ' Ὅμηρος μὲν καὶ αὐτὸς ἀρχέσθω ἀπὸ Νυκτὸς· Ἡσίοδος δέ μοι δοκεῖ πρῶτον γενέσθαι τὸ Χάος ἱστορῶν τὴν ἀκατάληπτον τοῦ νοητοῦ καὶ ἠνωμένην παντελῶς φύσιν κεκλημέναι Χάος, τὴν δὲ Γῆν [πρώτην] ἐκεῖθεν παράγειν ὡς τινα ἀρχὴν τῆς ὅλης γενεᾶς

τῶν θεῶν. εἰ μὴ ἄρα Χάος μὲν τὴν δευτέραν τῶν
 δυεῖν ἀρχῶν, Γῆν δὲ καὶ Τάρταρον καὶ Ἔρωτα
 τὸ τριπλοῦν νοητόν, τὸν μὲν Ἔρωτα ἀντὶ τοῦ
 τρίτου, ὡς κατὰ ἐπιστροφὴν θεωρούμενον (τοῦτο
 γὰρ οὕτως ὀνομάζει καὶ ὁ Ὀρφεὺς ἐν ταῖς
 ῥαψωιδίαις) τὴν δὲ Γῆν ἀντὶ τοῦ πρώτου, ὡς
 πρώτην ἐν στερεῶι τιμὴ καὶ οὐσιώδει καταστήματι
 παγεῖσαν, τὸν δὲ Τάρταρον ἀντὶ τοῦ μέσου, ὡς
 ἤδη πῶς εἰς διάκρισιν παρακεκινημένον.

"El relato sagrado transmitido literalmente por el peripatético Eudemo, como obra de Orfeo, no mencionó nada de lo inteligible por considerarlo todo y en cada una de sus partes inefable e incognoscible para el procedimiento discursivo y narrativo. Configuraba el principio a partir de la Noche, de la cual parte también Homero, aunque no establece una genealogía continua. En efecto, no es admisible lo que dice Eudemo, que (sc. Homero) comienza a partir de Océano y Tetis, pues parece saber que la Noche es una divinidad tan poderosa que incluso Zeus la venera: "porque temía realizar acciones desagradables para la Noche veloz". Aceptemos pues que el propio Homero comenzó a partir de la Noche. Creo que Hesíodo al decir que Caos es el primero que llega a existir, llama Caos a la naturaleza inaprehensible del objeto de intuición y a la naturaleza enteramente unificada, y de él

deriva la Tierra como un principio de toda la generación de los dioses. A menos que Caos no sea el segundo entre los dos principios, y Tierra, Tártaro y Eros no sean los tres principios inteligibles, donde Eros está en lugar del tercero, en cuanto examinado en su vuelta al origen, (pues Orfeo también llama así a éste en la Rapsodias) y coloca a la Tierra en lugar del primero, en cuanto primera que se asienta en algo sólido y en un estado substancial, y al Tártaro en lugar del intermedio, en cuanto está ya más próximo en cierto modo a la diferenciación”.

TOA 2A. Chrys. fr. 636 SVF II 192, 22-23; Philod. *De Piet.* P. Hercul. 1428 VII 18-21; 81 Gomperz; *Dox.* 548; fr. 28a Kern; 4B9 Colli;

κἄν τῶι πρ[ώ-
20 τ[[ιστ]]ωι τὴν νύκτα
θεάν φησιν [εἶναι
πρωτίστην.

*“Y en el primer (libro)
20 dice que la Noche
es la diosa
primera”.*

TOA 3A. Aristot. *Metaph.* 1071b 26:

καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς

γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ἴμοῦ πάντα
χρήματα' (Anaxag. 59 B 1 DK) φασί, τὸ αὐτὸ
ἀδύνατον

"Aunque se presenta la misma imposibilidad, tanto si es como dicen los teólogos, -que hacen descender la generación a partir de la Noche- o como afirman los físicos, 'todas las cosas estaban juntas'".

TOA 4A. Io. Lid. *De mens.* 2. 8; fr. 28a Kern; Wunsch 26, 1:

τρῆϊς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ
τῆς γενέσεως, Νύξ καὶ Γῆ καὶ Οὐρανός

"Tres primeros principios de la generación se configuraron, según Orfeo: Noche, Tierra y Cielo".

TOA 5A. Aristot. *Metaph.* 1072a7, Teog25c Bernabé:

ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον Χάος ἢ Νύξ

"De modo que no existieron por tiempo indefinido ni Caos, ni Noche".

TOA 6A. Aristot. *Metaph.* 1091b 4; fr. 24 Kern; 4A59 Colli; Teog25d
Bernabé:

οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτηι ὁμοίως, ἦν

βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους.
οἶον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν,
ἀλλὰ τὸν Δία

"Los antiguos poetas lo consideraron de modo similar, al afirmar que no reinaron y gobernaron los primeros, como Noche y Cielo o Caos u Océano, sino Zeus".

TOA 7A. Plat. *Tim.* 40d.; fr. 16 Kern; 4 A46 Colli; Teog20 Bernabé:

περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων (sc. praeter astra et terram) εἶπεν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεία φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθύς ἐγενέσθη. τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι δὲ τούτων ἄλλους ἐκγόνους.

"Hablar de las demás divinidades (i.e. a excepción de los astros y la tierra) y conocer su linaje es más de lo que podemos, así que hay que dar crédito a los que han hablado antes de ello, que eran descendientes de dioses, según afirmaban, y que de algún modo conocían con claridad a sus antepasados. Así pues, es imposible no creer en los hijos de los dioses, aun cuando hablan sin demostraciones verosímiles y necesarias, pero, dado que afirman que nos relatan asuntos de su familia, hay que creerlos, siguiendo la costumbre. Tengamos, pues, por buena, y digámosla así, la generación acerca de estos dioses. De la Tierra y del Cielo nacieron como hijos Océano y Tetis... y de ellos Forcis, Crono y Rea y los que van con ellos; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos sabemos que se llaman sus hermanos. Y además, los descendientes de éstos".

TOA 8A. Plat. *Crat.* 402b; fr. 15 Kern; 4 A35 Colli.; Teog21 Bernabé:

ὥσπερ αὖ "Ὀμηρος" Ὀκεανόν τε θεῶν γένεσιν
 φησιν "καὶ μητέρα Τηθύν" (Il. X 201; *Theaetet.* 152e).
 οἶμαι δὲ καὶ "Ἡσίοδος λέγει δὲ που καὶ Ὀρφεύς
 ὅτι

Ὀκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
 ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.

"Como también dice Homero⁵⁷⁵: 'Océano, generación de los dioses y la madre Tetis'. Creo que también Hesíodo⁵⁷⁶. Y dice en alguna parte Orfeo que

Océano de hermosa corriente inició las bodas; él que se unió a Tetis, su propia hermana de la misma madre".

TOA 9A. Stob. Flor. I 10, 8; Wachsmuth. I, 120, 10; fr. 14 Hermann; Teog21b Bernabé:

Ὀρφέως·

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν

"De

Orfeo:.

'Océano ... madre.'"

TOA 10A. Arist. *Metaph.* 983b 27; fr. 25 Kern; 4A58 Colli; Teog21c Bernabé:

εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ
πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους
θεολογήσαντας οὕτως (sc. ut Thales) οἴονται περὶ

⁵⁷⁵ Cf. Hom. *Il.* XIV 201; Plat. *Theaet.* 152e.

⁵⁷⁶ Hes. *Th.* v. 337: Τηθὺς δ' Ὠκεανῶ ποταμοῦς τέκε δινήεντας.

τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις· αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὔσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη.

"Hay algunos que piensan que ya los más antiguos y muy alejados de la generación actual, aquellos que fueron los primeros en tratar de los dioses, tuvieron tal opinión acerca de la naturaleza. En efecto, consideraron a Océano y Tetis padres de la generación divina y tuvieron como testigo del juramento de los dioses al agua, la llamada Estige por esos poetas. Y es que lo más venerado es lo más antiguo y el juramento es lo más venerado. Ahora bien, que esta opinión acerca de la naturaleza sea realmente arcaica y antigua, no resultaría demasiado claro".

TOA 11A. Aristot. *Meteor.* 353a 34; Teog22a Bernabé:

οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιοῦσιν αὐτῆς (sc. θαλάττης) πηγᾶς, ἔν' αὐτοῖς ὧσιν ἀρχαὶ καὶ ρίζαι γῆς καὶ θαλάττης· τραγικώτερον γὰρ οὕτω καὶ σεμνότερον

ὑπέλαβον ἴσως εἶναι τὸ λεγόμενον, ὡς μέγα τι τοῦ παντὸς τοῦτο μόνιον ὄν· καὶ τὸν λοιπὸν οὐρανὸν ὅλον περὶ τοῦτον συστήναι τὸν τόπον καὶ τούτου χάριν ὡς ὄντα τιμιώτατον καὶ ἀρχήν. οἱ δὲ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ποιοῦσιν αὐτῆς γένεσιν κτλ.

"Los autores antiguos que emplearon su tiempo en hablar de los dioses, le inventan (sc. al mar) unas fuentes, para tener también principios y raíces de la tierra y del mar, seguramente porque les parecía que de este modo lo que decían resultaba más digno y noble, en la idea de que la tierra es una parte grande del Universo y creían que todo el resto del cielo se configuraba alrededor del punto en que estaban y que por ello tal punto era el más importante y el principio de todo".

TOA 12A. Alex. Aphrod. in Aristot. Meteor. III 2, 66, 12 Hayduck;
Teog22b Bernabé:

τοὺς μὲν οὖν ἀρχαιοτέρους τε καὶ περὶ τὰς θεολογίας καταγινομένους (θεολόγους δὲ λέγει τοὺς περὶ θεῶν ἐπαγγελλομένους λέγειν, ὧν ἦν Ὅμηρος καὶ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος, ὃς καὶ θεογονίαν συνέγραψε), τούτους δὴ φησι ποιεῖν τινὰς τῆς θαλάσσης πηγὰς, ἵνα αὐτοῖς ὦσιν

ἀρχαί τε καὶ ῥίζαι ὁμοίως γῆς τε καὶ θαλάσσης, καὶ μὴ ἐξ ἄλλων τινῶν μεταβαλλόντων ἢ τούτων γένεσις ἦι, ἀλλ' οἰκείας ἀρχὰς ἔχωσιν. ἐσέμνου γὰρ δὴ οὗτοι μάλιστα τὴν τε γῆν καὶ τὰ περὶ τὴν γῆν, καὶ περὶ ταύτην καὶ ταύτης χάριν τὰ ἄλλα ἔλεγον εἶναί τε καὶ γεγονέναι καὶ δὴ καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν. σεμνότερον δ' οὖν ἡγοῦντο καὶ τραγικώτερον εἶναι τὸ ποιεῖν αὐτὰ ἀπὸ τινος οἰκείας ἀρχῆς τε καὶ ῥίζης. οἱ μὲν οὖν θεολόγοι καὶ τὴν θείαν σοφίαν ἐπαγγελλόμενοι οὕτως ἔλεγον περὶ αὐτῆς.

"Afirma que los más arcaicos y que se ocuparon de historias acerca de los dioses (les llama "teólogos" a los que se han dedicado a hablar de los dioses, entre los que estaban Homero, Orfeo y Hesíodo, el que también escribió una Teogonía) le atribuyeron fuentes al mar, de modo que para ellos los principios y las raíces de la tierra y del mar fueran similares y no tuvieran su origen de otras cosas cambiantes, sino que tuvieran sus propios principios. Esos conferían una especial solemnidad a la tierra y a lo que rodea la tierra y en torno de ella y por el mismo motivo decía que estaba y nacía todo incluso el cielo entero. Consideraban más solemne y más digno atribuirle su propio principio y raíz. Esto es, pues, lo que los teólogos decían acerca del mar, arrogándose una sabiduría divina".

TOA 13A. Alex. Aphrod. in Aristot. Meteor. III 2, 67, 23 Hayduck;

Teog22c Bernabé:

ὅτι μὲν οὖν πηγὰς τῆς θαλάσσης ἀδύνατον εἶναι. ἐκθέμενος διὰ βραχέων τὰς προκαταβεβλημένας δόξας τὰς περὶ θαλάσσης λέγει πρὸς τὴν τῶν θεολόγων, οἱ οἰκείας τινὰς πηγὰς αἰδίου ἐποιοῦν τῆς θαλάσσης, ἔν' αὐτοῖς ἡ θάλασσα ἀγέννητος ἦι.

"Que es imposible que haya fuentes del mar; al exponer brevemente las opiniones existentes acerca del mar, se refiere a las de los teólogos, que le atribuían sus propias fuentes perpetuas al mar, de forma que para ellos el mar fuera imperecedero".

TOA 14A. Alex. Aphrod. in Aristot. Meteor. III 2, 70, 35 Hayduck;

Teog22d Bernabé:

καὶ ὅτι μὲν οὐκ εἰσι κατὰ τοὺς θεολόγους πηγαὶ τῆς θαλάσσης, ἔδειξε διὰ τούτων· εἶπε δὲ καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ φαίνεσθαι ρέουσιν αὐτήν, καίτοι οὐκ ἔχουσιν οἰκείας πηγὰς.

"Y que no existen, como quieren los teólogos, fuentes del mar, lo mostró a partir de lo siguiente: Dijo que la causa de que pareciera fluir era ésa, aunque no tuviera sus propias fuentes".

TOA 15A. Alex. Aphrod. Quaest. 98, 20 Bruns; Teog22e Bernabé:

ἡ μὲν (sc. δόξα) τῶν θεολόγων πηγὰς οἰκείας
ἔλεγεν ἔχειν τὴν θάλασσαν.

"En opinión de los teólogos, dicen que el mar posee sus propias fuentes".

TOA 16A. Plat. Phileb. 66C. Fr. 14 Kern, 4A45 Colli; Teog24a Bernabé:

Ἐκτῆ δ' ἐν γενεᾷ φησὶν Ὀ. ἑκαταπαύσατε
κόσμον ἀοιδῆς'. ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος
λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεταυμένος εἶναι κρίσει.

"Y en la sexta generación, dice Orfeo, 'Interrumpid el orden del canto' Por otra parte, también nuestro discurso corre el peligro de detenerse en su sexto juicio".

TOA 17A. Eus. Praep Ev. 14, 22, 11 Mras:

Ἐκτῆ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς,
ἑκαταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς'.
Ἄτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ
καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.

"Y en la sexta, dice Orfeo:

'Detened el orden del canto'

Por otra parte, también nuestro discurso corre el peligro de detenerse en su sexto juicio".

TOA 18A. Stob. Flor. III 6, 68; III 308, 3 Hense:

Ἔκτηι δ' ἐν γενεᾷ

φροσὶν Ὀρφεύς

ἑκαταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς·

ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἔκτηι
καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.

"Y en la sexta generación, dice Orfeo, 'Interrumpid el orden del canto' Por otra parte, también nuestro discurso corre el peligro de detenerse en su sexto juicio".

TOA 19A. Plu. De E ap. Delph. p. 391d, Teog24b Bernabé:

πέμπτον <δ> (add. Bernardakis) εἴ τις ἡδονὴ
καθαρὰ καὶ πρὸς τὸ λυποῦν ἄκρατος, ἐνταῦθα
λήγει τὸ Ὀρφικὸν ὑπειπών·

Ἔκτηι δ' ἐν γενεᾷ φροσὶν Ὀ. ἑκαταπαύσατε
κόσμον ἀοιδῆς·

"Y en quinto lugar, si un placer es puro y no está

mezclado con el dolor. Aquí (Platón) se detiene, sugiriendo el verso órfico:

‘Υ en la sexta generación dice Orfeo: ‘interrumpid el orden del canto”.

TOA 20A. Procl. in Plat. Remp. II 100, 23 Kroll:

‘Ἑκτῆι δ’ ἐν γενεῆι , φησὶν Ὀρφεύς

“‘Υ en la sexta generación’, dice Orfeo”.

TOA 21A. Damasc. in Plato. Phileb. 251, 119 Westerink:

καὶ Ὀρφικῶς. ὡς ἔρεῖ καὶ αὐτὸς (sc. Σωκράτης)
παράγων τὸ ἔπος

‘Ἑκτῆι δ’ ἐν γενεῆι καταπαύσατε κόσμον
ἀοιδῆς’

“Como dice también él, de acuerdo con la tradición órfica, citando el verso: ‘Υ en la sexta generación, detened el orden del canto”.

TOA 22A. Damasc. De prim. princ. 53; II 34, 22 Westerink:

ὥστε καὶ τὴν ἕκτην ἐπαγάγωμεν γενεὰν τῆς
ἀποδείξεως, ὡς πάντα μὲν ἐκάστη τῶν τριῶν ἐστι
καὶ πρὸ πάντων.

"Lleguemos, pues, a la 'sexta generación' de la demostración, esto es, que cada uno de los tres principios es todo y anterior a todo".

TOA 23A. Damasc. in Plat. Parmen. II, 80, 15 Ruelle:

Ἑκτῆι δ' ... ἐν γενεᾷ τὸν λόγον καταπαύοντες

"Cesando el discurso 'en la sexta generación'".

TOA 24A. Damasc. in Plat. Parmen. II, 123, 5 Ruelle:

Ἑκτῆι δὲ ἐν γενεᾷ, κατὰ τὸ ἔπος

"Y en la sexta generación', como dice el poema".

TOA 25A. Ps.-Aristot. De mund. 401a 25; 21, 21a Kern, 4 A50, 4 A71 Colli; Teog29a Bernabé:

ὥς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐράνιος τε καὶ χθόνιος,
πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὦν καὶ τύχης, ἅτε
πάντων αὐτὸς αἴτιος ὦν. διὸ καὶ ἐν τοῖς
Ὀρφικοῖς οὐ κακῶς λέγεται·

Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος

ἀργικέραυτος·

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα

τελείται⁵⁷⁷.

Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ
ἀστερόεντος.

Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο
νύμφη·

5 Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς
ὄρμη·

Ζεὺς πόντου ῥίζα· Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων
ἀργικέραυτος·

πάντας γὰρ κρύψας αὐθις φάος ἐς
πολυγηθῆς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

"En suma, es dios del cielo y de la tierra, que da nombre a toda clase de naturaleza y situación, ya que él mismo es causa de todo. Por ello no es descaminado lo que se dice en los órficos:

"Zeus nació el primero, Zeus de resplandeciente rayo, el último.

⁵⁷⁷ Diels corrigió τελείται en τέτυκται y esta conjetura fue adoptada por Kern. Cf. *Vorsokratiker*, 3a. ed. (Helreich). El testimonio del Papiro de Derveni permite desechar esta conjetura. Cf. el testimonio de Plutarco, TOA 29A, πέλοντα, A. Rescigno, *Plutarco, L'eclissi degli oracoli*, Napoli 1995, p. 465, n. 435.

*Zeus cabeza, Zeus centro, de Zeus todo fue
configurado Zeus fundamento de la tierra y del
estrellado cielo .*

Zeus nació varón, Zeus se hizo ninfa inmortal.

5 *Zeus aliento de todo, Zeus impulso del fuego
infatigable,*

Zeus raíz del mar, Zeus sol y luna,

*Zeus soberano, Zeus rector de todo, el de
resplandeciente rayo.*

*Pues habiendo ocultado a todos, de nuevo a la luz
muy deleitosa
de sus sacras entrañas los hizo resurgir, artífice de
maravillas”.*

TOA 26A. Apul. *De mund.* 37; Teog29b Bernabé:

Orpheus vero hanc effari potestatem (sc. Iovem omnia esse posse) volens, his de eo verbis canit:

'Ζεὺς πρῶτος γένητο, ... μέρμερα ῥέξων'

"Orfeo, queriendo expresar este poder (i.e. que Júpiter puede ser todas las cosas), lo canta con estas palabras:

'Zeus nació...maravillas”.

TOA 27A. Plat. Leg. 4, 715e; Teog29c Bernabé:

ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος,
ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων
ἀπάντων ἔχων, εὐθείαι περαίνει κατὰ φύσιν
περιπορευόμενος

"El dios que, como dice también el antiguo texto, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina directo hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza".

TOA 28A. Schol. Plat. Leg. 715 e; 317 Green; Teog29d Bernabé:

παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν
οὗτος

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα
τέτυκται·

Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ
ἀστερόεντος.

"El 'antiguo texto' alude al órfico, que es el siguiente:

*Zeus cabeza, Zeus centro, de Zeus todo fue engendrado.
Zeus, fundamento de la tierra y del estrellado cielo".*

ΤΟΑ 29Α. Plu. De Def. Orac. 48 p. 436 d; Teog29e Bernabé:

καθόλου γάρ, ὡς φημι, δύο πάσης γενέσεως
αἰτίας ἐχούσης οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι
καὶ ποιηταὶ τῇ κρείττονι μόνῃ τὸν νοῦν
προσέχειν εἴλοντο τοῦτο δὴ τὸ κοινὸν
ἐπιφθεγγόμενοι πᾶσι πράγμασι·

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα
πέλονται

ταῖς δ' ἀναγκαίαις καὶ φυσικαῖς οὐκέτι
προσήϊεσαν αἰτίαις·

*"En suma, aunque, como digo, todo lo que se genera
tiene dos causas, los teólogos y los poetas de la más alta
antigüedad prefirieron prestar atención sólo a la más
poderosa, aplicándole a todas las cosas este principio
general:*

*'Zeus principio, Zeus centro, De Zeus proceden todas
las cosas'*

*Y es que todavía no habían abordado las causas físicas y
necesarias".*

TOA 30A. Plu. *De comm. not. adv. Stoic.* 31 p. 1074 d; Teog29f
Bernabé:

ἀλλὰ μὴ δοκῆι ταῦτα λογικωτέραν ἔχειν τὴν
ἀπορίαν, ἀψώμεθα τῶν φυσικωτέρων. ἐπεὶ τοίνυν
[ὡς αὐτοὶ (sc. Stoici) λέγουσι.

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα
τέτυκται·

*"Pues bien, para que no parezca que la dificultad
implicada en tales cuestiones es demasiado lógica,
apliquémonos a las más físicas, dado que, como ellos
mismos (sc. los estoicos) dicen:*

*Zeus principio, Zeus centro, de Zeus todo fue
engendrado".*

TOA 31A. Clem. Alex. *Strom.* 5, 14, 122, 2; Teog29g Bernabé:

τὰ ὅμοια τούτοις κὰν τοῖς Ὀρφικοῖς εὐρήσομεν
ὧδέ πως γεγραμμένα·

πάντας γὰρ κρύψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

*"Algo similar a esto lo encontraremos también en los
órficos escrito más o menos en los siguientes términos:*

'Pues habiendo ocultado a todos ... maravillas'".

TOA 32A. Plat. *Euthyphr.* 5e, 17 KERN, 4A27 C.; Teog25a Bernabé:

ΕΥΘ. αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι, ὅτι τοὺς υἱεῖς κατέπνεν οὐκ ἐν δίκῃ, κάκείνόν γε αὖ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα . . .

ΣΩΚΡ. . . . ἀλλά μοι εἶπέ πρὸς Φιλίου, σὺ ὡς ἀληθῶς ἠγῆι ταῦτα οὕτως γεγονέναι;

ΕΥΘ. καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὦ Σώκρατες, ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν.

"EUT. Pues estos mismos, los hombres, creen que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y reconocen que encadenó a su propio padre, que había devorado injustamente a sus hijos, y que a su vez éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares ...

SOCR. Pero dime, en nombre del dios de la Amistad, ¿tú crees que estas cosas sucedieron así de verdad?

EUT. Y aún cosas más sorprendentes que éstas, Sócrates, que la multitud desconoce".

TOA 33A. Isocr. *Busir.* 10, 38 Mathieu-Brémond; Teog25b Bernabé:

τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν (sc. poetae) εἰρήκασιν, οἷους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειν· οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν, ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων δεσμούς καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν. ὑπὲρ ᾧ τὴν μὲν ἀξίαν δίκην οὐκ ἔδοσαν, οὐ μὴν ἀτιμώρητοί γε διέφυγον, ἀλλ' οἱ ... Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἀψάμενος, διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν·

"Sobre los propios dioses han contado relatos tales como nadie se atrevería a contar sobre sus enemigos. No solamente les han achacado robos, adulterios y servicios a las órdenes de hombres, sino incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes. Y no pagaron un castigo merecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que unos... y Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida despedazado".

2.2 TOA B. FRAGMENTOS QUE SE HACEN ECO DE UNA
TEOGONÍA ÓRFICA ANTIGUA

TOA 1B. Arist. *Aves* 690; 1 K; 4A24 C.; Teog34 Bernabé:

690 ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς
περὶ τῶν μετεώρων,
φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν
τ' Ἐρέβους τε Χάους τε
εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκωι παρ' ἐμοῦ
κλάειν εἶπητε τὸ λοιπόν.
Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν
πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀῆρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν·
Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι κόλποις
695 τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ
μελανόπτερος ὠϊόν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασταν
Ἔρως ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν,
εἰκῶς ἀνεμώκεσι δίναις.
οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγῆς νύχιος
κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ἐνεόπτειυσεν γένος ἡμέτερον, καὶ
πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.
700 πρῶτερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων,

πρὶν Ἔρως ξυνέμειξεν ἅπαντα·
ξυμμειγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις
γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος
ἄφθιτον.

690 *"...para que, tras habernos oído toda la verdad
sin error sobre asuntos celestes,
y una vez que la naturaleza de los pájaros, el
origen de los dioses, los ríos, el Érebo y el Caos
conozcáis sin error, le digáis de mi parte a
Pródico que llore hasta su fin.
Al principio había Caos, Noche, el negro Érebo
y el Tártaro anchuroso,
pero tierra aún no había, ni aire ni cielo. Y de
Érebo en el regazo ilimitado
695 engendra lo primero un huevo huero Noche
de alas negras,
del que, con el trascurso de las estaciones,
nació Eros el deseado,
de espalda refulgente por su par de alas de oro,
parejo a torbellinos raudos como el viento.
Y éste, unido al Caos alado en medio de la
noche por el Tártaro anchuroso
empolló nuestra raza y la trajo la primera a la
luz.*

Antes aún no existía la estirpe de los
inmortales,
700 hasta que Eros unió todas las cosas;
a medida que se iban uniendo unos a otros,
nacieron el cielo y el océano,
la tierra y la estirpe imperecedera de los dioses
felices".

TOA 2B. Eur. *Hypsipyl.* 1103ss (111, 20 Cockle); fr. 2 Kern; 4A20
Colli; Teog35 Bernabé:

ὦ πότνια θεῶν
[φ]άος ἄσκοπον [Aì-
1105 [θ]έρι πρωτόγονο[
[ἦ]θελ' Ἔρωσ ὅτε Νῦξ
[ἔ]ν τ' ἐτράφη τότε [
[.]δα θεῶν γενο[

"Señora de los dioses
luz invisible
1105 (en el) Éter el primer nacido
quiso Eros cuando No(che)
crió entonces..."
de los dioses naci(do)".

TOA 3B. Apoll. Rhod. *Arg.* I, 494; fr. 29 Kern; 4B16 Colli; Teog37a

ὀπάζει.

495 "Y Orfeo, por su parte,
sosteniendo la cítara con la izquierda, se ponía
a cantar:
Y cantaba cómo tierra, cielo y mar,
al principio, todavía mezclados unos con otros
en una única forma,
fueron separados unos de otros, a causa de la
discordia;
y cómo tienen siempre en el cielo un límite
fijo
500 los astros y los caminos de la luna y del sol;
y cómo se elevaron los montes y los ríos
sonoros
con sus ninfas, y todo lo que se mueve fue
generado.
Cantaba cómo, al principio, Ofión y Eurínome,
la Oceánida, se apoderaron del Olimpo,
coronado de nieve;
505 y cómo, por mano violenta, uno cedió la
soberanía a Crono
y la otra a Rea, y se precipitaron en las ondas
del Océano; luego, estos dos prevalecieron
sobre los Titanes, dioses bienaventurados,
mientras Zeus, todavía niño, todavía

inmaduro en su mente,
estaba en la caverna Dictea, y los Cíclopes,
nacidos de
510 la tierra, aún no le habían fortalecido con el
rayo,
el trueno y el relámpago; pues esto es lo que da
a Zeus su gloria”.

TOA 4B. Schol. Apoll. Rhod. Arg. I, 496-98a: fr. 8ss. Wright; 31 B17
DK;

ἤιδεν δ' ὡς γαῖα: τὴν πρώτην σύγχυσιν τῶν
στοιχείων ἄδειν βούλεται, ὡς ἕκ τινος φιλονεικίας
τὸ ἴδιον ἕκαστον μετέσχευε καὶ τάξιν ἔλαβεν.
οἰκεία δὲ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἢ ᾤδῃ,
ὅτι πρότερον ἐστὶ τῆς μάχης παύσασθαι καὶ εἰς
τὴν οἰκείαν διάθεσιν ἐπανιέναι.

b. νεῖκος ἐξ ὀλοοῖο: Ἐμπεδοκλῆς φησιν, ὅτι
συγκεχυμένων ἀπάντων τὸ πρότερον νεῖκος καὶ
φιλία παραπεμφθέντα τὴν διάκρισιν ἐποίησαντο,
χωρὶς δὲ τούτων οὐδὲν δύναται γενέσθαι· ᾧ
ἔπεται, ὡς εἰκός, καὶ Ἀπολλώνιος·

*“Y cantaba cómo la tierra: quiere decir, cantar la primera
mezcla de los elementos, cómo cada elemento tomó un
lugar una disposición a partir de una rivalidad entre amor*

y odio. Y el propio canto en los versos citados (muestra) que lo visible será destruido por la lucha de ambos y volverá a su forma original.

b. *Separados por la discordia*: Empédocles afirma que cuando todas las cosas estaban mezcladas, los primeros que se distinguieron fueron la discordia y la amistad; y que sin ellos nada puede llegar a la existencia. También Apolonio en sus versos (afirma) lo mismo".

TOA 5B. Eur. Melan. fr. 5 Auffret (=484 Nauck²); Teog36a Bernabé:

κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
 ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·
 ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
 τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
 δένδρη, πετεινά, θήρας οὖς [θ'] ἄλμη τρέφει
 γένος τε θνητῶν

"No es mía la historia, sino la supe por mi madre:
 que el cielo y la tierra eran una sola forma
 y cuando uno de otra se separaron
 todas las cosas nacieron y salieron a la luz
 árboles, seres alados, fieras, los que nutre el mar
 y el género de los mortales".

TOA 6B. Tzetz. *Ex. Il.* p. 41; 21 Hermann; Teog36b Bernabé:

καθὰ φησὶν Ὀρφεὺς τε ὁ παλαιὸς καὶ Ἡσίοδος,
Ἐμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ
Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ
Ἀναξαγόρου τουτουὶ μαθητῆς Εὐριπίδης, οὔτινός
εἰσιν ἔπη καὶ οἱ τανῦν ἐκτεθέντες μοι ἴαμβοι

*"Según dicen el antiguo Orfeo, Hesíodo, y con ellos
Empédocles de Acragante, Anaxágoras de Clazómenas y su
discípulo Eurípides, de quien son las palabras y los yambos
que acabo de citar (i. e. el pasaje de la Melanipa)".*

TOA 7B. Syrian. in *Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll Teog37b Bernabé:

ἐπεὶ καὶ Πυθαγόρειος ὦν Ἐμπεδοκλῆς πῶς ἄν
τὰς Ὀρφικὰς ἢ τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς
ἠθέτησεν;

*"Y, como pitagórico que era, ¿cómo no iba Empédocles a
tomar en consideración los principios órficos o los
pitagóricos?"*.

TOA 8B. Phiala Alabastrina inscripta saec. III-IV p. Ch. Delbrueck-
Vollgraff (ed.) *JHS.* 54, 1934, 133; fr. 237, 7 K; Teog36c Bernabé:

ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμου γέννητορ ετ 236, 1·
οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μορφῇ μία

"Espléndido Zeus, engendrador del cosmos
El cielo y la tierra eran una sola forma".

TOA 9B. P. Oxy. 2816 saec. p. Ch. III ineunt. fr. 1, 9ss prim. ed. E.
Lobel; Teog38 Bernabé:

εὔτε πατήρ λελίη[το θεῶν τὸν] ἀπεί[ρ]ονα
κόσμον
10 τευχέμεναι παίδεσσι[ν ἀκη]ράσιον [δ]όμον αἰεί,
τῆμος τεχνήεντι νόωι [βουλεύ]ετο δ[αί]μων
ἐμμελέως, ἵνα πᾶσιν ἐοικ[ό]τα πεί[ρα]τα θείη.
δείδιε γὰρ μὴ νέϊκος ἐν ἀ[λλ]ήλοισι [ἔ]χοντες
αἰθέρος ἀ[σβέ]στοιο μέν[ος] καὶ ἀπ[είρι]τος
αἶα
15 ἡδὲ καὶ ἀπλήτοις πέλαγ[ος] μέγα [κύ]μασι
θυῖ]ον ἐς Χάος αὐ̄θι μιγῶσ]ι καὶ ἐς ζ[όφ]ον
ὦκ]α π]έσωσι.
τούνεκεν [αἰθέ]ρα πρωτα[] . . ρ .[]
]νετοτ[τὸν μὲν αρ]

"cuando el padre de todos los dioses deseó
vivamente (...) el cosmos sin límites

10 disponer para sus hijos como una morada
eternamente invulnerable
entonces con su entendimiento habilidoso (decidió)
la divinidad

*armoniosamente, poner allí las lindes apropiadas a
todo.*

*Pues temía que, al suscitarse entre unos y otros la
discordia,*

la fuerza del éter inextinguible y la tierra ilimitada,

15 *el gran mar que se embravece con incesante oleaje
de nuevo al Caos fueran a mezclarse y se precipitaran
a la oscuridad.*

Por ello (...)”.

TOA 10B. Eur. *Antiopa* fr. 182a (1023+225 Nauck²):

Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰίδω

*“Canto a Éter y a la Tierra, engendradora de todas las
cosas”.*

TOA 11B. PSI 1290, *Rituale d’iniziazione ai misteri*. V. Bartoletti
(ed.), *Papiri Greci e Latini*, vol. 12, Firenze 1951:

[. . .]φηχε[

[. . .]μεγάλη φων[ῆ . . .] [.]

[. . . τ]ὸν μύστην π[ροσ] αγαγέτω [. . .]

[. . .] . . .ωντα ενφ[.] . μω τεσσα[. . .]

5 [. . .]εδαη περὶ τὸν λείποντα [. . . .]

[. . .]αυτην, καὶ στησάτω μέσ[ον . . .]

[. . .] διαθέματος καὶ ἐξορκούτω [διὰ]

[τοῦ] κήρυκος α. . . . [.]ντος.

Ὅρκος ὑπὸ κήρυκος.

- 10 [Ὅμν]ύω κατὰ τοῦ διχάσαντος κ[αὶ κρί-]
 [ναν]τος τὴν γῆν ἀπ' οὐρανοῦ καὶ σκοτός]
 ἀπὸ φωτός καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτός]
 καὶ ἀνατολήν ἀπὸ δύσεως καὶ ζωήν]
 [ἀπὸ] θανάτου καὶ γένεσιν ἀπὸ φθοράς]
 15 [καὶ μέλαν ἀπὸ λευκοῦ καὶ ξηρὸν ἀπὸ]
 [ύγρ]ου καὶ ἔμψυρον ἀπὸ ψυχροῦ]⁵⁷⁸ [καὶ]
 [πικρὸν ἀπὸ γλυκέως καὶ σάρκα ἀπὸ]
 [ψυχ]ῆς, ἐπόμνυμαι δὲ καὶ οὖς π[ροσκυνῶ]
 [θεο]ῦς· συντηρήσειν καὶ φυλά[ξειν]

"(...) conduce al iniciado (...) y colócalo en el centro (...) y hazle jurar ante el heraldo (¿Astidamante?), protector de los juramentos. (v. 10) Juro por aquél que ha diferenciado y separado la tierra del cielo, la oscuridad de la luz, el día de la noche, levante de poniente, la vida de la muerte, el nacimiento del fenecimiento, (v. 15) lo negro de lo blanco, lo caliente de lo frío, lo seco de lo húmedo, lo agrio de lo dulce, y la carne del alma; juro también por aquellos

⁵⁷⁸ He seguido la edición del papiro de V. Bartoletti en todo el texto que he reproducido, excepto en este verso donde he preferido la conjetura de O. Schütz, en lugar de la ofrecida por Bartoletti: ἔν[υδ]ρον ἀπὸ χερσαίου. Cf. O. Schütz, Ein neuer orphischer Papyrustext, *APF* 13, Berlin 1939, p. 212.

dioses a los que venero, que los guardaré y los custodiaré”.

TOA 12B. PSI 1162, Giuramento, V. Bartoletti (ed.), *Papiri Greci e Latini*, vol. 10, Firenze 1932.

[Πρὸς θεοῦ τοῦ χωρίσ]αντος⁵⁷⁹ γῆν ἀπ
 οὐρανοῦ
 [καὶ φῶς ἐκ σκότους καὶ ἡμέραν ἐγνυκτὸς
 [καὶ κόσμον ἐκ συγχύσεως καὶ ζωὴν ἀπὸ θα-
 νάτου καὶ γένεσιν ἐκ] φθορᾶς ἐπόμνυμαι
 5 [εἶ μὴν ἐκ πίστεως υἱοῦς συντηρήσειν
 [καὶ φυλάξειν τὰ μεταδ]εδομένα μοι μυστή-
 ρια] πατέρα Σαραπίωνα
]τον ἑεροκήρυκα Κα-
 ύπάρχει, καὶ τοὺς συν-
 10 [γενεῖς καὶ ὁμογνησίο ?]υς ἀδελφοὺς.
 εὐορκοῦ(ν)

*“Por el dios que ha separado la tierra del cielo,
 la luz de la oscuridad, el día de la noche,
 lo ordenado de lo mezclado, la vida de la muerte,
 el nacimiento del fenecimiento, juro
 que guardaré y custodiaré los misterios*

⁵⁷⁹ [Ὅμνύω κατὰ τοῦ διχάσ]αντος. Conjetura de U. Wilcken, *APF* 13, 1939, p. 143.

*que me han sido confiados (...) al padre Sarapio
(...) al sagrado heraldo Ca-
(...) origina, y a los coiniciados y queridos hermanos.
Juro solemnemente (...)"*

3. COMENTARIO TOA3.1 FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS TOA 1-33A

TOA 1-2A

La teogonía de la Noche

El testimonio más importante que conservamos de la teogonía de la Noche es el que nos transmite Damascio. Por sus palabras entendemos que Eudemo no sólo habría mencionado una teogonía órfica que comenzaba con la Noche, sino que la habría leído y comentado, seguramente porque la pudo tener ante sus ojos. Y es posible asimismo que hubiera leído también las teogonías de Acusilao, Epiménides y Ferécides, puesto que Damascio las incluye a todas en un mismo grupo, que el peripatético parece haber tratado.

Del relato que Damascio pone en boca de Eudemo, como obra de Orfeo, se deduce que en esta teogonía órfica la Noche asume el primer lugar entre los principios de todas las cosas⁵⁸⁰. La Noche es la divinidad

⁵⁸⁰ Acerca de este pasaje, cf. P. R. Schuster, *De veteris orphicae Theogoniae indole atque origine*. Diss., Lipsiae 1869, pp 17-19; O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, ...*, Berlin 1888, pp. 54-56, n. 51; E. Zeller, *Essener und Orphiker, Kleine Schriften*. II, Berlin 1910, p. 151; O. Gruppe, *Die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Literatur*, *NJbPH&P* 17, Leipzig 1890, p. 745; F. Susemihl, *De Theogoniae orphicae forma antiquissima*. Index Scholarum, 1890, V; W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Diss. Tübingen, 1942 (Darmstadt, 1968), p.

más grande, mayor incluso que Zeus, pues éste la venera. Crisipo afirma, según un testimonio de Filodemo, que la Noche es la diosa primera, y Eudemo dice que Orfeo hace descender todo de ella sin mencionar nada que sea anterior, pero tampoco afirma que Noche fuera lo primero que llegó a la existencia, como hace Hesíodo con Caos, sino simplemente dice que "Noche estaba al principio". A este respecto difiere considerablemente de la Teogonía órfica habitual de los neoplatónicos, según la cual, la Noche tenía varias generaciones de antepasados⁵⁸¹.

Esta mención de la Noche, como principio primordial cosmogónico, coincide con otros testimonios antiguos, como el que encontramos en Crisipo (TOA 2A), en Aristóteles (TOA 4-5A) y en Juan Lido (TOA 6A), que, sin duda, deben aludir a la misma cosmogonía. Según Crisipo, la Noche es la diosa primera; Aristóteles habla de los θεολόγοι que hacen descender la generación a partir de la Noche; y Juan Lido afirma, citando a

77ss.; K. Prümm, *Vergleichende Religionsgeschichte*, *ThQ* 1944, 140ss.; I. Linforth, *The Arts or Orpheus*, New York 1973, p. 155; G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *Presocratic Philosophy*, Cambridge 1983 (*Los filósofos presocráticos*, Madrid 1987), p. 19; M. L. West, *Orphic Poems*, Oxford 1983, 116ss.; L. J. Alderink, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981, 37; 103 adn. 18. Acerca de la Noche como primera divinidad, cf. *Phld. de Piet.* (P. Hercul. 1428 VII 18 p. 81 Gomperz, vd. et. Schober, *Cron. Er.* 119ss.; A. Henrichs, *Toward a new edition of Philodemus "on Piety"*, *GRBS* 13, 1972, p. 80 adn. 36.

⁵⁸¹ Damascio intenta explicarlo al modo neoplatónico, con el argumento de que, por pertenecer al mundo inteligible, las omite Eudemo como enteramente inefables e incognoscibles.

Orfeo, que los tres primeros que hicieron surgir los principios de la generación fueron Noche, Tierra y Cielo. La Teogonía conocida por Eudemo es, por tanto, la cosmogonía órfica de la Noche.

No pasamos por alto que esta cosmogonía de la Noche introduce ya un primer grado de especulación científica o pre-filosófica, a partir del cual se abre una vía a la reflexión de los teólogos y los primeros físicos acerca del devenir⁵⁸². Y es que en esta cosmogonía encontramos a Noche desplazada a un estadio superior del que los demás dioses no pueden participar. En sentido ascendente su posición rebasa el sentido cosmológico para abarcar también el teológico. En sentido descendente, la Noche abre las puertas a un mundo misterioso e impenetrable para el hombre y se convierte así en la frontera entre lo conocido y lo desconocido. A pesar de que en la teogonía de las Rapsodias, la Noche no ocupa el lugar más elevado, se convierte en una especie de "trinidad femenina", como la define C. Ramnoux⁵⁸³, que desempeña el papel de madre, hija y amante de Fanes, el primer nacido. Zeus y los dioses de su generación la consideran Θεῶν ὑπάτη⁵⁸⁴, la más elevada de las divinidades, e incluso Zeus la teme y la respeta. Observamos, por lo tanto, que entre los testimonios órficos más antiguos y los más tardíos, se ha

⁵⁸² Aunque no pasamos por alto que los teólogos no disfrutaban del grado de credibilidad del que disfrutaban los físicos. Cf. Th. Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, I, London 1964 (1901), p. 85.

⁵⁸³ Cf. *La Nuit et ...*, p. 232.

⁵⁸⁴ Cf. Procl. *in Timeo*. B prooem, I 206, 26 Diehl; Fr. 164 K.

mantenido ininterrumpida una tradición acerca de la Noche como divinidad primordial indiscutible.

En la teogonía de la Noche, ésta sin unión amorosa, es decir, por sí misma y de sí misma engendra el Cielo y la Tierra, formando una tríada irreductible que servirá de asiento a un problema racional filosófico: la naturaleza de las entidades cosmogónicas. La negatividad representada en la Noche se opone a la positividad representada en el Cielo y la Tierra, el no-ser frente al ser⁵⁸⁵. La dimensión de estas primeras nociones de física será después desarrollada y expresada en términos más precisos, no ya en forma de divinidades míticas, sino en términos filosóficos por los filósofos presocráticos, herederos directos de esta tradición pre-científica.

La Noche es asimismo el principio abstracto por excelencia caracterizado por la negatividad; así lo demuestran los epítetos que Hesíodo le atribuye: μέλαινα, la negra; δυοφερά la obscura; δεινή, la temible; ἐρεβεννή, la tenebrosa. Todos ellos adjetivos negativos. Su descendencia representa igualmente distintos aspectos de la negatividad como vemos en el catálogo hesiódico de los hijos de la Noche⁵⁸⁶: la

⁵⁸⁵ El ejemplo paralelo lo encontramos en la Teogonía de Hesíodo, donde Caos representaría el vacío y la negatividad frente a Gea, que en palabras de C. Ramnoux, "propose la base de sécurité du corps maternel". Cf. *La Nuit et ...*, p. 101. De este modo, lo que existía anteriormente queda definido mediante "lo que todavía no existía", cf. F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos, ...*, p. 3.

⁵⁸⁶ Cf. G. Arrighetti, *Nocte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo (Th. 211-225)*. Tradizione e innovazione nella Cultura Greca da Omero all'età ellenistica. *Sritti in onore di Bruno*

Muerte⁵⁸⁷, el Sueño⁵⁸⁸, las Hespérides⁵⁸⁹, las Moiras⁵⁹⁰ y las Keres⁵⁹¹, Némesis⁵⁹², Engaño, Pasión, la vejez y la violenta Eris. Manifestaciones visibles todos ellos del mal en la vida del hombre. En el linaje de la Noche hallamos un elenco de conceptos que reposa sobre una base mitológico-religiosa, pero que anuncia en este mismo pensamiento teogónico las primeras estructuras del pensamiento filosófico natural adoptadas por los físicos jonios.

La importancia que parece poseer la Noche en la Teogonía de

Gentili, I, Roma 1993, p. 107ss.

- ⁵⁸⁷ Para ella tiene tres nombres: Μόρος, Κῆρ, Θάνατος. Moro representa el lote de vida y muerte, pero en sentido funesto. Ker es el tradicional espíritu vengador de la muerte y Tánato el simple nombre dado a la no-vida. Cf. H. Fränkel, *Dicht.und Philosophie*. pp. 143-5, quien distingue bajo los nombres de la muerte un principio de violencia destructor y el acto del no-ser. Ellos representan igualmente conceptos abstractos negativos.
- ⁵⁸⁸ Y su cortejo formado por Ὕπνος, φῶλη y Ὀνειρώων. Vd. Luciano, *Historia verdadera*. II, 34, quien habla de varios tipos de sueños.
- ⁵⁸⁹ Guardianas de las hermosas manzanas de oro, serían incluidas en el grupo tenebroso de los descendientes de la Noche, según C. Ramnoux, *La Nuit et ...*, p. 68, por vigilar las puertas de la Tarde, que nos recuerdan al umbral, donde el Día y la Noche se cruzan. Sueño y Muerte se propagan por la misma abertura, de modo que sus guardianas bien pueden ser consideradas divinidades "temibles".
- ⁵⁹⁰ Cloto, Láquesis y Átropo, encargadas de distribuir el bien y el mal entre los mortales.
- ⁵⁹¹ Representantes de la venganza entre los mortales.
- ⁵⁹² Representante de la venganza divina.

Eudemo y en los fragmentos que a ella atribuimos es mayor que la que posee en otras cosmogonías afines como la de Museo y Epiménides, en las cuales Noche también ostenta un lugar primordial, pero comparte su primacía con otros principios cosmogónicos como Tártaro o Aer.

La pareja Noche-Tártaro que encontramos en la cosmogonía de Museo y la pareja Noche-Aer de Epiménides, nos hacen pensar en la unión de unos principios primordiales asociados a la oscuridad y a la negatividad, más que en la separación o diferenciación de un principio cosmogónico a partir de otro. En la cosmogonía de Museo, Tártaro y Aer carecen de un lugar definido en el mundo configurado y mantienen sus características de elementos negativos asociados a la Noche y a la oscuridad. Son principios que no tienen cabida en el mundo de la luz. Del umbroso Tártaro nos cuenta Hesíodo que es un lugar terrible, mohoso, que los dioses odian⁵⁹³. Y este lugar terrible sirve de refugio a la Noche, pues *"allí están, ocultas por negras nubes, las terribles moradas de la sombría Noche"* ⁵⁹⁴.

Por esta razón tampoco nos sorprende el esquema que encontramos en la Teogonía de Epiménides, a primera vista complejo y extraño. En efecto, de los dos primeros principios Noche-Aer nace un tercer elemento que, al igual que los dos primeros, es un elemento oscuro y negativo. La genealogía divina aquí representada a partir de la Noche no es una

⁵⁹³ Cf. *Theog.* vv. 736ss.

⁵⁹⁴ *Ibid.* vv. 745-6.

separación de la luz a partir de la oscuridad, sino una división o disgregación del primer principio cosmogónico en otros dos, que son partes de él. Aer y Tártaro participan de la Noche, uno como su consorte, el otro como nacido de ellos, pero ambos dentro de la línea genealógica caracterizada por la oscuridad.

TOA 3, 4A

Gracias al testimonio de Aristóteles sobre "*los teólogos que hacen descender todo de la Noche*"⁵⁹⁵, y al de Juan Lido, ambos referentes en nuestra opinión a la Teogonía tratada por Eudemo, podemos reconstruir una cosmogonía órfica, cuyo primer principio es la Noche y a partir de la cual surgen Cielo y Tierra como segunda generación. Es posible pensar que en tiempos de Aristóteles existiera una cosmogonía órfica, que comenzaba con la siguiente tríada genealógica:

Noche

Cielo Tierra

Pero la continuación de esta genealogía divina se presenta menos clara para nosotros. Podemos conjeturar que a partir de la pareja Cielo-

⁵⁹⁵ La noción de "teológico" y "teólogos" parece imponerse en el pensamiento griego en el momento en que surge la necesidad de reflexionar sobre las tradiciones anteriores, que filósofos como Aristóteles definen como poéticas, frente al pensamiento racional que ellos se arrogan. Cf. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore, Coll. Latomus 57, Bruselles 1962, p. 95.*

Tierra, seguiría la ya conocida genealogía divina Crono-Zeus, que aparece en Hesíodo, opinión que parece avalada por Juan Lido⁵⁹⁶, quien señala que a las dos primeras generaciones les siguen otras tres generaciones divinas: a) la primera, llamada οὐράνιον, constituida por los hijos de Urano; b) la segunda γένος θεῶν sería la generación de los Titanes, hijos del Cielo y de la Tierra, como aparece en el testimonio de Atenágoras⁵⁹⁷; c) y la tercera, la de los hijos de Zeus, ya en época de Dioniso⁵⁹⁸. La

⁵⁹⁶ Cf. *De mens.* 2. 8; Wünsch 26, 3: θεῶν δὲ τῶν ἐν γενέσει τρία γένη, οὐράνιον καὶ ἐπίγειον καὶ τὸ μεταξὺ τούτων.

⁵⁹⁷ *Legat. pro Christ.*, 18 p. 20, 12 Schw. Cf. M. Marcovich, *Athenagoras. Legatio pro Christianis*, Berlin-New York 1990; fr. 57K.:

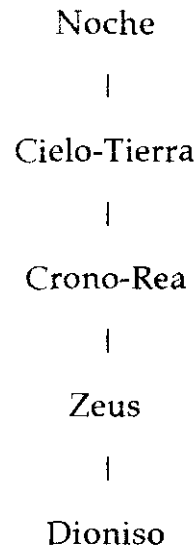
κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα,
οὔς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπὶ κλησιν καλέουσιν,
οὔνεκα τεισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.

"La augusta Tierra engendró de Cielo a los varones,
que son llamados con el sobrenombre de Titanes,
porque castigaron al gran Cielo estrellado".

El testimonio pertenece a la Teogonía de Jerónimo y Helánico, pero nos ilustra sobre la generación de Titanes, hijos del Cielo y de la Tierra, conocida ya en la tradición mítica hesiódica. Para una traducción completa del texto bilingüe cf. D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, Madrid 1979, p. 672ss.

⁵⁹⁸ El mito del despedazamiento de Dioniso por los Titanes y el nacimiento de la raza humana a partir de las cenizas de éstos, puede ser relacionado con la cita de Platón sobre la Τιτανικὴ φύσις (*Plat. Leg.* III 701 BC = fr. 9 K). Por otra parte, este acto cruento sería purificado llevando una "vida órfica"

reconstrucción de este árbol genealógico podría quedar así:



Hasta aquí obtenemos cinco generaciones divinas. Sin embargo, según Platón⁵⁸⁸, la antigua cosmogonía órfica abarcaba seis generaciones.

ὄρφικὸς βίος: Cf. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, p. 133; P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne*, Paris 1993, p. 149ss. La madurez espiritual que implica la "vida órfica" conduciría a su vez al τέλος según K. Kerényi: "τέλος 'Erfüllung', 'Vollkommenheit'. Das bedeutet immer die Überwindung einer 'Unvollkommenheit', des Zustandes der noch nicht Initiierten", *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der orphik und des Pythagoreismus*, Zürich 1950, p. 64 (= Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik. Ein rekonstruktionsversuch, *Eranos* 17, 1949, 53-78); Cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949, p. 229.

⁵⁸⁸ Plat. *Phileb.* 66C = fr. 14K.

El problema lo trataremos más adelante⁶⁰⁰.

TOA 5-6A

"De modo que no existieron por tiempo indefinido ni Caos, ni Noche".

La afirmación de Aristóteles respecto de Caos y Noche, como elementos que no están libres de un comienzo o de un fin en su existencia, hace suponer que el estagirita discrepaba en gran medida de la opinión de los teólogos o antiguos poetas que hacían de ambos elementos el principio de todas las cosas, sin concederles el límite del principio o el fin, esto es, una existencia definida. Por otra parte, el filósofo sólo hace mención de Noche y Caos, como aquellos posibles elementos primordiales a los que verdaderamente se pudiera considerar exentos de límites, de modo que Cielo, Océano, Aer o Tártaro entre otros sí podrían incluirse entre los elementos primordiales que han tenido nacimiento o llegada al ser y, por lo tanto, no poseen las características de Noche y Caos, únicos a este respecto. Ellos representan la oscuridad, lo indiferenciado, la inmensidad y lo desconocido anterior a todo. Ellos podrían carecer de principio y final y existir por tiempo indefinido, por eso se esfuerza nuestro filósofo en demostrar en su *Metafísica* que ambos son elementos sujetos al comienzo y al fin de su existencia.

⁶⁰⁰ Vd. infra, com. ad loc. TOA 16-24A.

El siguiente fragmento de la *Metafísica* 1092b 4 debe ser analizado con especial atención: "Los antiguos poetas lo consideraron de modo similar, al afirmar que no reinaron y gobernaron los primeros, como Noche y Cielo o Caos u Océano, sino Zeus".

De este testimonio de Aristóteles se han extraído conclusiones divergentes. En primer lugar se plantea el problema de los principios o "causas primeras" en términos aristotélicos, citados por el filósofo. La enumeración que presenta de estas divinidades es extraña a primera vista por la aparición de la conjunción copulativa καὶ enlazando Noche-Cielo, como si de una pareja primordial se tratara. Para explicar esta cita, que no coincide con los testimonios llegados hasta nosotros de las teogonía órficas, Kern⁶⁰¹ afirma que Νύκτα καὶ Οὐρανὸν no debe atribuirse a los órficos, sino a otro teólogo desconocido por nosotros, que habría considerado Noche y Cielo los principios de todas las cosas. Sin embargo, Schuster⁶⁰² afirma que Aristóteles con sus palabras "οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτηι ὁμοίως, ἦν βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους. οἶον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία *tres significari clarissimos poetas, Homerum, qui Oceanum, Hesiodum, qui Chaos, Orpheum, qui Noctem Coelumque principes reddat*"; por su parte, Susemihl⁶⁰³, refuta la afirmación de Kern

⁶⁰¹ Cf. *De Orphei, Epimenidis, ...*, I, p. 56, n. 51.

⁶⁰² Cf. *De veteris Orphicae Theogoniae ...* p. 19.

⁶⁰³ Cf. *De Theogoniae orphicae...* VII: "Neque audiendus est Kernius, qui, cum ibi non Νύκτα ἢ Οὐρανὸν legamus, sed Νύκτα καὶ Οὐρανὸν, non de

y considera que καὶ debe ser sustituida por ἦ.

Ante esta extraña pareja primordial citada por Aristóteles, podríamos pensar que el filósofo tuvo ante sus ojos una teogonía en que Noche se unía a Cielo en un primer estadio cosmogónico, y a continuación le sucederían otras parejas primordiales. De la unión de Noche con otros principios primordiales tenemos noticia en las teogonías de Epiménides, donde Noche y Aer son los primeros principios y forman una pareja primordial, así como en la de Museo, donde Noche se une a Tártaro; sin embargo, no tenemos noticia de una pareja formada por Noche y Cielo, puesto que éste siempre aparece unido a Tierra, bien mezclado con ella, bien fecundándola sin descanso. Si existió una teogonía o una versión de la teogonía órfica antigua que comenzaba con la pareja Noche-Cielo, de ella no ha llegado resto alguno hasta nosotros.

El gobierno de Zeus

La afirmación de Aristóteles en la *Metaph.* 1091b4 acerca del gobierno, no de los primeros, como Noche y Cielo, Caos u Océano, sino de Zeus, abriga en sí toda una jerarquía de órdenes y principio físicos que el filósofo formula ayudándose de los antiguos teólogos y poetas. La respuesta al por qué no gobiernan los primeros principios, sino una

Orphicis ibi sermonem esse credit, sed de alio theologo nobis ignoto, qui omnium rerum semina Noctem et Coelum fuisse docuerit. ... aut καὶ illud videtur ita esse explicandum, ut quodammodo pro ἦ positum sit, aut in ἦ mutandum, ”.

divinidad relativamente tardía, a la que han precedido otros dioses olímpicos, parece hallarse en el orden que Zeus instaura en el mundo cuando se alza con el poder. Antes de que Zeus gobernase, las generaciones de divinidades y los reinos de éstas se sucedían sin éxito alguno, puesto que no se había instaurado un orden para las cosas creadas en el mundo. Los principios cosmogónicos anteriores a Zeus, tales como Noche, Cielo, Caos u Océano, encarnan la obscuridad, el vacío, lo ilimitado y confuso, en cuanto primordiales. Son principios que no pueden gobernar, porque ellos mismos son ingobernables, principios primigenios exentos de orden y concierto.

Habrá que esperar a la llegada de Zeus para que un nuevo mundo "ordenado" salga a la luz. Zeus es la primera divinidad que gobierna con orden, distribuye el poder entre los demás dioses e instaura su poder absoluto con justicia. Este lenguaje mítico utilizado por los antiguos poetas, será en cierto modo traducido por Aristóteles en términos filosóficos que le sirven para expresar la configuración del mundo y sus causas.

A veces encontramos un elenco de estos principios primordiales, como en el testimonio de Aristóteles, sin que formen una sucesión lógica, sólo como nombres de lo que al autor le interesa señalar. A Aristóteles le interesa hablar del gobierno de Zeus, y no de los primeros, como Noche y Cielo, o Caos u Océano, por ello los nombra sin atribuirles a cada uno un lugar en la jerarquía cosmogónica a que pertenecen. Otras veces, en cambio, podemos encontrar una sucesión genealógica de estos principios, formando generaciones de dioses y ocupando, por lo tanto, un lugar

determinado y fijo dentro de la sucesión de reinos divinos. Cabe señalar a este respecto, y como contrapunto al testimonio de Aristóteles, la genealogía divina que nos transmite Alejandro de Afrodisias⁶⁰⁴. En ella encontramos una acumulación de todos estos primeros principios, pero de forma ordenada:

καὶ ἐπεὶ πρῶτον μὲν κατ' Ὀρφέα τὸ Χάος γέγονεν, εἶθ' ὁ Ὠκεανὸς, τρίτον Νύξ, τέταρτον ὁ Οὐρανός, εἶτ' ἀθανάτων βασιλεὺς θεῶν ὁ Ζεὺς, δῆλον ὅτι καὶ οὗτος τὸν Δία, ταῦτ' ὁ δ' εἰπεῖν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον, ὕστερον νομίζει καὶ τοῦ Χάους καὶ τοῦ Ὠκεανοῦ καὶ τῆς Νυκτὸς καὶ τοῦ Οὐρανοῦ, ἥτοι τοῦ κόσμου.

"Puesto que también, según Orfeo, Caos nació el primero, luego Océano, Noche la tercera, Cielo el cuarto, y después el rey de los dioses inmortales, Zeus, y es evidente que éste dice que Zeus es lo mismo que lo bueno y lo mejor, y a continuación reflexiona sobre Caos, Océano y Noche y Cielo, esto es, sobre el mundo".

La genealogía resultante es la siguiente:

Caos

|

Océano

⁶⁰⁴ Cf. in Arist. *Metaph.*, XIV, 1091b, (ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, I, Berolini 1891, p. 821); Fr. 107 K.

|
Noche
|
Cielo

Esta sucesión genealógica es interesante desde el punto de vista comparativo con otras cosmogonías antiguas que conocemos. Los tres primeros principios, Caos-Océano-Noche, que aquí se suceden ordenadamente no parecen descender uno de otro respectivamente, sino que más bien parecen estar todos al principio de todas las cosas y ostentar el mismo rango: los tres primeros representan causas primordiales abstractas y son capaces de originar por sí mismos descendencia propia, el último lo encontraremos como primer soberano entre los dioses, pero siempre unido a Tierra.

Observando este esquema cosmogónico se podría afirmar que el orden en que aparecen dispuestos estos principios no expresa una jerarquía divina, ya que todos ellos son elementos que podrían estar a la cabeza de la cosmogonía. Hesíodo probablemente ya tenía noticia de estas divinidades como causas primordiales, puesto que en su *Teogonía* hace de Caos el principio de todas las cosas, pero no olvida a las demás, de modo que haciendo una especie de "arreglo divino" presenta a Noche en una segunda genealogía divina, y sin unión, le atribuye una descendencia propia (siempre asociada a la oscuridad como hemos visto). Y lo mismo le ocurre con Océano, a quien nombra en una tercera generación de dioses, y tampoco le atribuye ninguna unión, elevando su categoría a la de causa primordial anterior cosmogónica. Hesíodo sólo nos dice de

Océano que es padre de Dóride y que es el río perfecto⁶⁰⁵, expresión en la que podemos ver un símbolo de perfección, porque no se ve ni su principio ni su fin⁶⁰⁶. Es decir, para Hesíodo Caos, Noche y Océano son elementos primordiales que existían al comienzo de todas las cosas. Y así podría explicarse que Hesíodo, después de hacer a Noche descender de Caos, la vuelva a nombrar más tarde, como generadora de una descendencia propia.

TOA 7A

El número de generaciones.

No pasamos por alto la ligera ironía con que Platón se refiere a los ἐκγόνοι θεῶν, "descendientes de dioses", expresión con la que sólo puede referirse a Orfeo y Museo⁶⁰⁷. En opinión de West⁶⁰⁸, éste último no

⁶⁰⁵ Cf. v. 242.: κούρης Ὠκεανοῖο, τελήεντος ποταμοῖο.

⁶⁰⁶ Sin embargo, West opina que debe darse aquí al epíteto de Océano el sentido de "dando vueltas". Cf. M. L. West, *Hesiod Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966, v. 242 y com ad loc. La misma opinión expresa Onians, *The origins of european thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1989 (1951), p. 443: "When Hesiod speaks of Ὠκεανός as τελήεις ποταμός it will mean not the 'perfect river' or the 'river in wich all others end', but the 'circling river'"; basándose en que τέλος puede significar también "círculo". Y es que quizá puede verse en τελή- la raíz kw^e/ol-, como en πέλλομαι, -κόλος, etc, con un resultado τ- de la labiovelar, cuyo sentido es "dar vueltas", "girar".

⁶⁰⁷ Cf. *Rep.* II 364e = Fr. 3 K.: βίβλων δὲ ὄμαδὸν παρέχονται (sc. ἀγύρται

parece ser aquí el más indicado, dado que ningún autor o comentarista antiguo habla de él como autor de una teogonía. De modo que Platón debe referirse aquí a Orfeo. Sin embargo, el hecho de que no conservemos ninguna referencia a una teogonía bajo el nombre de Museo no significa que Museo no haya escrito absolutamente nada de carácter teogónico, o de contenido semejante a los escritos órficos⁶⁰⁹. Por otra parte, el plural ἐκγόνοι nos obliga a aceptar que Platón debía estar pensando en alguien más que en Orfeo.

En la genealogía que nos transmite Platón no se cita a la Noche, la divinidad más esperada en la cosmogonía órfica tratada por Eudemo. Para West, el hecho de que la Noche no aparezca al comienzo de esta genealogía divina no es obstáculo para identificarla con la teogonía

καὶ μάντεις) Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί. Trad.: "Y muestran un batiburrillo de libros (sc. profetas ambulantes y adivinos) de Museo y de Orfeo, descendientes de Selene y de las Musas, según dicen". Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 4a ed., Hildesheim 1963 (1919) I, p. 82, n. 2. (= *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1943, p. 206, n. 5). Zeller, apoyándose en el estudio de Schuster, *De veteris Orphicae Theogoniae ...* p. 4ss, aduce que Platón debe estar refiriéndose sólo a Orfeo, dado que el testimonio que nos llega de Museo habla de la unión de Océano con Gea, de la que habría nacido Triptólemo, y ello no se aviene con la genealogía del *Timeo* 40d de Platón, ni con los versos del *Crátilo* 402b.

⁶⁰⁸ Cf. *The Orphic Poems*, p. 117.

⁶⁰⁹ Cf. cap. V de nuestro estudio sobre la Teogonía de Museo.

eudemia, puesto que para el filósofo la noche no era un divinidad, sino la mera sombra producida por la tierra y una unidad de tiempo⁶¹⁰. Platón no estaría siguiendo literalmente un esquema órfico, sino que tomaría únicamente lo que quería de él. "It is inconceivable that the poem had nothing before Ge and Uranos, and there is nothing against supplying Night there", afirma West⁶¹¹. Hasta aquí podríamos aceptar la hipótesis de West, sin embargo, nos parece muy extraño que Platón, conocedor según West del mismo poema órfico que conocieron Eudemo y Aristóteles, no haya mencionado ni aquí ni en ningún otro lugar de toda su obra un único pasaje en el que haga referencia a la Noche, la divinidad más importante de la cosmogonía órfica.

Lo cierto es que, a través de lo que leemos en Platón, no podemos afirmar que conociera la teogonía transmitida por Eudemo, y que a pesar de ello omitiera su primer principio conscientemente. Tampoco es evidente⁶¹² que Platón simplemente no mencione el principio de todas las cosas, porque comienza con aquello que tiene forma en primer lugar, como hace Aristóteles, por ejemplo, en la *Metafísica* I, 8. 898a 10, donde omite el principio de la *Theogonía* de Hesíodo: φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γένεσθαι τῶν σωμάτων, porque Caos es considerado por el filósofo como desprovisto de forma. La Tierra es el primer elemento que goza de forma en la teogonía hesiódica. Sin

⁶¹⁰ Cf. *Timeo* 40C.

⁶¹¹ Cf. *The Orphic Poems*, p. 117.

⁶¹² Como señala Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, I, p. 80, n. 1.

embargo, no podemos afirmar con seguridad que a Platón le ocurriese como a Aristóteles, aunque pueda dar la impresión de que él tampoco se pregunta por lo que había antes de que el Cielo y la Tierra existiesen, o que simplemente da por sentado que la Noche en la cosmogonía órfica es anterior a todo y por eso mismo no hace falta nombrarla (Noche es la πρωτίστη θεά fr. 28 Kern); o lo que nos parece mucho más factible: podríamos deducir, a partir de su testimonio en la *Resp.* II 364e, 365a⁶¹³, donde hace mención de un "montón de escritos órficos"⁶¹⁴, que existían más cosmogonías órficas, o al menos varias versiones de una teogonía órfica antigua, lo cual es bastante lógico, y que él tuviera ante sus ojos una versión de la teogonía órfica distinta a la que habían leído Eudemo y Aristóteles. Entonces sí se podría entender la inclusión de esta pareja primordial extraña en el *Filebo* y su presencia en la teogonía de Teodoreto⁶¹⁵.

⁶¹³ Cf. fr. 3K: βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται.

⁶¹⁴ Como si el culto órfico en Atenas se hubiera propagado a iniciativa del estado, cf. E. Rohde, *Kleine Schriften*, II, Leipzig 1901, p. 295. Por otra parte, ὄμαδον parece tener en griego el sentido de "grupo o conjunto definido", "colección", "serie", mejor que el de montón o batiburrillo, que tienen la connotación de algo heterogéneo, dispar y revuelto. Esos personajes, poetas o profetas ambulantes llevaban un tipo de libros definidos.

⁶¹⁵ Cf más adelante nuestro comentario sobre la genealogía en la *Gr. Affect. Curat.* de Teodoreto. (Vd. J. Raeder (ed.), *Theodoreti Graecarum Affectationum Curatio*, Stuttgart 1969).

La genealogía del *Timeo* de Platón.

Como acabamos de comprobar, el número de generaciones divinas que hasta ahora contamos no se corresponde con el que nos da Platón, quien cuenta hasta seis en la teogonía órfica, advirtiendo que con ésta última se debe poner fin al canto sagrado (TOA 16A). Algunos estudiosos han achacado a Platón un error en la suma de las generaciones divinas o simplemente una falta de diligencia en su relato, dado el poco interés que el filósofo parecía prestar a los órficos. Staudacher⁵⁹⁶ opina que si añadimos a las cinco generaciones obtenidas, la generación humana⁵⁹⁷ nacida de las cenizas de los Titanes, contaríamos entonces con las seis generaciones mencionadas por Platón en el *Filebo*.

(Noche)

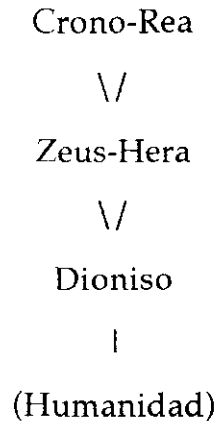
/ \

Cielo-Tierra

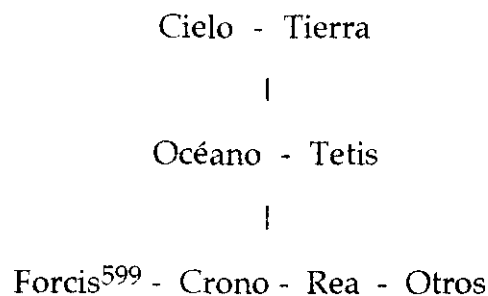
\ /

⁵⁹⁶ Cf. *Die Trennung von Himmel ...*, p. 79.

⁵⁹⁷ No debemos olvidar que la creencia órfica establece una línea directa entre la cosmogonía y un estilo de vida humana. Cf. M. Détiene, *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, ap. *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto-Napoli 1975, p. 71. Según Bettini el género humano no habría nacido de las cenizas de los Titanes, sino "dal consolidarsi di una sostanza volatile specificamente connessa al titanos e alla sfera del "gesso". Cf. *Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. De err. prof. rel. 6*, 1sgg. (*Orph. fr. 214K*), M. Bettini, QUCC



Sin embargo, es también Platón, quien en el *Timeo*⁵⁹⁸ (TOA 7A) relata una cosmogonía, que únicamente puede ser considerada órfica, y en la cual introduce, entre la generación de Cielo-Tierra y Crono-Rea, una generación divina intermedia representada por Océano-Tetis. Ante esta pareja insólita hasta el momento y siguiendo literamente el testimonio de Platón, nos hallamos ante una teogonía que no sólo no coincide en su punto principal con la de Eudemo, sino que no se asemeja a ninguna otra llegada hasta nosotros. La genealogía resultante quedaría como sigue:



⁵⁹⁸ *Tim.* 40C - 41A = fr. 16K., 4A46 C.

⁵⁹⁹ En opinión de P. Tannery, *Sur la première Théogonie orphique*, *AGPh* 1898, 11, p. 16, si en lugar de τούτων δὲ Φόρκυς leemos τῶν αὐτῶν δὲ Φόρκυς obtendríamos la generación de las Rapsodias a partir de la pareja

|
Zeus - Hera, Otros

|
(Dioniso)

Con la generación humana habríamos alcanzado el fin de generaciones que constituían la teogonía y la "antropogonía" órficas⁶⁰⁰ y completaríamos el número de generaciones que Platón cita en el *Filebo*.

TOA 8-10A

La pareja Océano-Tetis.

Platón alude en el *Crátilo*⁶⁰¹ a unos versos órficos, donde Océano y Tetis son la primera pareja divina, pero no sabemos si después de Cielo y Tierra (TOA 8A): *Océano de hermosa corriente inició las bodas; él que se unió a Tetis, su propia hermana de la misma madre..* La misma afirmación nos transmite Estobeo⁶⁰².

Estas citas órficas antiguas atribuyen a Océano y Tetis el eximio lugar que hasta entonces sólo divinidades como Noche, Cielo y Tierra habían

Cielo-Tierra, pero no podemos apoyar una argumentación decisiva sobre una palabra que quizá se preste a dudas paleográficamente.

⁶⁰⁰ Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. I, pp. 647-651.

⁶⁰¹ Plat. *Crat.* 402b.

⁶⁰² *Flor.* 1, 10, 8. Wachsm. I, 120, 10; fr. XIV Hermann. (Cf. TOA 9A).

ocupado. En opinión de West⁶²³, el verso pertenece a otro poema en que Océano y Tetis eran las divinidades primordiales y luego fue adaptado resultando este sentido forzado. Si la cosmogonía órfica comenzaba con Océano y Tetis, estas divinidades deberían ser entendidas como las "aguas primordiales", unidas en un principio y separadas después como ocurre con el Cielo y la Tierra.

Para West, el significado original de Tetis se halla en el mito aludido en *Il.* 14, 200-7, según el cual ella es la madre de los dioses, separada hace tiempo de su esposo, de ahí que se pudiera adivinar una separación de las aguas primordiales, especialmente de las aguas altas y bajas, como se separa la mezcla primordial del mundo, en una parte alta, que constituirá el cielo y en una parte baja, que constituirá la tierra. Océano y Tetis se corresponderían en este caso con Apsu y Tiamat en la cosmología babilonia, las aguas masculinas y femeninas originalmente unidas⁶²⁴. Pero por el tiempo de Hesíodo, afirma West, este mito ya se habría olvidado y Tetis sería recordada únicamente como el nombre de la esposa de Océano.

⁶²³ *The orphic Poems.* p. 120.

⁶²⁴ Cf. *En. El.* I.1ss. J. B. Pritchard, *ANET*, Princeton 1969, p. 60ss.: "*nada (existía) salvo Apsu primigenio, su padre, (Y) Mummu-Tiamat, que llevó a todos en su seno, sus aguas mezclándose como un sólo cuerpo;...*". A veces se les ha considerado también ríos símbolos del agua dulce y salada respectivamente. Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos...* p. 31; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient ...*, Paris 1970, p. 36ss.

En cuanto a Océano, la idea primitiva de gran río que rodea la tierra parece haber sido bastante popular entre las cosmogonías griegas y orientales⁶²⁵, de modo que podría ser un principio anterior a la tierra, interpretado como "agua primordial". En la *Teogonía* de Hesíodo encontramos a Océano ayudando a Zeus en su lucha contra los Titanes. A pesar de que Océano y Tetis son hijos de Urano y Gea y en Hesíodo están incluidos entre los Titanes, parecen ocupar un lugar sobresaliente entre ellos o estar desplazados, ya que no comparten su característica esencial: haber sido arrojados al Tártaro. Océano y Tetis son divinidades del mundo superior, por esta razón vemos a Océano junto a Zeus en la Titanomaquia. En Homero, sin embargo Océano y Tetis son excluidos de la Titanomaquia y de Océano se dice que es la génesis de los dioses⁶²⁶, elevando su naturaleza por encima de la titánica y olvidando que tenía hermanos.

La genealogía de *Gr. Affect. Curat.* de Teodoreto.

Teodoreto⁶²⁷ atribuye una genealogía a Hesíodo, en la que, de forma

⁶²⁵ La propia palabra Ὠκεανός parece tener orígenes no griegos. Los filólogos modernos han explicado su significado a través de raíces no indoeuropeas (en acadio *uginna*, "anillo", también en el sentido de cinturón que rodea el disco terrestre; cf. *KP* s. v. Okeanos, col. 269); y los antiguos ya señalaban esta palabra como una βαρβάρων φωνή. Cf. Steph. Byz. s. v.; H. Schrader, *Hermes* 1908, p. 66.

⁶²⁶ *Il.* XIV, 246: Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

⁶²⁷ *Theodoretii Graecarum Affectionum Curatio*, 2. 28, (ed. J. Raeder, Stuttgart

sorprendente para nosotros, Océano y Tetis anteceden a Urano y Gea, siendo ellos a su vez precedidos de Caos:

καὶ Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος παντάπασιν τὸν τοῦ παντὸς ἠγνόησαν ποιητῆν· Ἡσίοδος μὲν γὰρ ἐκ τοῦ Χάους ἔφησεν Ὀκεανὸν καὶ Τηθὺν γεγενῆσθαι, ἐκ δὲ Ὀκεανοῦ καὶ Τηθύος τὸν Οὐρανὸν καὶ τὴν Γῆν, ἐκ δὲ τούτων Κρόνον τε καὶ Ῥέαν καὶ τούτων τοὺς ἀδελφούς, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας τὸν Δία καὶ τὴν Ἥραν καὶ Ποσειδῶνα καὶ Πλούτωνα. ὁ δὲ Ὅμηρος τὸν Ὀκεανὸν φησὶ "θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν·" καὶ ὄν θεῶν καὶ ἀνδρῶν ὀνομάζει πατέρα, ὡς ἐκ Κρόνου γεγενημένον, Κρονίδα ἄποκαλεῖ.

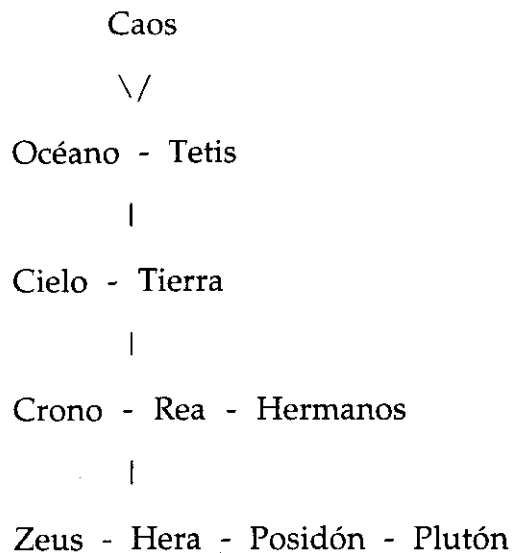
"Homero y Hesíodo ignoran completamente al hacedor del universo. En efecto, Hesíodo ha dicho que Océano y Tetis han nacido de Caos, que de Océano y Tetis, el Cielo y la Tierra, y de éstos últimos Crono y Rea y sus hermanos, y de Crono y Rea, Zeus, Hera, Posidón y Plutón⁶²⁸. Por su parte, Homero dice que 'de Océano han nacido los dioses y que Tetis es su madre". Y a aquel al que llama padre de los

1969, p. 44). Cf. Migne, PG 83, 828; P. Canivet, *Théodoret de Cyr: Thérapeutique des maladies hélléniques*, I, Paris 1958, 145ss.

⁶²⁸ Cf. Eus. *Praep. Ev.* II, 7. 2; XIII, 1. 2; 14.5. (Vd. K. Mras (ed.), *Eusebius Werke. Die Praeparatio Evangelica*, Berlin 1954, pp. 600-607).

dioses y de los hombres, puesto que ha nacido de Crono, lo llama Cronida".

El esquema genealógico de Teodoreto es esquemáticamente el siguiente:



De acuerdo con esta genealogía Océano se convierte en padre de Urano, lo cual se aviene con el testimonio de Homero que hace de Océano y Tetis la pareja divina primordial, separados uno del otro en un tiempo remoto⁶²⁹. El ejemplo que nos ofrece esta teogonía choca con los esquemas teogónicos que nos son conocidos, puesto que Océano-Tetis no aparecen en ninguna otra teogonía griega llegada hasta nosotros

⁶²⁹ Según la opinión de Brandis, el peripatético Eudemo habría observado que Homero, en lugar de colocar a Noche en el primer lugar cosmogónico, habría elegido a la pareja Océano-Tetis. Cf. Ch. A. Brandis, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*, I, Berlin 1862, p. 65.

antecediendo a la pareja Urano-Gea. La tríada primordial está compuesta por Caos, Océano y Tetis. Caos ocupa el primer lugar y de él nacen Océano y Tetis, lo que podríamos entender como la separación a partir de un elemento primordial, al que ya los antiguos atribuyeron incluso carácter acuático⁶³⁰, de las aguas primordiales, divididas a su vez en aguas primordiales masculinas y femeninas. Es decir, la sucesión de elementos primordiales sería en este caso una aparición/separación de las aguas dentro de un Caos primigenio, también con carácter acuático.

Si Teodoreto citó esta sucesión genealógica divina basándose en una tradición teogónica desconocida para nosotros, en la que la pareja Océano-Tetis precedía a la pareja Urano-Gea, podríamos pensar que existían esquemas genealógicos antiguos que comenzaban unas veces con la separación espacial de las aguas, como es el ejemplo, y otras con la separación espacial de tierra y cielo unidos en una única forma, a partir de un elemento primordial caracterizado por la negatividad: Caos en la *Teogonía* de Hesíodo o la Noche en la teogonía órfica que cita Eudemo. De ahí que para West⁶³¹ la genealogía órfica que cita Platón sea un compromiso entre la primacía que ostentan Océano y Tetis en unas genealogías y la primacía de Urano y Gea en otras. Platón habría conocido una teogonía órfica adaptada, en la cual aparecería con sentido forzado la

⁶³⁰ Vd. cap. 1 de nuestro estudio sobre las interpretaciones etimológicas de *Χάος* en la *Teogonía* de Hesíodo.

⁶³¹ *The orphic Poems*, p. 120. Aunque West llega a esta conclusión con otras argumentaciones.

pareja Océano-Tetis tras la generación de Urano y Gea.

Las parejas primordiales.

El hecho de que la pareja Océano-Tetis aparezca detrás de la generación Cielo-Tierra en la genealogía del *Timeo* no se contradice con el verso de la *Iliada* que hace de Océano y Tetis el principio de todo. En efecto, Océano y Tetis son la pareja primordial que engendrará al resto de las divinidades, pero ello no significa que antes de ellos no existiera absolutamente nada. Así lo reconoce West, ante la conjetura de Gruppe⁶³² quien, siguiendo a Damascio, aduce que Homero conoció una genealogía en la que Noche era incluso anterior a Océano y Tetis, dado que la expresión "génesis de los dioses" no excluye otros principios primordiales anteriores a Océano.

Para Schuster, la solución del problema radica en la interpretación de la unión de Cielo y Tierra, que en su opinión sería ficticia, de modo que los elementos nacidos hasta ese momento habrían sido el resultado de una "generación espontánea" o de una "partenogénesis", donde ninguna unión sexual habría tenido lugar. Como ejemplo de ello aduce A. Bernabé los versos de la *Teogonía* de Hesíodo, donde la Tierra engendra igual a sí misma al Cielo para que la cubra por todas partes, así

⁶³² Gruppe, *Die griechische Culte und Mythen*, 1887, I, p. 618, (= *Die griechische Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Heidelberg & New York 1973); cf. H. Schwabl, *Weltschöpfung*, *RE Supp.* IX 1962, pp.1433-1589.

como las grandes montañas, el mar estéril de impetuosas olas, y el Ponto; todo ello sin mediar la deseable unión⁶³³. De este modo, las citas órficas que hacen de Océano y Tetis la primera pareja no excluyen a Noche, Cielo y Tierra como primeros principios. A. Bernabé añade que el hecho de que Océano y Tetis sean considerados la primera pareja propiamente dicha, se aviene con el testimonio de Aristóteles, *Metaph.* 983b27⁶³⁴.

A pesar de todo, queda sin aclarar el hecho de que Platón no cite a lo largo de toda su vasta obra ni una sola vez a Noche como divinidad suprema de la cosmogonía órfica antigua, así como el hecho de que, aunque queramos ver en Océano-Tetis la primera pareja divina engendradora de los demás dioses, la cita del *Timeo* dice textualmente: "*De Cielo y Tierra nacieron como hijos Océano y Tetis...*", de modo que Cielo y Tierra constituyen la primera pareja divina⁶³⁵.

⁶³³ Cf. Hes. *Theog.* vv. 126ss.: Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑωυτῇ Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πᾶσαν ἐέργοι, ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ. γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεᾶν χαρίεντας ἐναύλους Νυμφέων, αἱ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα, ἧ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδματι θύλον, Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου. Trad.: "*Al principio Gea engendró al estrellado Cielo, igual a sí misma, para que la cubriera por todas partes, con el fin de ser sede segura para los felices dioses. También alumbró a las grandes Montañas, agradables moradas de las Ninfas que habitan los escarpados montes. Asimismo trajo a la luz al estéril mar, de impetuosas olas, al Ponto, sin el deseable amor*".

⁶³⁴ Cf. TOA 10A.

⁶³⁵ En opinión de Bernabé, el hecho de que Platón afirme que de Cielo y Tierra

Yo me inclino a pensar que Océano-Tetis y Cielo-Tierra forman una tríada irreductible con el primer principio del que descienden, ya sea Noche, Caos, Érebo o cualquier otro elemento primordial caracterizado por la negatividad, de modo que en ocasiones, también ellas pueden aparecer como primeros principios o parejas primordiales de otras cosmogonías. Llegados a este punto, es necesario distinguir entre un estado anterior al estado de la cosmogonía, representado por la pura y abstracta negatividad, que en la teogonía que leyó Platón quizá no se nombra; y el comienzo del acto cosmogónico, que en este caso estaría representado en la pareja Cielo-Tierra.

A partir de la genealogía del *Timeo*, sería posible entender que Platón conoció una cosmogonía que comenzaba con la primera pareja Cielo-Tierra y que no describe el estado anterior, el cual podría ser un elemento primordial como la Noche que cita Eudemo, o el Caos que cita Teodoreto. Parece claro que en el momento en que estos elementos primordiales son nombrados pierden su carácter de elementos pertenecientes a un estado anterior al comienzo de la Cosmogonía, pues ellos mismos se convierten en el comienzo de la Cosmogonía, produciendo así el acto cosmogónico y haciendo derivar directamente de ellos una genealogía. Damascio se apresura a brindarnos su interpretación, aunque teñida de especulación neoplatónica, cuando afirma que la teogonía de Orfeo, transmitida por el peripatético Eudemo,

nacieron como hijos Océano y Tetis no significa que Cielo y Tierra sean la pareja primordial, sino sólo que a Platón no le interesa la historia anterior.

configuraba el principio de las cosas a partir de la Noche, pero pasaba por alto lo inteligible, como enteramente inefable e incognoscible. Es decir, según la concepción neoplatónica, en la teogonía órfica de Eudemo, Noche es el principio de la cosmogonía y se establece a partir de ella una genealogía, pero no se describe el estado anterior a la Cosmogonía por ser algo que rebasa los límites del conocimiento y de la expresión humana⁶³⁶. En el momento en que se nombra ese estado anterior, pierde su propia condición y se convierte él mismo en el comienzo del acto cosmogónico. Su nombre puede ser Noche, Caos, Érebo o cualquier otro elemento primordial.

No sería, por lo tanto, desacertado pensar que, al igual que existía en tiempos de Aristóteles una cosmogonía órfica que hacía descender todo de la Noche, también pudieron existir, en la misma época, y dado el gran florecimiento de escritos órficos que por todas partes se encontraba, como se deduce de la expresión platónica βίβλων ὄμαδον, si no otras cosmogonías órficas, al menos versiones distintas de una cosmogonía órfica antigua, cuyas divinidades primordiales variaran según la versión, pudiendo cumplir dicha función parejas como Cielo-Tierra y Océano-Tetis. De ahí que unas veces encontremos a la pareja Cielo-Tierra precediendo a Océano-Tetis, y otras veces al contrario, sin que el orden de los factores altere el contenido principal del poema, esto es, el canto a Zeus como gran rey de los mortales y los inmortales y la supremacía de su

⁶³⁶ Así concierta la antigua teología con la corriente neoplatónica del momento.

reino en el Olimpo.

Se podría afirmar, por lo tanto, que junto a las versiones principales de las teogonías órficas que nos han llegado, a saber: la teogonía órfica de la Noche, llamada de Eudemo; la teogonía del *Papiro de Derveni* (con un comentario a la versión antigua de la teogonía órfica⁶³⁷); la teogonía de las Rapsodias y la llamada de Jerónimo y Helanico (que sólo difiere de la de las Rapsodias en el comienzo), circularon probablemente en el S. IV a.C. al menos otras dos versiones con esquemas paralelos de teogonías órficas: una teogonía que comenzaba con Océano (derivada en la pareja primordial Océano-Tetis) y una teogonía que comenzaba con la pareja primordial Cielo-Tierra⁶³⁸. Eurípides nos da cuenta de ello en el fragmento de *Melanipa la sabia*,⁶³⁹ donde Cielo y Tierra mezclados entre sí en una forma única se separan y constituyen la pareja primordial que dará origen a todos los elementos del mundo configurado.

En la literatura órfica encontramos a la madre Tierra calificada con la expresión Γῆ μήτηρ πάντων⁶⁴⁰ y en los himnos se la nombra como

⁶³⁷ Cf. L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*. London 1995, p. 3, quien afirma que de la teogonía atribuida a Orfeo, sólo han subsistido tres versiones, y la de Eudemo debe ser la misma que leyeron Aristófanes, Platón y Aristóteles.

⁶³⁸ West reconstruye además de las citadas, una teogonía que él llama de Protógono. (Vd. más adelante TOA 2B com. ad loc.).

⁶³⁹ Cf. más adelante nuestro comentario a este pasaje, TOA 3-7B.

⁶⁴⁰ Cf. Diodor. I, 12, 4, fr. 165K., aquí identificada con Deméter. Sobre el culto ctónico a Deméter, cf. H. Diels, *Ein orphischer Demeterhymnus*, *Festschrift*

"madre de los bienaventurados dioses y de los hombres mortales⁶⁴¹" y a Cielo como generador de todo, principio y fin de todas las cosas⁶⁴². De modo que nos parece evidente que en época antigua debió existir una teogonía órfica que comenzaba con la pareja Cielo-Tierra, y que tras su separación se originaran todos los elementos del mundo configurado. Esta idea se transmitirá luego asociada a la imagen del Huevo, cuyas partes se separan y engendran los seres del mundo⁶⁴³.

La teogonía de Océano.

A lo anteriormente comentado sobre la pareja Océano-Tetis⁶⁴⁴, debemos añadir que la figura de Océano era ya desde antiguo conocida como un principio cosmogónico, quizá representando el "agua primordial" origen y generación de todas las cosas. Esta pudo ser la teogonía que encontramos en la *Ilíada*, XIV, 301-302, en la que se llama a Océano génesis de todas las cosas: " Ὠκέανος, γένεσις πάντεσσι

Theodor Gomperz, Wien 1902, p. 8.

⁶⁴¹ Cf. Ho. XXVI, 1: Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων. Cf. G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berolini 1955, p. 22; A. Bernabé, *Orphei Hymnorum concordantia*, Hildesheim-Zürich-New York 1988, p. 28.

⁶⁴² Cf. Ho. IV, 1: Οὐρανὲ παγγένετορ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές, πρεσβυγένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή. Cf. G. Quandt, *Orphei Hymni*, p. 6; A. Bernabé, *Orphei Hymnorum ...*, p. 121.

⁶⁴³ Cf. Dieterich, *Nekya*, Leipzig 1893, p. 100ss.

⁶⁴⁴ Vd. com. TOA 8-10A sobre la pareja Océano-Tetis.

τέτυκται" y la que encontramos transmitida en Atenágoras⁶⁴⁵:

Ὀρφέως δέ, ὅς καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ποῶτος
ἐξηῦρεν καὶ τὰς γενέσεις διεξῆλθεν καὶ ὅσα
ἐκάστοις πέπρακται εἶπεν καὶ πεπίστευται παρ'
αὐτοῖς ἀληθέστερον θεολογεῖν ᾧ καὶ Ὅμηρος τὰ
πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἔπεται, καὶ αὐτοῦ
τὴν πρώτην γένεσιν αὐτῶν ἐξ ὕδατος
συνιστάντος

Ὀκέανος, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται
ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις,...

*"Y Orfeo, que fue quien inventó primero sus nombres
(de los dioses), y explicó sus genealogías, y contó las
hazañas de cada uno, y se considera entre el vulgo que es
el más veraz teólogo, a quien casi siempre sigue Homero
más que a nadie en materia de dioses; Orfeo, digo, pone
también el primer origen de ellos en el agua:*

"El Océano, que es la génesis de todas las cosas".

*Y en efecto, según él, el agua fue principio de
todo,..."*

⁶⁴⁵ *Pro Christianis*, 18 = fr. 57K. Este testimonio pertenece a la teogonía órfica llamada de Jerónimo y Helánico, cuya figura central no es Océano, ni Noche, sino Tiempo.

Algunos autores como Staudacher⁶⁴⁶ afirman que los versos de la *Il.* XIV, 301-302, sólo son señalados por Atenágoras a causa de la relación que encuentra entre Orfeo y Homero, puesto que hace a éste último descendiente de aquél, y pretende únicamente relacionar su cosmogonía que comienza con el agua, y no con Océano, con la cosmogonía homérica. Pero la cita nos sirve para confirmar que Homero conoció una teogonía antigua que comenzaba con Océano como elemento primordial.

En el *Himno órfico* LXXXIII encontramos otro ejemplo de Océano como causa primera, donde el poeta llama a Océano ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων. Staudacher⁶⁴⁷ cree que este ejemplo es una mera reminiscencia homérica, puesto que Océano no aparece como hijo de Urano y padre de Crono, sino que él mismo aparece al principio de la generación de los dioses.

Gregorio Nazianzeno⁶⁴⁸ en su crítica a los dioses paganos niega a Océano su carácter de dios y le atribuye más bien el significado de un elemento cosmogónico primordial, puesto que cuando habla de los dioses griegos afirma que no sólo luchan unos contra otros, sino que también luchan contra las "causas primeras", a las que ellos llaman Océano, Tetis, Fanes:

⁶⁴⁶ Cf. *Die Trennung ...* p. 92.

⁶⁴⁷ *Ibidem* p. 92, n. 8.

⁶⁴⁸ Cf. P. Gallay, *Gregorius Nazianzenus: Orationes*, XXXI 16. Sources Chrétiennes, n° 250, Paris 1978, p. 306.

Οἷ τε γὰρ παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοὶ τε καὶ δαίμονες, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγορῶν, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἀλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν, καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιθέτως ἔχοντες, οὓς δὴ Ὀκεανοὺς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδ' οὔστινας ὀνομάζουσι·

"Pues a éstos, a los que los griegos veneran, dioses y divinidades, como ellos dicen, no tenemos necesidad de acusarlos; sino que sus propios teólogos les convencen de estar, ¡y cómo!, sujetos a las pasiones y los desenfrenos, llenos de debilidades y sometidos a cambios; pues no sólo luchan los unos contra los otros, sino también contra las causas primeras, contra aquéllos que los griegos llaman Océano, Tetis, Fanes, o vete a saber cómo⁶⁴⁹.

Y a continuación alude a Crono aunque no lo nombra, diciendo de él que es un dios, que devora a sus hijos, con lo cual excluye a Océano, Tetis y Fanes de los primeros dioses, y los eleva a la categoría de "causas primeras".

⁶⁴⁹ La cita de Océano como causa primera se refiere probablemente a la teogonía que conoció Homero, Tetis a la teogonía de Alcman y Fanes a la teogonía órfica de las Rapsodias.

A la luz de estos testimonios, observamos que Océano aparece unas veces tratado como causa primera cosmogónica, otras como esposo de Tetis, con quien forma la primera pareja divina primordial, y otras como un Titán, aunque con rasgos característicos propios que lo apartan de su rango: Océano no se encuentra de parte de sus hermanos, sino de Zeus, cuando éste lucha contra los Titanes, y no es arrojado al Tártaro como los demás. En la *Iliada* es simplemente excluido de la Titanomaquia⁶⁵⁰.

El Océano que encontramos en la teogonía órfica que cita Platón

forma la primera pareja divina con Tetis, unión que dará lugar a la generación de los demás dioses, es decir, Océano sigue manteniendo su carácter de principio primordial, aunque convertido en esposo. De este modo, Océano habría pasado por tres estadios distintos:

a) En un primer estadio habría sido un principio de todas las cosas, tal y como aparece en Homero. Océano sería **"la causa primera"**.

b) En un segundo estadio se une a Tetis para constituir la primera pareja propiamente dicha. Océano sería entonces **"el padre de los dioses"**. La idea implícita de una pareja de aguas primordiales es probablemente

⁶⁵⁰ Tanto Homero como Hesíodo relegan a Océano de la titanomaquia, pero eso ya se manifiesta en un testimonio de Apolodoro y de los órficos. Como afirma J. Dietze: *"Dass Okeanos dem Titanenkampfe fern geblieben ist, war zwar aus Homer und Hesiod (Theog. 398) zu erschliessen, wird aber ausdrücklich erst von Apollodor und den Orphiker (fr. 100K) gesagt"*, cf. Zur kyklischen Theogonie, *RhM* 69, 1914, p. 537.

herencia de cosmogonías orientales, en las cuales, como anteriormente hemos descrito, existía una pareja de aguas primordiales divinas, las aguas masculinas y las aguas femeninas, separadas para siempre en un antiguo estadio cosmogónico dentro de la formación del universo. Dicha herencia no llegó a implantarse en el mundo griego como idea cosmológica en las diferentes teogonías griegas.

c) En un último estadio encontramos a Océano ya incluido entre los Titanes, aunque siempre manteniendo, como acabamos de ver, una posición distinguida respecto a ellos. Océano sería en definitiva **"el primero de los Titanes"**.

La teogonía que West llama de Protógono, y que podría datarse en torno al 500 a.C. comienza igualmente con Océano⁶⁵¹:

Océano
|
Crono
|
Éter - Caos - Noche
|
Protógono - Noche

⁶⁵¹ Cf. *The Orphic Poems*. p. 234. Este comienzo es válido igualmente para la Teogonía de Jerónimo y Helánico. Sin embargo, esta teogonía cuenta que agua (y no Océano) estaba al principio; quizá por ello M. L. West prudentemente escribe Océano con interrogante.

|
Cielo
|
Crono
|
Zeus
|
Dioniso

La teogonía de Protógono se vería así precedida por la tríada primordial Éter-Caos-Noche y además por otros principios primordiales: Océano y Crono, éste último aparece también más adelante como padre de Zeus, generado por segunda vez, entendemos, cuando Protógono crea una nueva generación de dioses y el mundo configurado⁶⁵².

La pareja Cielo-Tierra.

La teogonía que comenzaba con la pareja primordial Cielo-Tierra es la que habría tenido Platón a la vista. En ella, Océano y Tetis son los descendientes directos de Cielo-Tierra, que en este caso formarían la

⁶⁵² Sin embargo, West también cuenta con parejas primordiales cosmogónicas y Tetis le parece la esposa más adecuada para Océano: "*If the Orphic cosmogony did begin with Oceanus, I should prefer to suppose that he was coupled with his traditional partner Tethys...*" *The Orphic ...*, p. 184. El problema es que la Teogonía de Protógono nos parece a todas luces una reconstrucción infundada de West.

primera pareja cosmogónica⁶⁵³:

Cielo - Tierra
 ∖/
Océano - Tetis
 ∖/
Forcis - Crono - Rea
 ∖/
Zeus - Hera - Otros
 ∖/
Otros (Dioniso)

De esta pareja el elemento principal es el Cielo, el generador de todas las cosas. West reconstruye el árbol de las genealogías que se habría encontrado el compilador de las Rapsodias y entre ellas incluye una teogonía Cíclica, que hace comenzar con Cielo, primer soberano de los Olímpicos:

Cielo
 |
Crono
 |
Zeus

⁶⁵³ Cf. *infra*, com. ad loc. TOA 3B, donde la pareja Cielo-Tierra eran una sola forma y luego se separan iniciando con ello el acto cosmogónico.

West afirma que la primera unión sexual en esta teogonía cíclica y en la de Eudemo es la unión de Cielo y Tierra, pero en la teogonía de Eudemo es donde Océano y Tetis celebran el primer matrimonio. Y este relato, "*was a survival from a still older theogony*"⁶⁵⁴. Esta es en mi opinión, la razón de que existan dos parejas divinas primordiales que celebren sus bodas. En Ferécides encontramos todo un canto de las bodas de Cielo y Tierra, y en las Rapsodias Cielo se une en matrimonio a Tierra y ésta es llamada la primera boda⁶⁵⁵. Es posible pensar, por tanto, que, si no existió también un relato sobre las bodas de Océano y Tetis en las teogonías órficas, al menos sí existió una versión en la que eran la primera pareja divina, y no hay que recurrir a pensar que son la primera pareja después de Cielo y Tierra, o que Cielo y Tierra se unieron sexualmente y posteriormente Océano y Tetis se unieron en matrimonio. Ambas son parejas primordiales.

Platón no se equivocó en el número de generaciones que nos transmite, ni conoció una teogonía órfica adaptada, sino una teogonía

⁶⁵⁴ Cf. *The Orphic Poems*, p. 235.

⁶⁵⁵ Cf. Procl. in Plat. *Tim.* 40e (III 176, 10 Diehl); fr. 112K.: καθά φησιν ὁ θεολόγος· πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἔνωσιν αὐτῆς τὴν πρὸς Οὐρανόν· Trad.: "*según dice el teólogo: llama a la tierra "ninfa primera" y "primer matrimonio" a la unión de ésta con Cielo*". Lo mismo in Plat. *Cratyl.* 402b (83, 1 Pasqu.): ὅτι γαμεῖν λέγεται ὃ τε Ὀκεανὸς τὴν Τηθῦν καὶ Ἥραν ὁ Ζεὺς καὶ τὰ τοιαῦτα, Trad.: "*dice que se casa Océano y Tetis; Zeus y Hera; y los demás*".

órfica, en la que Cielo y Tierra eran la primera pareja y Océano y Tetis nacían de ellos. Así se explica que no aparezca la Noche como divinidad primordial en el *Filebo*, ni en ninguna otra obra suya, puesto que nunca conoció la teogonía que Eudemo y Crisipo leyeron⁶⁵⁶. Por otra parte, Teodoreto⁶⁵⁷ nos da noticia de una genealogía en la que la pareja Océano y Tetis aparecen como padres de Cielo y Tierra, confirmándose así la primacía de ambas parejas divinas.

En mi opinión, esta teogonía órfica antigua que conoció Platón se perdería, como era de esperar, cuando se llevó a cabo la "refundición" de los poemas órficos a partir del s. III a.C., sin embargo, la cita del *Timeo* es la prueba de que un poema órfico antiguo existió, el cual comenzaba con la pareja primordial Cielo-Tierra y hacía descendientes de éstos a Océano y Tetis, en lugar de a los Titanes, estirpe "tradicionalmente", (esto es, según la *Teogonía* de Hesíodo), directa de Cielo. Posteriormente, sería incluida en el gran "relato sagrado" y se perdería o, quizá, como también podría pensarse en el caso de la TOA, se iría complicando con añadidos posteriores hasta formar el relato definitivo de la Rapsodias.

La teogonía cíclica reconstruida por West, sería el primer eslabón de una cadena de relatos que pretendía ser la historia sagrada de una secta

⁶⁵⁶ Cf. P. Schuster, *De veteris orphicae theogoniae...* p. 5. Schuster, también convencido de que existían más teogonías órficas que las que nos transmite Damascio, afirma que éste enumera tres teogonías órficas, no porque existiesen sólo tres, sino porque él no conocía más.

⁶⁵⁷ Cf. supra, sobre la Teogonía de Teodoreto.

religiosa. Sin embargo, reconoce que el autor de esta teogonía debió recoger su material "*of the mass of ancient poems available*".⁶⁵⁸ Nosotros no conocemos cuáles eran esos poemas, ni cómo estaban contruidos, pero sí estamos seguros de que debieron existir antiguos poemas asociados a una tradición común, que tendrían diferentes comienzos y variaciones en su contenido, tomados de los relatos mitológicos populares y que en aquel entonces circulaban por toda Atenas bajo el nombre de Orfeo. El compilador de la teogonía cíclica habría reunido o/y anulado estos poemas antiguos para formar uno definitivo⁶⁵⁹.

TOA 11-15A

Los principios de la Tierra y el Mar.

La idea de que la Tierra es no sólo el primer cuerpo con forma del universo, sino también el principio más importante de los elementos creados, era muy conocida entre los teólogos y mitólogos antiguos. La expresión "autores antiguos y que trataron acerca de las teologías" se refiere a los mismos autores que en otras ocasiones son llamados teólogos, es decir, Orfeo, Homero y Hesíodo⁶⁶⁰, o "descendientes de los

⁶⁵⁸ Cf. *The orphic Poems*, p. 129.

⁶⁵⁹ Ibid. p. 129.

⁶⁶⁰ Vd. infra TOA 12A.

dioses", para referirse más concretamente a Orfeo y quizá Museo⁶⁶¹.

La atribución de fuentes y principios a la tierra y al mar aparece también en Hesíodo, en la misma idea de que la tierra era el centro del universo y el cielo se había formado a partir de ella rodeándola, puesto que es centro y principio de todo. El pasaje nos muestra por parte de los autores antiguos una búsqueda de paralelismos entre la tierra y el mar, los dos principios del mundo mejor conocidos por ellos. Del mismo modo que la tierra tiene en sus profundidades raíces y éstas configuran el principio de sí misma, así también el océano tiene unas fuentes que parecen ser su principio. Estas fuentes podrían ser las corrientes del Aqueloo, padre de todos los ríos, o podrían ser fuentes que nadie ha visto porque se hallan en las profundidades del mar o más allá de los límites del mundo conocido, rodeando la tierra y haciendo del mar otro elemento imperecedero como lo es la tierra.

La división del universo en Tierra, Mar y Cielo sugiere igualmente una división del espacio entre las dos partes sólidas del mundo, (Cielo y Tierra), a partir de la cual se formará la parte etérea, es decir, el espacio entre ellos; y a su vez una separación entre la parte sólida (cielo y tierra) y líquida (mar), con la diferencia de que la parte sólida superior del mundo, esto es, el cielo, -no hay que olvidar que el cielo es para los mitólogos y teólogos antiguos una cúpula broncea o férrea- se configura a partir de

⁶⁶¹ Vd. supra TOA 7A, Plat. *Tim.* 40d. Sobre la esfera divina con la que se relacionan, cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, p. 113.

la tierra, centro del mundo; mientras que la parte líquida (mar) no nace o se escinde a partir de la Tierra, sino que ella misma posee sus propios principios, unas fuentes parecidas a las raíces que tiene la tierra, convirtiéndose así en una parte del universo tan importante como la tierra misma, con la que comparte el espacio que abarca el cielo en torno a ellos. De este modo, la división básica que se concibe en el universo queda expresada según la siguiente tríada:

Cielo

Tierra Mar

En ella la Tierra es el centro sólido, a partir del cual se forma el Cielo, y el Mar es otro elemento primordial, pero a diferencia del Cielo, no se forma o se separa de la Tierra, sino que tiene un origen propio, igualándose así en importancia a la Tierra⁶⁶². Sin embargo, según la tradición mítica hesiódica, la tierra engendra de sí misma al estrellado cielo y al estéril mar, lo cual nos lleva a pensar que los teólogos antiguos que hablan acerca de las raíces del mar, seguían un paradigma cosmológico distinto al que muestra Hesíodo en su *Teogonía*, y que fue al parecer el que triunfó definitivamente.

Los cosmólogos y teólogos griegos parecen no descansar en su

⁶⁶² Por esta razón no es extraño encontrar testimonios de autores antiguos en los que Tierra y Mar constituyen una pareja primordial, a diferencia de lo que nos transmite la tradición comúnmente conocida, que hace de Cielo y Tierra la primera pareja primordial.

búsqueda del principio de todas las cosas, inquietud filosófica que, como vemos, no se encuentra en Tales de Mileto por primera vez. Estos autores antiguos, llamados poetas, buscan "el principio del principio" al atribuir a los elementos primordiales cosmogónicos sus propios principios. Las raíces de las que hablamos subyacen a la tierra; el mar posee sus propias fuentes, y también la Esfera de Empédocles tiene sus propias raíces, que unidas por Φιλία darán origen a la Esfera primordial⁶⁶³.

TOA 16-24A

Las tríadas primordiales.

Seis generaciones divinas configuran la genealogía perteneciente a la teogonía órfica antigua que nos ocupa. No obstante, la reconstrucción de las parejas divinas que formaban esta genealogía varía de unos estudiosos a otros, según la interpretación que se desprende de las citas platónicas del *Timeo* y del *Crátilo*, que hacen referencia a una teogonía órfica antigua.

⁶⁶³ Empédocles ocupa sin duda un lugar privilegiado en el pensamiento religioso de los griegos, puesto que en sus ideas se aúnan orfismo y naturalismo. Cf. E. Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, p. 190. Por otra parte, las innovadoras ideas de Empédocles acerca de la aparición de los distintos elementos, ha llevado a algunos estudiosos a calificar su imaginativo relato de "teoría de la evolución". Cf. D. J. Furley, *The Greek Cosmologists*, I, Cambridge 1987, p. 98.

Según Zeller⁶⁶⁴, si a la genealogía del *Timeo* añadimos la Noche como ser originario, obtenemos seis generaciones: 1. Noche, 2. Cielo, 3. Océano, 4. Crono, 5. Zeus, 6. sus hijos. Hacer que esta genealogía divina concuerde con la del *Crátilo*, donde Océano y Tetis constituyen la primera pareja es difícil de aclarar, puesto que no sabemos qué precede a estos versos, llegados a nosotros fuera de contexto. Zeller trata de explicar el problema sugiriendo la hipótesis de que anteriormente a la pareja Océano-Tetis habían sido nombrados Cielo y Tierra, y diciendo que πρώτος significa sólo: primero, después de éstos⁶⁶⁵.

No obstante, si traemos de nuevo a colación los dos versos que cita Platón en el *Crátilo*, observamos que Océano y Tetis no son citados como hijos de Cielo y Tierra, sino que textualmente son hijos de la misma madre, la Tierra:

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπειεν.

El hecho de que Océano-Tetis sean hijos de la Tierra, les convierte en la primera pareja propiamente dicha, y por lo tanto, origen de todos los seres del mundo⁶⁶⁶. Por otra parte, que en el *Timeo* de Platón, Océano y

⁶⁶⁴ Zeller & Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1943, p. 206, n. 5.

⁶⁶⁵ También se ha querido entender en estos versos que Océano es el primero de sus hermanos en contraer matrimonio, cf. A. E. J. Holwerda, *De theogonia orphica*, *Mnemosine*, n. s. 22, 1894, p. 314.

⁶⁶⁶ Cf. G. H. Bode, *Commentatio de Orphico poetarum graecorum antiquissimo*,

Tetis sean llamados "hijos" de Cielo y Tierra, no se contradice con los versos del *Crátilo*, si tenemos en cuenta que Tierra y Cielo constituyen una pareja primordial después de que Tierra haya engendrado al Cielo de sí misma, como dice Hesíodo⁶⁶⁷: "Y después Tierra engendró igual a sí misma al Cielo, para que la cubriera por todas partes"; es entonces cuando Cielo y Tierra pasan a formar una pareja, mientras que Océano y Tetis son hijos solamente de Tierra, elemento primordial que existía en un principio sin tener pareja⁶⁶⁸. Por esta misma razón se explica que Tierra haya engendrado de sí misma al estéril mar y al Ponto "sin la deseable unión"⁶⁶⁹.

Si analizamos detenidamente la genealogía que cita Platón en el *Timeo*, observamos que constituye un ejemplo teogónico único por las siguientes características: 1) La Noche no aparece en primer lugar, como sería de esperar en la teogonía órfica que da preeminencia absoluta a la Noche, como ser originario, 2) La pareja Cielo-Tierra es el comienzo de esta teogonía. Dicha pareja no encabeza ninguna otra teogonía de la que

Gottingae 1824, p. 149. En opinión de C. Kerényi, Océano y Tetis serían hijos de la Noche, cf. *The Gods of the Greeks*, New York 1960 (London 1951), p. 17.

⁶⁶⁷ *Theog.* 126ss.

⁶⁶⁸ Nuestra hipótesis encaja perfectamente con la opinión de A. Taylor, *A Commentary on Plato's timaeus*, Oxford 1962, com. ad loc., quien ha colocado en primer lugar a Tierra, cuando reconstruye las seis generaciones divinas que debieron constituir una antigua teogonía órfica.

⁶⁶⁹ *Hes. Theog.* 131ss.

tengamos noticia, y esto unido a que 3) Océano-Tetis aparecen también de modo insólito, entre la pareja Cielo-Tierra y Crono-Rea, sin que tengamos huella de semejante serie genealógica en ningún otro testimonio concerniente a una teogonía antigua.

Los testimonios que conocemos y que se refieren a una teogonía órfica que comenzaba con la Noche forman el siguiente esquema:

Eudemo:	Aristóteles:	Juan Lido:
1. Noche	1. Noche	1. Noche-Tierra-Cielo
	2. Cielo-Caos-Océano	

La teogonía platónica difiere de todas ellas:

Platón:

1. Tierra-Cielo
2. Océano-Tetis
3. Forcis-Crono-Rea y otros
4. Zeus-Hera y sus hermanos
5. Sus descendientes (Dioniso)

El modelo genealógico que presenta Platón es demasiado divergente como para pensar en una falta de diligencia por su parte o en una cita equivocada. Igualmente observamos que en toda la vasta obra platónica no se halla una sola mención de la Noche órfica por parte de nuestro autor, (a pesar de ser conocedor de las tradiciones órficas y pitagóricas que circulaban a nivel popular en su época), lo cual tampoco se explica sino aceptando que Platón tuvo ante sus ojos una versión de la teogonía

órfica, pero no la que comenzaba con la Noche y que leyeron Eudemo, Aristóteles y Juan Lido⁶⁷⁰. A esto se añade el testimonio que encontramos en la *República*⁶⁷¹, en que Platón afirma la existencia de "un batiburrillo de escritos órficos", lo cual nos hace pensar en un abundante número de textos órficos y a partir de ahí la posibilidad de que Platón hubiera leído uno de tantos, sin necesidad de que fuera el mismo que leyeron el peripatético Eudemo y Juan Lido.

Platón enumera cinco generaciones divinas: 1. Tierra-Cielo, 2. Océano-Tetis, 3. Crono-Rea, 4. Zeus-Hera, 5. Sus descendientes (Dioniso), y a la sexta se debe interrumpir el orden del canto, sin que sepamos qué generación precede o sucede a las ya señaladas para que concuerde esta cita con las seis generaciones que parecen ser el número correcto citado en el *Filebo*. Los estudiosos han abordado el problema desde distintas perspectivas, y todavía hoy el problema sigue abierto a discusión. Zeller⁶⁷² hace preceder la Noche a todas las generaciones divinas citadas en el *Timeo*; Linforth⁶⁷³, establece cinco generaciones y afirma que Platón en sexto lugar no nombra nada quizá porque no hay más generaciones divinas o simplemente porque las que restan son de muy poca importancia. Según afirma, Platón no acaba con la sexta generación, sino

⁶⁷⁰ Esta hipótesis fue ya apuntada por Staudacher, *Die Trennung von Himmel* ..., p. 80.

⁶⁷¹ Cf. *Remp.* II, 364e (= fr. 3K.).

⁶⁷² Zeller & Mondolfo, *La Filosofia dei Greci* ..., II, p. 206, n. 5.

⁶⁷³ I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, New York 1973 (1941), p. 149.

que habría terminado anteriormente con la quinta, de modo que el canto de Orfeo significaría: "detened el orden del canto cuando alcancéis la sexta generación", es decir, en la quinta.

Mondolfo⁶⁷⁴, completa la serie genealógica basándose en el testimonio de Juan Lido⁶⁷⁵, *De Mens.* II, 8, 26, quien habla de tres principios en Orfeo: Noche, Tierra, Cielo⁶⁷⁶, y enumera el siguiente orden cosmogónico: 1. Noche, 2. Urano-Gea, 3. Océano-Tetis, 4. Crono-Rea, 5. Zeus-Hera, 6. Dioniso; pero la serie presenta la misma incongruencia a que nos referíamos antes: Juan Lido enumera tres principios: Noche, Tierra, Cielo, y no hace descender al segundo y tercero del primero, sino que los sitúa en el mismo plano, considerándolos una tríada cosmogónica primordial, de la que descenderán todos los demás seres. Y es que no podemos construir un paradigma sobre la idea de que existía una serie de divinidades fijas, que pertenecían a una determinada teogonía antigua, sino que es preferible hablar de versiones distintas dependientes de una

⁶⁷⁴ R. Mondolfo, In torno al contenuto dell'antica teogonia orfica, *RFIC* n. s. 9, 1931, 437ss.

⁶⁷⁵ Cf. R. Wuensch (ed.), *Ioannis Laurentii Lydi, De Mensibus*, Lipsiae 1898.

⁶⁷⁶ En opinión de A. Krüger es evidente que tras los principios enunciados por Juan Lido, Noche, Tierra, Cielo, seguiría Fanes como cuarto principio. Cf. *Quaestiones orphicae*. Diss. Halle 1934, p. 3. La hipótesis me parece tan carente de valor como su afirmación, unas líneas más arriba en la misma obra, acerca de que si en la Teogonía de Jerónimo y Helánico sustituimos Cronos-Heracles por Noche en primer lugar obtenemos la teogonía órfica antigua, "*Nox parit ovum, ex quo Caelus et Terra et Phanes oriuntur*".

misma tradición o de una literatura órfica que tuvo su centro en el s. VII a.C, como asegura Mondolfo⁶⁷⁷ apoyándose en los estudios de Gruppe⁶⁷⁸ y Olivieri⁶⁷⁹ entre otros.

Guthrie⁶⁸⁰ hace un recuento de las generaciones divinas que comprende siete nombres: 1. Universo, 2. Fanes, 3. Noche, 4. Cielo, 5. Crono, 6. Zeus, 7. Dioniso. Y Brisson⁶⁸¹, realiza la misma operación a partir de la obra de Damascio, *De Princ.* 53, añadiendo a las generaciones órficas, la de Fanes en primer lugar y la de Noche en el segundo, al igual que hace Rohde⁶⁸² quien recurre a los testimonios de Proclo⁶⁸³, Siriano⁶⁸⁴ y

⁶⁷⁷ R. Mondolfo, *In torno al contenido...* p. 438.

⁶⁷⁸ O. Gruppe, *Die Griechische Kulturen ...*

⁶⁷⁹ A. Olivieri, *Contributo alla storia della cultura greca*, Catania 1904, p. 70.

⁶⁸⁰ *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic Movement*, Princeton 1993 (1952), p. 82.

⁶⁸¹ Proclus et l'orphisme, ap. J. Pépin y H. D. Saffrey (edd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, 55-69.

⁶⁸² *Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona 1973 (Madrid 1942), p. 380, n. 30. (*Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 4a ed. Tübingen 1907).

⁶⁸³ *In Tim.* III 168, 26ss.: οὗτοι δὲ πάντες οἱ βασιλεῖς ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν (los dioses inteligibles e intelectivos) ἀρξάμενοι θεῶν χωροῦσι διὰ τῶν μέσων τάξεων καὶ ἐς τὸν κόσμον, ἵνα καὶ τὰ τῆδε κοσμήσωσι, y el escolio de C a I 314. 28: πρῶτος βασιλεὺς ὁ Φάνης· ὁ γὰρ αἰὼν καὶ ἡ πρώτη τριάς ὑπὲρ τὴν τοῦ βασιλέως εἰσὶ τάξιν. δεύτερος βασιλεὺς ἡ Νύξ, ἡ πρώτη τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν τριάδων τριάς. τρίτος βασιλεὺς ὁ Οὐρανός, ἡ δευτέρα τριάς τῶν αὐτῶν, τῶν νοητῶν ἅμα καὶ

Alejandro de Afrodísias⁶⁸⁵ y reconstruye la siguiente serie: 1. Fanes-Ericepeo, 2. Noche, 3. Urano, 4. Crono, 5. Zeus, 6. Dioniso⁶⁸⁶.

Nilsson⁶⁸⁷, a través de un intento de conciliación entre generaciones divinas y humanas, aduciendo que a las tres generaciones divinas citadas por Platón, la de Cielo, Crono y Zeus, deben añadirse anteriormente la de Eros y la de Caos (en la que quedaría incluida la Noche), concluye con la siguiente serie: 1. Caos, 2. Eros, 3. Cielo, 4. Crono, 5. Zeus, 6. Dioniso.

La hipótesis de Taylor parece ser la más aceptable. En su opinión, el verso ἔκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον αἰδῆς, encaja con las generaciones citadas como órficas si contamos a Tierra como primera γενεά, colocándola en primer lugar delante de la pareja Tierra-Cielo, lo que coincide con mi afirmación de que Océano y Tetis no son hijos de Tierra y Cielo, sino solamente de Tierra, cuando ésta todavía no había

νοερῶν τριάδων· τέταρτος ὁ αἰθήρ, ἡ τρίτη τῶν αὐτῶν τριάς, πέμπτος ὁ Ζεὺς. La serie comienza con Fanes, Noche, Cielo, Éter, y en quinto lugar Zeus. En cuarto lugar Proclo sitúa a Éter en lugar de Crono, como esperaríamos según Orfeo, pero a ello no alude Rohde.

⁶⁸⁴ Cf. in *Arist. Metaph.*, XIV, 1091b, Kroll, *Syriani in Metaphysica Commentaria*, p. 182.

⁶⁸⁵ Cf. in *Arist. Metaph.*, XIV, 1091b, Hayduck, *Commentaria in Aristotelem* ..., p. 821.

⁶⁸⁶ Sin embargo, esta serie no coincide con el testimonio considerado órfico de *Las Aves* de Aristófanes, donde la Noche precede a Eros, identificado posteriormente con el Fanes de las teogonías órficas.

⁶⁸⁷ *Orphism and Kindred Movements*, *HThR* 28, 1935, p. 200 y n.80.

engendrado de sí misma a Cielo para formar pareja con él.

En mi opinión, de este modo conseguimos encajar el "rompecabezas" de generaciones divinas que cita Platón y que hasta ahora no encajaban en ninguno de los esquemas cosmogónicos construidos:

Tierra - Cielo

∖/

Océano - Tetis

∖/

Crono - Rea - Otros

∖/

Zeus - Hera - sus hermanos

∖/

Descendientes (Dioniso)

∖/

Generación Humana

Platón afirma que debemos detenernos en la sexta generación de la serie, es decir, en la generación humana, puesto que es la que da lugar al paso crucial de la teogonía a la antropogonía órfica. Moulinier⁶⁸⁸, por el contrario, cree en todo momento que aquí se está hablando no de generaciones divinas sino humanas y para ello se apoya en el testimonio

⁶⁸⁸ L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, p. 22.

de Plutarco, quien lee θυμόν en lugar de κόσμον⁶⁸⁹.

Debemos, por lo tanto, remitirnos a una serie de "tríadas cosmogónicas" que encabezarían distintas versiones de una teogonía órfica antigua y que continuarían con las parejas divinas conocidas por la tradición hasta llegar a Zeus, rey supremo de los dioses inmortales e instaurador del orden en el mundo creación suya⁶⁹⁰.

La tríada cosmogónica formada por Noche-Tierra-Cielo en la antigua teogonía a que nos referimos, la encontramos, ya disociada, en la teogonía hesiódica, donde la Noche genera "por y de sí misma" una serie de divinidades con las mismas características que ella posee; la Tierra a su vez engendra de sí misma al mar estéril y al Ponto "sin la deseable unión⁶⁹¹" y será en un estadio posterior cuando pase a formar pareja con Cielo y engendre de él la generación de Titanes.

Otra tríada cosmogónica que podría haber sido el comienzo de una teogonía órfica antigua es la formada por Noche-Océano-Tetis, cuyos elementos los encontramos independientemente en otras cosmogonías griegas antiguas. De Océano como elemento primordial tenemos noticia a

⁶⁸⁹ Plu. *Mor.* 391d. (Vd. F. Martín García, *Plutarco. Moralia*, IV, Madrid 1987).

⁶⁹⁰ W. Burkert observa asimismo que este paso en la tradición griega es único y afirma que además de tríadas en los elementos que forman el mundo, pueden hallarse incluso tétradas. Cf. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984, p. 87, n. 8.

⁶⁹¹ Cf. *Theog.* 131ss.; vd. et. com. ad loc. TOA 16-25A.

través del testimonio de Platón en *Crát.* 402b donde forma la primera pareja al unirse a su hermana Tetis, y en Homero, *Il.* XIV, 201, donde se dice de él que es la génesis de todos los dioses y Tetis su madre. En cuanto a Tetis, aparece en la teogonía de Alcman como el elemento primordial demiúrgico capaz de poner en marcha el proceso de creación del mundo, esto es, capaz de realizar el paso de lo no-manifestado a lo manifestado⁶⁹². Es la única noticia que ha llegado hasta nosotros acerca de Tetis desempeñando esta función.

En conjunto, obtenemos las siguientes tríadas primordiales dentro de las teogonías griegas antiguas de que tenemos noticia:

Teogonía órfica antigua: Noche-Tierra-Cielo (TOA 4A)

Teogonía órfica del PSI 2816: Éter-Tierra-Mar (TOA 9B)

Teogonía órfica de Apolonio Rodio: Tierra-Cielo-Mar (TOA 3B)

Teogonía de Ferécides: Zeus-Tiempo-Tierra

Teogonía de Alcman: Tetis-Poros-Técmor

Teogonía de Hesíodo: Caos-Érebo-Noche

Teogonía de Museo: Tártaro-Noche-Aer

Teogonía de Epiménides: Aer-Noche-Tártaro (éste último nacido de ellos constituye el tercer principio según Filodemo y es una mezcla de ambos)⁶⁹³.

⁶⁹² Sobre este acto cosmogónico universal, cf. M Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, p. 39.

⁶⁹³ A estas tríadas primordiales podría añadirse la que aparece en la teogonía narrada en las *Argonáuticas Órficas* de Apolonio Rodio: Cielo-Tierra-Mar

Teogonía órfica de Apolonio Rodio: Tierra-Cielo-Mar (TOA 3B)

Todas estas tríadas primordiales se hacen eco de un esquema común. En todas aparece un elemento primordial caracterizado por la negatividad y por ser el principio divino más importante, cualquiera que sea su nombre: Noche, Caos, Tiempo, Tártaro, Érebo, Éter o Aer. A éstos primeros principios, que no poseen comienzo ni fin, porque son anteriores a todo, que tienen capacidad para engendrar de sí mismos todas las cosas, y que son aquellos elementos a los que todas las cosas volverán una vez acabada su existencia, se unen otros elementos primordiales o se escinden de ellos, a modo de generaciones divinas posteriores, otros principios cosmogónicos que a su vez forman parejas primordiales entre sí. Es dentro de este marco coherente donde podemos situar todas las teogonías griegas antiguas que intentan explicar el origen del mundo a partir de unos principios primordiales que forman tríadas, parejas o que hacen generar todas las cosas a partir de sí mismas.

TOA 25-31A

Con estos testimonios y fragmentos llegamos a la parte central de la teogonía órfica antigua que tratamos de reconstruir: el antiguo himno a

(TOA 3B). Asimismo hallamos todos estos principios primordiales expuestos de forma cómica por Aristófanes en *Las Aves*, 693ss.: "Al principio había Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro anchuroso...".

(TOA 1B).

Zeus, probablemente perteneciente al s. VI a.C.⁶⁹⁴, que canta sus hazañas y prodigios, y proclama su reino y su poder por encima de todos los dioses.

Los versos 2 y 7 del Himno a Zeus, Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τελείται Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος, los hallamos en el Papiro de Derveni, cuya antigüedad se estima en torno al s. IV a.C.⁶⁹⁵. El contenido de los versos es básicamente el mismo en ambos escritos, pero difieren en algunas lecturas:

v. 2.	TOA 25 A	τέτυκται
	Papiro	τέλειται
v. 7.	TOA 25A	Ζεὺς ἀρχὸς
	Papiro	Ζεὺς ὁ ἀρχὸς
	TOA	ἀργικέραυτος
	Papiro	ἀρχικέραυτος

Estos dos versos son citados también por el escoliasta de Platón, *Leg.* IV 715e (fr. 21K = B 6 DK), quien explica que el παλαιὸς λόγος citado por Platón (ὁ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων) es el poema órfico, del cual él mismo cita unos versos a

⁶⁹⁴ Cf. R. Reitzenstein, *Alt-griechische Theologie und ihre Quellen. Vorträge 1924-25*, Darmstadt 1966, p. 10.

⁶⁹⁵ Ello demuestra que el núcleo del himno a Zeus existía ya en torno al s. V. a.C. Cf. E. Magnelli, Una congettura a Cleante ed una nota orfica, *A&R* 39, 1994, p. 89.

continuación textualmente: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος; pero que podrían formar parte de una cita más amplia de los Ὀρφικά, dentro del περὶ κόσμου falsamente atribuido a Aristóteles⁶⁹⁶.

Algunos estudiosos han dudado de la antigüedad de estos versos, al formar parte de un testimonio tardío⁶⁹⁷, pero el hallazgo del Papiro de Derveni, que contiene algunos versos idénticos al fragmento del περὶ κόσμου, viene a demostrar, como afirma Pugliese-Carratelli, que hay una versión del Himno a Zeus anterior al tiempo de Platón⁶⁹⁸. Debemos señalar asimismo la nota de Burkert⁶⁹⁹ a este respecto, en la que alude a los empeños de algunos estudiosos⁷⁰⁰ por demostrar, a partir del v. 2 con

⁶⁹⁶ Cf. G. Reale & A. P. Bos, *Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995 (Napoli 1974), 7, 401a 25 (= fr. 21a K).

⁶⁹⁷ Cf. G. Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971, p. 337, n. 5, quien opina junto con Festugière, que las teogonías y cosmologías antiguas "órficas" fueron reelaboradas por los mitógrafos y teósofos de las escuelas filosóficas neoplatónica y neopitagórica.

⁶⁹⁸ Cf. G. Pugliese-Carratelli, Ὀρφικά PP 29, 1974, p. 140: "Il papiro, ..., attesta dunque che quando viveva Platone quei versi erano noti come 'di Orfeo'" ; cf. H. Schwabl, Zeus, *RE Suppl.* XV, 1978, cols. 1220, 55.

⁶⁹⁹ Cf. Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, *Antike und Abendland* 14, 1968, 96, n. 6.

⁷⁰⁰ R. Harder, *Prismata, Philologus* 85, 1930, 243ss, apoyándose en Wilamowitz, *Griechisches Lesebuch II. Erläuterungen*, Dublin-Zürich 1966,

la lectura ἀρχικέραυνος, que el himno a Zeus rezumaba influencias estoicas.

Siguiendo la *communis opinio*, el Himno a Zeus del Papiro nos parece de forma clara un testimonio de la teogonía órfica antigua que estamos tratando, aunque lo hallemos formando parte de un comentario alegórico.

El hecho de que precisamente los versos 2 y 7 aparezcan en el Papiro de Derveni confirma, en opinión de Merkelbach⁷⁰¹, que la idea panteísta de que todas las cosas nacen de Zeus, es seguramente muy antigua. En Esquilo⁷⁰² también parece confirmarse esta tendencia panteísta propia de la poesía órfica. Si las Rapsodias fueron compuestas en el s. VI en Atenas⁷⁰³, lo que parece bastante posible, entonces no sería difícil

(1929), p. 133.

⁷⁰¹ Cf. Der orphische Papyrus von Derveni, ZPE 1, 1967, 22. Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, p. 207, (= *Greek Religion*, Cambridge 1985, 131), quien cree que en los vv. 2 y 7 pudo apoyarse la especulación filosófica para culminar posteriormente en el Panteísmo de la Stoa: Zeus es considerado el mundo en su globalidad.

⁷⁰² Cf. A. Nauck, TGF fr. 70: Ζεὺς ἐστὶν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός Ζεὺς τοι τὰ πάντα χ' ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον. Cf. R. Mondolfo, In torno al contenuto... p. 442.

⁷⁰³ En opinión de Boulanger, la religión órfica sentó sus bases en el s. VI, pero no dejaría de modificarse y enriquecerse hasta entrada la época cristiana. Cf. A. Boulanger, *Orphée, Rapports de l'orfisme et du Christianisme*, Paris 1925, p. 35. Cf. W. Buerkert, *Orphism and Bacchic Mysteries*: New

encontrar en esta época en Atenas cierto número de hexámetros que trataran sobre el Himno a Zeus.

Con este himno glorioso claramente ecléctico⁷⁰⁴, el poeta ensalza la figura de Zeus como creador de todas las cosas y soberano de los dioses⁷⁰⁵. Sin embargo, Zeus nace en un estadio de la creación ya avanzado, cuando una cosmogonía y una teogonía había tenido lugar y cada divinidad cedía su reino a la siguiente, generación tras generación. ¿Cómo conseguir que Zeus, una divinidad aparecida tardíamente entre las demás, supere a todas las anteriores y llegue a ocupar el primer lugar entre ellas? La solución que el poeta encuentra es sencilla y al mismo tiempo brillante: Zeus tragará el mundo existente y a los dioses que en él habitan para recrear el mundo y hacer de él el instrumento de su poder⁷⁰⁶.

evidence and old problems of interpretation, ap. W. Wuellner (ed.), *The Center for Hermeneutical Studies Colloquy*, 28, 1977, p. 7.

⁷⁰⁴ Cf. D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del Linguaggio. "Lingua" e "Nomi" nella cultura greca arcaica*, Roma 1984, p. 168ss.

⁷⁰⁵ Cf. las aportaciones de L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme ...*, 2867-2931, esp. 2889; Proclus et l'orphisme ..., 61-64. Los dos trabajos, recogidos en *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, London 1995, manteniendo la numeración de páginas original.

⁷⁰⁶ La conquista del poder por parte de Zeus la observamos asimismo en la tradición hesiódica, cuando Zeus devora a Metis y con ello consigue tener dentro de sí toda la sabiduría y personificar la suprema soberanía. Cf. J. P. Vernant, *La Mètis orphique et la seiche de Thétis*, ap. M. Detienne & J. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des grecs*, Paris 1974 (*Las artimañas de la inteligencia*, Madrid 1988), p. 131ss.; H. J. Rose,

El himno canta, por lo tanto, la gloria de Zeus en todo su esplendor. No narra la historia de su nacimiento, de todos conocida probablemente por la tradición mítica hesiódica y su divulgación a través del teatro⁷⁰⁷, sino que comienza, por así decirlo, en el punto culminante de toda su obra y su poder: "Zeus nació el primero, Zeus de resplandeciente rayo, el último" (v. 1). Con estas palabras el poeta hace de Zeus el principio y el fin de todo. No conoce límites, porque nació al mismo tiempo el primero

Griechische Mithologie, München 1961, p. 47; J. Warden, *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto 1985, p. 92. Paralela a la acción de crear y re-crear es la de destruir, y Zeus, además de crear un nuevo mundo con ayuda de las potencias divinas que acaba de tragar, también destruirá a los Titanes, para crear la generación humana. Zeus desempeña el papel de demiurgo y creador no sólo del mundo divino, sino también del sensible. Cf. L. Brisson, *Le corps "dionysiaque". L'antropogonie décrit dans le Commentaire sur le Phédon de Platon* (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?, *Σοφίης Μαιήτορες*, "Chercheurs de sagesse", Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, p. 491.

⁷⁰⁷ Cf. H. Lloyd-Jones, *Zeus in Aeschylus*, *JHS* 76, 1956, p. 59; quien en un hermoso artículo analiza los pasajes de Esquilo en que Zeus aparece, y describe cómo el carácter del Zeus del s. V a.C. se ha ido formando poco a poco gracias a los rasgos individuales y epítetos que los poetas le han atribuido, desde la narración de su infancia hasta el límite de su poder. Por ejemplo, Zeus es la divinidad más grande, pero no puede escapar al destino. Asimismo Zeus es omnipotente, pero no en el sentido moderno de la palabra, sino, como canta el coro en las *Suplicantes* (v. 574): "δι' αἰῶνος κρέων ἀπαύστου", el poder de Zeus no tendrá fin, pero tuvo un principio. Zeus nació y ya antes que él habían reinado Crono y Urano. El himno a Zeus que aquí nos ocupa trata de aunar las características de Zeus entendido como divinidad, con las de Zeus, principio primordial de todas las cosas.

y el último.

En el verso siguiente: "*Zeus cabeza, Zeus centro, de Zeus todo fue engendrado*" (v. 2), es el ser del que todo nace y al que todo debe volver, al modo de la Esfera de la que habla Museo, la suma perfección de la que todo surge y en la que todo se disolverá⁷⁰⁸. De este modo, todas las cosas quedan configuradas por Zeus y la creación del mundo es su obra suprema. Zeus es asimismo "*fundamento de la Tierra y del estrellado Cielo*" (v. 3). Y Zeus es la máxima divinidad, porque sólo él nace varón y se convierte en ninfa⁷⁰⁹, para abarcar la unión de todas las cosas dentro de sí mismo: "*Zeus nació varón, Zeus se hizo ninfa inmortal*" (v. 4)⁷¹⁰. Por esta razón no necesita compañera a quien unirse, pues él mismo es varón y hembra inmortal; y también por ello se convierte en uno y único.

5 "*Zeus aliento de todo, Zeus impulso del fuego*
infatigable,
Zeus raíz del mar, Zeus sol y luna"

⁷⁰⁸ Sobre la concepción de Zeus como ἀρχή del mundo del que todas las cosas nacen y al que todas cosas deben volver o ser reabsorbidas, cf. A. Finkelberg, *On the unity of orphic and Mylesian thought*, *HThR* 79, 1986, 322ss.

⁷⁰⁹ Aquí entendido como más que muchacha o doncella. Las ninfas son seres mediadores entre dioses y hombres, responsables de la generación de los hombres, cf. F. Díez, *Las Ninfas en la literatura y el arte griego arcaico*, Tesis Doctoral, Madrid 1995.

⁷¹⁰ Cf. R. Reitzenstein, *Ein orphisches Fragment*, ap. R. Reitzenstein & H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, p. 72ss.

obligado por Zeus. Sin embargo, distingue West⁷¹¹, el acto que realiza Zeus, a diferencia de Crono, no es puramente físico, como cuando Crono "vomita" a los hijos que había tragado⁷¹².

Por otra parte, una vez devueltas a la luz todas las divinidades primigenias que existieron y reinaron antes que Zeus, éstas dejarán de ser superiores al resto de las divinidades⁷¹³. El Cielo ya no estará mezclado con la Tierra, los astros ocuparán un lugar fijo en el firmamento y Crono actuará de acuerdo con la sucesión del día y la noche, y con la sucesión de las estaciones. Caos, Érebo, Éter y Tártaro ocuparán asimismo distintos lugares en el mundo recién configurado y todas las divinidades estarán supeditadas al poder de Zeus. Todas excepto la Noche, que ha permanecido, aún después de haber sido creada de segundas por Zeus, en un lugar tan elevado, que incluso el mismo creador la respeta y teme. Ello quiere decir que el poder de la Noche rebasa los límites del poder del Zeus, del creador del mundo ordenado. Quizá por esta razón la Noche no es nombrada en este antiguo himno a Zeus.

⁷¹¹ *The Orphic ...*, p. 90.

⁷¹² Sobre la creación inteligente que Zeus lleva a cabo, cf. J. P. Anton & G. L. Kustas (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971, p. 401, adn. 162; W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker*, ..., p. 102, adn. 16; H. Schwabl, *Zeus*, ..., col. 1330.

⁷¹³ De hecho, entre los dioses que forman el Olimpo en tiempo de Zeus no aparecen divinidades primordiales anteriores a él como Caos, Noche, Érebo, Éter o Tártaro entre otras.

Podríamos afirmar, por lo tanto, que, a pesar del excelso lugar de Zeus en el mundo configurado, la Noche de la teogonía órfica antigua es la divinidad primera y la más antigua, más incluso que Zeus y su mundo. Ella podría representar las sacras entrañas de donde Zeus sacará a la luz la nueva creación⁷¹⁴. Con ello queda vertebrado el poema órfico antiguo que

⁷¹⁴ Cabe recordar a este respecto los fragmentos de las Rapsodias en que Zeus recurre a la Noche, quien actúa como profetisa y le revela el futuro, cuyo alcance se halla fuera de los límites del poder de Zeus. Son los fragmentos 164K. (Procl. in Tim. B prooem. I 206, 26 Diehl):

μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νύξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
πῶς χρή μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;

*"Madre, la más alta de las deidades, Noche inmortal, cómo
he de establecer ni orgulloso dominio sobre los inmortales?"*

(Trad. W. C. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*, Buenos Aires 1970 (London 1966), p. 140.

Y fr. 165K. (Procl. in Plat. Tim. I 28c, I 313, 31 Diehl):

πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;
αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ' ἐν μέσσωι
οὐρανόν, ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δέ θάλασσαν,
ἐν δέ τὰ τεῖρεα πάντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

(Zeus se dirige a Noche):

*"¿Cómo puedo hacer que todas las cosas sean una y sin embargo
separadas unas de otras?"*

*Rodea todas las cosas con el inefable Éter, y en el medio de ello pon
el cielo, y en el medio la tierra ilimitada, en el medio el mar,
y en el medio todas las constelaciones de que está el cielo coronado".*

La Noche es asimismo quien dirá a Zeus exactamente lo que debe hacer para castrar a su padre y arrebatarle el poder. Fr. 154K.: φησὶ γὰρ παρ'

comenzaba con la Noche como principio primordial y divinidad superior a todos los demás dioses y terminaba con el himno dedicado a Zeus como gran configurador del mundo y soberano de todo. Cosmogonía y Teogonía enlazadas entre sí por Zeus dan paso a la antropogonía órfica⁷¹⁵,

TOA 32-33A

Las noticias que el testimonio de Platón en el *Eutifrón* nos aporta sobre una genealogía divina en la que Zeus "encadenó a su propio padre, que había devorado injustamente a sus hijos, y que a su vez éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares..." podrían atribuirse a un antiguo poema cosmogónico, que en opinión de

Ὅρφεϊ ἢ Νύξ τῶι Διὶ ὑποτιθέμενη τὸν διὰ μέλιτος δόλον·

εὖτ' ἂν δὴ μιν ἴδῃαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων,
δῆσον αὐτόν.

*"En efecto, se dice en Orfeo que la Noche reveló a Zeus el engaño con
la miel:*

*'En el momento en que le veas bajo las encinas de espeso follaje,
embriagado con la obra de las zumbantes abejas,
entonces, átaló (a Crono)'".*

⁷¹⁵ El personaje principal de la antropogonía órfica de su doctrina será, en opinión de K. Prümm, Dioniso, frente a la figura de Zeus que domina la religión tradicional, reflejada por Hesíodo. Cf. *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, *ZKTh* 78, 1956, p. 3. Sin embargo, no creo que Zeus pierda un ápice de importancia en la doctrina órfica, como figura central en la cosmogonía y en la creación de un mundo ordenado.

Bernabé⁷¹⁶ podría ser el antiguo poema órfico conocido por Eudemo, aunque no podemos estar seguros.

Es inevitable preguntarse qué pudo ser contado en los escritos órficos que fuera aún más atroz y cruento que la castración de Urano por parte de Crono y la usurpación del poder a Crono por parte de Zeus. Según Montégu⁷¹⁷, cuando Eutifrón dice a Sócrates que ocurrieron muchas más cosas maravillosas de las que la gente se imagina, se está refiriendo sin duda al desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes, pues sólo eso podría ser más cruento y más maravilloso que los dos relatos míticos anteriores. Sin embargo, en mi opinión, y utilizando su propio argumento, Eutifrón no se debe estar refiriendo al relato del descuartizamiento de Dioniso por los Titanes, dado que esta parte de la teogonía órfica era conocida en época clásica y Platón alude en sus *Leyes*, III, 701b-c (fr. 9K) a la "naturaleza titánica" de los hombres y Píndaro, en el *Menón* 81b-c de Platón habla de una "antigua culpa" que probablemente debía ser expiada. Aquí debemos detenernos y pensar que los misterios y rituales órficos, que nadie, excepto los iniciados, podían conocer, son esas cosas maravillosas que purifican el acto cruento llevado a cabo por los Titanes y que seguramente provocan la admiración de la gente por el propio misterio que conllevan.

⁷¹⁶ Cf. Com. ad. loc. de la edición que está preparando actualmente.

⁷¹⁷ Cf. J. C. Montégu, *Orpheus and Orphism according to evidence earlier than 300 B.C.*, *Folia* 12, 1959, p. 80.

Al testimonio del *Eutifrón* debemos añadir el de Isócrates, que coincide en contenido y que debió aludir a la misma teogonía órfica. Isócrates narra cómo los poetas que han contado historias blasfemas acerca de los dioses, atribuyéndoles robos, adulterios y otras muchas acciones ultrajantes, han sido castigados de uno y otro modo. Y Orfeo, el más grave ofensor, encontró su fin despedazado. No se dice que fuera despedazado por mujeres, eso lo sabemos por otras muchas fuentes, como Esquilo, y por las representaciones figuradas.

Mientras Platón atribuye su muerte a una causa moral, el hecho de que Orfeo fuera demasiado cobarde como para dar la vida por su esposa; Isócrates le atribuye una causa impía: el irrespetuoso trato hacia los dioses que encontramos en los poemas órficos. Del testimonio de Isócrates se desprende que entre todos los poetas, Orfeo fue el que más injurió a los dioses en sus escritos, lo cual le acarrearía una muerte vergonzosa.

Sin embargo, cuando Jenófanes⁷¹⁸ ataca la inmoralidad de su tiempo y la naturaleza antropomórfica de los dioses de la religión convencional, nombra a Homero y Hesíodo, pero omite a Orfeo, lo cual haría suponer, en opinión de Linforth⁷¹⁹, que los poemas órficos que merecen la censura por parte de Isócrates, no habían sido aún escritos en el tiempo de Jenófanes. No obstante, como el propio Linforth reconoce a continuación,

⁷¹⁸ Cf. Fr. 11 DK: πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε / ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

⁷¹⁹ Cf. Linforth, *The Arts...* p. 140ss.

el pasaje de Jenófanes es demasiado breve para permitirnos extraer esta conclusión y, probablemente, a Jenófanes le bastaba nombrar a dos grandes poetas griegos para ilustrar su crítica.

De otra parte, las palabras misteriosas que Platón pone en boca de Eutifrón sobre "*cosas maravillosas que la gente no conoce*" podrían hacernos pensar que Eutifrón pertenecía a una secta órfica, cuyos preceptos no podían ser revelados a los no iniciados. Pero no poseemos ningún otro testimonio en el *Eutifrón* que nos ayude a corroborarlo⁷²⁰.

3.2 FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS TOA 1-12B

TOA 1B

Estos versos extraídos de *Las Aves* fueron escritos por Aristófanes en tono festivo, pretendiendo hacer de su relato una revelación divina y calificando por ello a las aves con epítetos divinos que producen efectos cómicos, al tiempo que parodia o imita de manera ridícula las creencias órficas acerca del origen del mundo.

Aristófanes parece haber hecho uso de distintas cosmogonías y haber

⁷²⁰ Tampoco se descarta la posibilidad de que Eutifrón perteneciese a una secta pitagórica, en la que se diera a los iniciados una determinada exégesis simbólica de los mitos tradicionales griegos. Cf. P. Boyancé, La "doctrine d'Eutyphron" dans le *Cratyle*, REG 54, 1941, p. 173ss.

echado mano de un relato u otro, según le venía al caso para construir el suyo propio. Toma la cosmogonía del Huevo como base para su "ornitogonía"⁷²¹ y para hacer de las aves divinidades primordiales como lo son Noche, Caos, el negro Érebo y el Tártaro anchuroso. Por ello comienza presentando a estas divinidades existentes al principio. Mondolfo se pregunta al respecto si este elenco de seres divinos hacen referencia a una única y la misma teogonía o a variantes pertenecientes a versiones distintas de teogonías órficas⁷²², puesto que en dicha teogonía cómica encontramos elementos propios no sólo de una teogonía órfica antigua, (con Noche como elemento primordial), sino también de la teogonía de Jerónimo y Helánico (nacimiento del Huevo cósmico) y de las Rapsodias, (el Eros que nace del Huevo).

La segunda posibilidad me parece la más verosímil. No obstante, en la cosmogonía órfica del Huevo es Tiempo quien produce " ἔτευξε " un huevo argénteo en el Éter divino, mientras que en la cosmogonía

⁷²¹ Así la define Schwabl, *Weltschöpfung, RE ...*, col. 1472. La pregunta: ¿de dónde tomaron a su vez los órficos esta concepción universal del mundo nacido de un huevo? ha sido abordada en un estudio de S. Morenz, *Aegypten und die altorphanische Kosmogonie*, ap. S. Morenz, *Aus Antike und Orient*, Festshrift W. Schubart, Leipzig 1950, p. 71ss.

⁷²² Cf. R. Mondolfo, *In torno al contenuto...* p. 439: "*Va in questo elenco riconosciuta una molteplicità di esseri, come già in Esiodo e in altre derivazioni dalla sua Teogonia, o di nomi press'a poco equivalenti? Un riferimento ad un'unica e stessa teogonia o una raccolta di varianti, date in versioni differenti di teogonie orfiche?*".

aristofánica será Noche quien engendre, "τίκτει" un huevo huero⁷²³ en el Érebo. Encontramos, por tanto, el principio primordial de la teogonía tratada por Eudemo, como generadora del primer elemento que se convertirá en ser divino tras haber nacido -es decir, que no existía desde siempre, sino que posee un principio, y por ende, un límite- y que dará lugar no sólo a la raza humana, sino a una nueva progenie divina, después de haberse unido a Caos⁷²⁴. El hecho de que Eros una todas las cosas y dé origen a la raza humana y a una nueva generación divina, nos hace pensar en el Ζεὺς πρῶτος γένετο que reúne en sus entrañas todas las cosas para luego devolverlas a la luz recreando el mundo⁷²⁵.

⁷²³ Es decir, producido sin unión sexual. Colli le aplica el sentido de "no fecundado", cf. *La sabiduría griega*, Madrid 1995, p. 402. Sobre el sentido de la palabra "ὑπηνέμιον" y sus interpretaciones, vd. A. Bernabé, *Una cosmogonía cómica: Aristófanes, Aves* 685ss., ap. J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995; N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995, p. 441; Guthrie, *Orpheus and greek Religion*, ... p. 94ss.; Sommerstein, *Aristophanes. Birds*, Wiltshire 1987, p. 242.

⁷²⁴ Cf. Moulinièr, *Orphée et L'orphisme ...*, p. 96ss, señala esta unión como el primer matrimonio; sólo mucho más tarde tendrá lugar el matrimonio de Océano y Tetis.

⁷²⁵ L. Deubner considera muy cuestionable que el relato cosmogónico de Aristófanes sea una parodia de una antigua antropogonía. Para ello aduce que la figura de Eros como "*Sehnsucht nach der Ganzheit*", representación racional de la totalidad, no presenta paralelos en la tradición mítica griega. Cf. *Griechische und römische Religion 1911-1914*, ARW 20, 1920, p.168. Sobre el aspecto monstruoso de Eros, cf. B. Zannini-Quirini, *Eros, l'uovo di vento e l'origine degli alati*, C&S 69-73.

En opinión de Guthrie⁷²⁶, Aristófanes pudo estar pensando en la teogonía de Epiménides cuando afirmaba que Noche precede al Huevo y que además lo engendra. Si esto es así, podríamos pensar que la parodia cosmogónica de Aristófanes se hace eco de la cosmogonía de Epiménides, quien vivió a fines S. VII a.C., lo cual retrasaría la divulgación de los poemas órficos hasta el s. VII.

Tampoco se ajusta la teogonía aristofánica al modelo de la rapsódica en lo que respecta al elemento primordial, donde se producirá el nacimiento del huevo cósmico. Aristófanes nombra a Érebo y en la teogonía órfica se cita a Éter, sin que parezca que al poeta le importe demasiado mezclar o confundir unas divinidades con otras, siempre que le sean válidas para formar su teogonía de aves, donde los propósitos y efectos cómicos son más importantes que el propio relato cosmogónico. De este modo, observamos cómo la teogonía aristofánica se hace eco al mismo tiempo de la teogonía órfica de Eudemo, dado que la Noche es el elemento primordial, a la de las Rapsodias, donde se encuentra el motivo del huevo cosmogónico, y a la de Jerónimo y Helánico, una versión de las Rapsodias, donde se utiliza para la aparición del huevo el verbo *τίκτει*, igual que en Aristófanes, y no el verbo *ἔτευξε*, propio de la teogonía rapsódica⁷²⁷.

⁷²⁶ *Orpheus and the greek Religion, ...* p. 93.

⁷²⁷ No obstante, existen notables diferencias entre la teogonía que describe Aristófanes y la tardía teogonía de Jerónimo y Helánico, cuyo demiurgo, además de su figura de Eros, generalmente griega, posee otros rasgos que se

Ya hemos observado que Aristófanes presenta en su cosmogonía un orden distinto de divinidades al que presenta Hesíodo y difiere asimismo de las teogonías órficas conocidas, sin dudar en intercambiar Tiempo por Noche y Éter por Érebo. Pero todo esto puede haber sido intencionadamente una mezcla de los elementos primordiales cosmogónicos que tanto el poeta como su público conocían. Sin embargo, Aristófanes demuestra además un conocimiento de las ideas implícitas en las cosmogonías que circulaban en su tiempo, al afirmar que "*no existían aún ni Tierra, ni Aer, ni Cielo*",⁷²⁸ es decir, Aristófanes reconocía que la idea de un mundo ordenado, la idea de κόσμος surge a partir del Caos y la oscuridad primordial, elementos pertenecientes a un estadio primigenio del mundo en que todavía no había orden y la esencia del mundo era la negatividad, representada en la oscuridad. Será más tarde

encuentran sobre todo en representaciones mitraístas. Aristófanes parece no saber nada de esto. Cf. Staudacher, *Die Trennung ...* p. 101, quien observa además que la figura de Crono, central en la teogonía de Jerónimo y Helánico, no aparece en Aristófanes, de modo que quizá nuestro comediógrafo no conocía esta teogonía; L. Brisson, *La figure de Chronos dans la Théogonie orphique et ses antécédents iraniens*, ap. D. Tiffenau, *Mythes et représentations ...*, p. 37ss.

⁷²⁸ La idea de que todo era oscuridad antes del nacimiento del mundo era natural, no sólo en las cosmogonías griegas antiguas, sino también en cosmogonías orientales como la que encontramos en el poema *Enuma Elis*, donde antes de que el Cielo y la tierra fueran nombrados, es decir, existiesen, sólo había un oscuro abismo de aguas primordiales. También en el antiguo Egipto se creía que el germen de todas las cosas se hallaba en una oscura masa de agua. Cf. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, com. ad. loc. p. 438.

cuando la Noche, en el regazo ilimitado de Érebo, engendre un huevo del que nacerá Eros, el brillante, dotado con un par de alas de oro. Eros, por lo tanto, representa la luz surgida de la oscuridad y con la luz trae el orden del mundo. Eros será quien engendre la raza humana y la lleve asimismo a la luz; unirá todas las cosas y entonces nacerán de forma ordenada "el Cielo y el Océano, la Tierra y la estirpe imperecedera de los dioses felices". En opinión de Nilsson⁷²⁹, Eros podría ser aquí identificado con el Fanes de la teogonía órficas, mencionado por autores tardíos que lo identifican a su vez con Eros, pero, citando sus propias palabras: "*It does not really matter whether the source from which Aristophanes drew was expressly attributed to Orpheus or not. The ideas are the same as those of Orphism*". Por otra parte, Fanes no aparece hasta Diodoro, s. I a.C., de modo que, en opinión de Bernabé, Eros no tiene por qué haberse aún identificado con Fanes.

La genealogía cosmogónica que podemos reconstruir a partir del testimonio de Aristófanes es el siguiente:

Caos, Noche - Érebo, Tártaro

\ /

Huevo

|

Eros

|

⁷²⁹ Cf. *Orphism and Kindred ...*, p. 199ss.

Cielo - Océano - Tierra

Alderink⁷³⁰ intercala entre el Huevo cósmico y el nacimiento de Eros la generación de Tiempo, a partir de las palabras de Aristófanes "con el transcurso de las estaciones"; sin embargo, nada nos hace pensar que Aristófanes conociera la teogonía que hace de Tiempo su personaje principal o que con estas palabras se refiriese a esta divinidad. Estas palabras nos recuerdan más bien otro nacimiento producido sin unión sexual, el de Afrodita, también narrado en un pasaje órfico⁷³¹:

Fr. 127 Kern, Procl. in Plat. Cratyl. 406c p. 110, 15 Pasquali:

παράγει οὖν αὐτὴν (sc. Venerem) ὁ Οὐρανὸς ἐκ

⁷³⁰ Cf. *Cration and Salvation*, ... p. 37.

⁷³¹ Este fragmento, que parece ser la adaptación de una fórmula épica hallada también en Homero, se relaciona a su vez con el siguiente pasaje de Hesíodo, *Theog.* v. 188ss.:

μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
ὡς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὄρνυτο· τῷ δ' ἔνι κούρῃ
ἐθρέφθη.

Trad.: "Y los genitales, habiéndolos cortado primero con el hierro,
los arrojé lejos de la tierra firme en el ponto muy batido por las olas,
de modo que fueron llevados por el mar durante mucho tiempo; en su
torno blanca
espuma surgía del inmortal miembro y en medio de aquélla una
muchacha se formó".

τοῦ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφέντων
εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς φησιν Ὀρφεύς·

μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ
τοῖσι

λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἐλίσσεται πάντοθεν ἀφρός·
ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις Ἐνιαυτὸς ἔτικτεν
παρθένον αἰδοίην, ἣν δὴ παλάμαις ὑπέδεκτο
γεινομένην τὸ πρῶτον ὁμοῦ Ζῆλος τ' Ἀπάτη τε.

*"A ella (sc. Afrodita) la genera Urano de la espuma de
sus órganos genitales arrojados al mar, como dice Orfeo,
Al mar sus genitales cayeron desde lo alto, y en torno a
ellos,
mientras flotaban, blanca espuma circundaba por todas
partes.*

*Y en la evolución circular de las estaciones, el Año
cumplido engendró
una venerable doncella, que al nacer recogió con las
palmas de las manos
ante todo a Celos junto con Engaño".*

La expresión "en la evolución circular de las estaciones" es claramente paralela a la que utiliza Aristófanes, pero no podemos deducir de ella que se refiera al Tiempo de las teogonías órficas de Jerónimo y Helánico, o de las Rapsodias.

Sommerstein⁷³² cree que la cosmogonía de Aristófanes se asemeja a la de Acusilao, quien hace de Caos el primer principio, al que siguen Érebo y Noche, de cuya unión nace Eros y otros dos elementos primordiales, Éter y Metis. Sin embargo, la mención del huevo sigue siendo únicamente órfica.

Al final de nuestro recorrido por este divertido pasaje aristofánico, nos hallamos ante una habilísima parodia de las teogonías órficas⁷³³. Como señalan Dover⁷³⁴ y A. Bernabé⁷³⁵, el contenido de estas teogonías debía ser conocida por el público, puesto que el efecto cómico de la misma reside en tratar un tema típico cosmogónico "serio" de manera cómica, tiñendo sus ingredientes con el humor del poeta y la complicidad del público⁷³⁶. En palabras de Dover⁷³⁷, "*The humour lies in the adaptation of*

⁷³² *Aristophanes. Birds*, Wiltshire 1987, comm. ad loc. p. 241.

⁷³³ Debe descartarse la posibilidad de que Aristófanes haya *inventado* todo este relato artificioso. Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos*,... p. 53.

⁷³⁴ Cf. K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, London 1972, 76.

⁷³⁵ Una cosmogonía cómica, ... p. 11ss. La misma opinión, aunque tratando sobre el testimonio más antiguo que poseemos de Dioniso, defiende H. Jéanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 63.

⁷³⁶ Sobre la opinión de que las teogonías órficas debieron ser conocidas únicamente por un público minoritario, cf. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and belief*, Oxford 1973, p. 142.

⁷³⁷ *Aristophanic Comedy*, p. 76.

a familiar literary form to a novel purpose, and the effect is heightened by exaggeration of the style of the original". Y a este respecto hay que señalar la conclusión a la que llega A. Bernabé⁷³⁸: "Ello supone la existencia y el conocimiento por parte del público de escritos órficos y excluye una transmisión de la literatura órfica en círculos secretos", reivindicando así el testimonio de *Las Aves* de Aristófanes como el más antiguo de que tenemos noticia, acerca de una teogonía órfica conocida de forma relativamente amplia ya en la Atenas del s. V a.C.

TOA 2B

El fragmento de la *Hipsípila* de Eurípides⁷³⁹ es considerado órfico, dado que su contenido hace referencia a Protógono, el primer nacido. Sin embargo, como ya es frecuente en el estudio de los escritos órficos, la

⁷³⁸ En contra de la afirmación de West, quien supone que el poema se transmitía en círculos religiosos y cree que estos versos proceden de la teogonía de Protógono. Cf. *The Orphic...* pp. 111, 122.

⁷³⁹ Cf. C. Robert, Die Iasonsage in der Hypsipyle. *Hermes* 44, 1909, 401 n. 1, quien estima que la fecha de composición de la *Hipsípila* se sitúa en torno al 409 a.C. Tal fecha parece la más verosímil para la divulgación y la composición por escrito definitiva de los textos órficos que estaban circulando. Cockle, por su parte, considera que Eurípides pudo haber tomado de las teogonías órficas el contenido de estos versos: "Such an Orphic theogony may therefore well have been available for Euripides to draw on, if a commentary on such material was being compiled in the late fourth century". Cf. *Euripides. Hypsipyle. Text and annotation based on a re-examination of the Papyri*, Roma 1987, p. 171.

opinión de los especialistas difiere al respecto. Mientras Dodds⁷⁴⁰ duda de que el adjetivo "quite common" πρωτόγονος, que aparece en la *Hipsípila*, pueda asociarse a la literatura órfica, así como cree que Eros y Noche son puras conjeturas, West⁷⁴¹ ve en πρωτόγονος una alusión explícita al Protógonos, divinidad principal de una teogonía órfica antigua que no ha llegado hasta nosotros⁷⁴².

Los versos de la *Hipsípila* que tratamos aparecen como fr. 2 en la edición de Kern, *Orphicorum Fragmenta*, quien trae a colación los fragmentos 73 y 86, para ponerlos en relación con estos versos que podrían aludir a una teogonía órfica en la que se cantaría el nacimiento de Protógono:

Fr. 73 Kern, Lactant. *Divin. Instit.* I, 5, 4-6, p. 13, 13 Brandt⁷⁴³:

"Orpheus, qui est uetustissimus poetarum et aequalis
ipsorum deorum, siquidem traditur inter Argonautas

⁷⁴⁰ Cf. *The Greeks and the Irrational*, (Los griegos y lo irracional, Madrid 1960), Berkeley-Los Angeles-London 1973 (1951), p. 169, n. 82.

⁷⁴¹ Cf. *The Orphic*, ..., p. 112.

⁷⁴² Algunos estudiosos han querido ver en Protógono, entendido como divinidad órfica primigenia, a Dioniso en una de sus numerosos aspectos, en este caso, presentado como un dios alado. Cf. V. Macchioro, *Orfismo e Paolinismo. L'origine orfica della chistologia paolina. L'essenza del mistero. Il dio degli orfici*. Foggia 1982, p. 221.

⁷⁴³ Cf. S. Brandt (ed.), *Lactantius. Divinae Institutiones*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1890.

cum Tyndaridis et Hercule nauigasse, Deum uerum et magnum Πρωτόγονον appellat, quod ante ipsum nihil sit genitum, sed ab ipso sint cuncta generata. Eundem etiam Φάνητα nominat, quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit. Cuius originem atque naturam quia concipere animo non poterat, ex aëre immenso natum esse dixit:

Πρωτόγονος Φαέθων περιμήκεος Αἰθέρος υἱός.

Aliud enim amplius quod diceret non habebat. Hunc ait esse omnium deorum parentem, quorum causa caelum condiderit liberisque prospexerit, ut haberent habitaculum sedemque communem:

ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτους.

Lactancio afirma que el verdadero dios ha sido llamado por Orfeo Protógono, el primer nacido, porque nada ha sido engendrado anterior a él y, sin embargo, todo ha sido engendrado por él. A este Protógono lo llama igualmente Fanes, "el que aparece", puesto que cuando no existía nada todavía, él fue el primero que desde el infinito apareció y llegó a existir. Y a continuación, afirma que Protógono es hijo de Aer inmenso y padre de todos los dioses, pues para ellos creó el Cielo y la Tierra, de modo que poseyeran una morada común.

Kern pone a su vez el contenido de este pasaje con otro que encontramos en Hermias, in *Plat. Phaedr.* 247c, p. 148, 25 Couvreur; fr. 86K:

καὶ πρῶτος καταλάμπεται ὁ Οὐρανὸς ὑπὸ τοῦ
θείου φωτὸς τοῦ Φάνητος· τὴν γὰρ Νύκτα
ἠνῶσθαι αὐτῷ φησι·
Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,
εἰ μὴ Νύξ ἱερὴ μούνη· τοὶ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστραπτε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

West, siguiendo a Kern a partir de estos datos ha reconstruido una teogonía órfica antigua que cantaría al dios Protógono⁷⁴⁴. En mi opinión, Protógono debe entenderse como epíteto de Eros Fanes, de igual modo que se atribuye este adjetivo a Gea; y se llama Protogenia a una hermana de Pandora, hija de Erecteo, el héroe del Ática⁷⁴⁵. La cuestión es si estos versos de la Hipsípila que podrían ser un himno a Protógono se escribieron en el s. V a.C. El único testimonio que conservamos del s. V y que podría hacer referencia a un Πρωτόγονος es el de las *Aves* de Aristófanes, v. 695: τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὠϊόν⁷⁴⁶, y dado el contexto en se halla inserto no

⁷⁴⁴ Cf. *The Orphic*,..., p. 68ss.

⁷⁴⁵ Cf. Guthrie, *Orpheus and greek ...* p. 97.

⁷⁴⁶ Cf. G. W. Bond (ed.), *Euripides. Hypsipyle*, Oxford 1963, comm. ad loc. p. 121.

podemos extraer una conclusión segura, de modo que lo más lógico es pensar que Protógono no es más que el "primer nacido", y no necesariamente es Fanes.

En este fragmento parece reafirmarse la preeminente posición que la Noche ocupa en la teogonía órfica antigua. El poeta no la nombra, sino que le otorga directamente el título de Πότνια θεῶν "Señora de los dioses", expresión que la sitúa por encima de todos los dioses, incluido Zeus y el primer nacido. Quizá la expresión Πότνια θεῶν pudiera referirse a otra divinidad como Deméter, pero lo más probable es que aluda a la Noche, puesto que es nombrada más adelante y no hemos hallado ninguna referencia en el pasaje a otra divinidad primordial a excepción de la diosa Noche, que aquí parece desempeñar el papel de madre tenebrosa, oscura, que a su vez engendra de sí misma el primer ser luminoso⁷⁴⁷.

El esquema que se desprende de estos versos es el de la separación de la luz y las tinieblas, en un principio confundidas. Las tinieblas representadas en la figura de la Noche y la luz en la de Eros resplandeciente. A este mismo esquema debe referirse Aristóteles (vid. fr. 4) cuando alude a los teólogos que hacen descender todo de la Noche y a los físicos que afirman que todas las cosas estaban juntas. Con esta afirmación probablemente los físicos se referían a una indiferenciación de

⁷⁴⁷ Morel reconstruye Πότνια Χθῶν y basa su conjetura en la misma expresión que aparece en Eur. *Hec.* v. 70: δείμασι, φάσμασιν; ὦ πότνια χθῶν.

la luz y las tinieblas, todavía mezcladas. Los teólogos, por su parte, interpretando la diferenciación de esta mezcla de luz y tinieblas en el marco de su concepción cosmológica, la entendieron como una separación de la luz a partir de la Noche, convirtiéndola así en sumo principio cosmogónico. La Noche, Πότνια θεῶν, no es aquí una simple diosa, sino el elemento que domina por completo la jerarquía divina:

Noche = Tinieblas

Protógono = Luz

En los versos de la *Hipsípila* de Eurípides, Noche abarca dos significados: a) uno cosmológico, puesto que se encuentra más allá de todas las divinidades, ella es la Πότνια θεῶν; b) otro teogónico, puesto que podría interpretarse que ella es la madre del πρωτόγονος, aunque no lo leemos en el texto explícitamente. No podemos identificar con certeza este Protógono con el de las Rapsodias, también llamado Fanes⁷⁴⁸ o Eros. En opinión de Brisson, en el poema órfico de las Rapsodias, la Noche mantiene una relación compleja con Πρωτόγονος, el primer nacido: es al mismo tiempo su madre (fr. 106 K), su esposa y su hija (fr. 98 K). Esta triplicidad de la figura femenina primordial se explica, según Brisson⁷⁴⁹,

⁷⁴⁸ Ya Ch. A. Lobeck observó que la Noche puede ser considerada descendiente de Fanes, según el testimonio de Proclo, in *Tim.* II, 137, cf. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*, Darmstadt 1969 (Regimonti 1829), p. 493.

⁷⁴⁹ L. Brisson en P. Borgeaud, *Orphism et Orphée en l'honneur de J. Rudhart*. Ginebra 1991, pp. 157-209, esp. 169.

porque Fanes, siendo todas las cosas y poseyendo los dos sexos, mantiene una relación de todas las formas posibles con su parte femenina. Y es a Noche, su hija-esposa, que es igualmente su madre, a quien Fanes entrega el cetro (fr. 101 K) para que reine en segundo lugar. Más adelante, cuando Zeus traga a Fanes y se convierte en principio primordial, recreando a los dioses y creando un nuevo mundo (fr. 167-8 K), puesto que ahora se identifica con Fanes, el ser bisexuado (fr. 168 K), mantendrá con Deméter, (madre de Zeus) su madre, la misma relación que Fanes con la Noche.

Sin embargo, siguiendo la opinión de A. Bernabé⁷⁵⁰, no creo que el Fanes de las Rapsodias se relacione de todas las formas posibles con su parte femenina, sino que, como ha demostrado en un breve y detallado análisis de los textos objeto de la cuestión, "*en las Rapsodias se trataría de conciliar las versiones más antiguas de la teogonía, tomando la Noche, primer ser de la Eudemia, para convertirla en materia primordial*". Además de esta primera Noche⁷⁵¹, existe también una Noche segunda o intermedia, implicada en el proceso demiúrgico, y una Noche tercera, procedente de ella⁷⁵², pero no podemos suscribir que la Noche primera sea

⁷⁵⁰ Cf. La Noche en las Rapsodias órficas, XI Congreso Internacional de Estudios Clásicos, Universidad Complutense, Madrid 1995.

⁷⁵¹ La primera Noche es identificada con el Érebo, que Tiempo produce con Éter y Abismo, por autores como M. L. West, *The Orphic...* p. 208, y G. Ricciardelli Apicella, *Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche*, ap. A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991, Roma 1993, 27-51, (esp. 46).

⁷⁵² Cf. A. Bernabé, *La Noche en...* pp. 2-6.

madre de Fanes, la segunda, su hermana, y la tercera, su hija⁷⁵³. En cualquier caso, estas tres Noches aparecen reflejadas en los textos neoplatónicos que tratan de explicar las creencias órfico-religiosas antiguas, pero aquí nos interesa únicamente señalar que la Noche que aparece en la teogonía órfica conocida por Eudemo, es una Noche primordial, anterior al proceso cosmogónico y a la creación del mundo configurado.

Cuando Damascio habla de los dioses inteligibles e intelectivos⁷⁵⁴, afirma que la primera tríada está constituida por las tres Noches⁷⁵⁵ que corresponden al "lugar supraceleste" del *Fedro*⁷⁵⁶ y al "número en sí" del *Parménides*⁷⁵⁷. El carácter femenino del "lugar supraceleste" se deduce del hecho de que como "lugar", esta realidad se asemeja a la materia, receptora de causas y "lugar" de formas, que es también calificada de "madre" y de "nodriza"⁷⁵⁸. Damascio reconoció el carácter excepcional de este reino femenino, pero sólo para atenuar a continuación su alcance en

⁷⁵³ Según afirma L. Brisson, *Proclus et l'orphisme, ...*, ap. J. Pépin y H. d. Safrey (edd.), *Proclus lecteur et interprète ...* p. 58.

⁷⁵⁴ Cf. *in Plat. Parm.* 191, vol. II, p. 67, 11 = 263, Rue. II, p. 130, 2.

⁷⁵⁵ Cf. *Damascius Diadochus In Plat. Parm.* 190, Rue. II, p. 67, 8-10 = fr. 108K; *In Plat. Parm.* 192, Rue. II, p. 69, 20-33 = fr. 99; *In Plat. Parm.* 213, Rue. II, p. 95, 6-9 = fr. 100K).

⁷⁵⁶ Cf. 246e 4-248c 2.

⁷⁵⁷ Cf. 143a 4-145 b5.

⁷⁵⁸ Cf. *Procl. Théol. Plat.* IV 10, p. 33.17-34. 23.

pro de sus intereses⁷⁵⁹:

Ἔτι δὲ Ὀρφεὺς ὡς ἄρρει τῷ Φάνητι
 συνοικίζει τὴν Νύκτα· ἔτι δὲ καὶ τὰ λόγια
 ‘ ‘πατρικὰς δυνάμεις ’ ’ ἀποκαλεῖ τὰς ἰυγγας.
 Ἄλλὰ μὴν ἔχειν καὶ πατρικὸν αὐτὰς οἱ θεοὶ
 διδάσκουσιν, ὥσπερ καὶ Ὀρφεύς, εἶπερ βασιλεύει
 μόνη θηλείων ἢ Νύξ· καὶ βασιλεύει πάντων γενῶν
 οὐκ ἂν εἰ μή τι καὶ ἀρρενωπὸν εἶχεν καθ’
 ἑαυτὴν καὶ ταύτῃ συνετάττετο τοῖς ἄρρεισι
 βασιλεύουσιν· οὐδαμοῦ γὰρ ἠγείται τὸ θῆλυ, ἦ
 θῆλυ.

"Otro, Orfeo empareja la Noche con Fanes, como ser masculino. Los oráculos llaman a las iŷugga" "potencias paternas": Los dioses nos enseñan asimismo que éstas poseen carácter paternal, como también Orfeo, aunque es cierto que la Noche gobierna, la única de las divinidades femeninas, y no gobernaría si no poseyera en sí misma algo de masculino, y si ella, en sí misma, no estuviera coordinada con los reyes masculinos. Puesto que en ninguna parte domina lo femenino, en cuanto femenino".

Noche es la única divinidad femenina que puede gobernar entre los

⁷⁵⁹ Cf. Rue. II p. 92. 22-27.

dioses y que tiene capacidad para dominar a los reyes masculinos, porque ella misma posee algo de masculino. No sólo es madre, hija y esposa, sino también ser femenino y masculino en sí misma. Ella es anterior a todo y al tiempo iniciadora de todo⁷⁶⁰. La Noche es, en breve, el elemento primordial perfecto.

TOA 3-7B

La forma única (μορφὴ μία).

El testimonio de Apolonio de Rodas que aquí nos ocupa es especialmente interesante desde el momento en que podría constituir un testimonio filosóficamente elaborado, de lo que pudo ser un antiguo poema órfico, cuyo contenido no ha llegado hasta nosotros.

Es indiscutible que el papel que desempeña Orfeo en las

⁷⁶⁰ No hay que olvidar que en las *Rapsodias*, de Noche nacerá Fanes, que también alberga en sí mismo la ambigüedad y complejidad del ser perfecto. Cf. Rue. II p. 116. 2-6: καὶ τοῦτο μὲν ἄρρενωπόν, ὡς ἐν διακρίσει· πρὸ τούτου δὲ, τὸ θῆλυ, οὐ τοῦ ἄρρενος τούτου θῆλυ ὄν, ἀλλὰ τοῦ νοητοῦ ἄρρενος καὶ πατρός, αὐτῆς γὰρ ἐῆς παιδὸς ἀφείλετο κούριμον ἄνθος. Cf. Procl. in Plat. Tim. 31a (I 450, 22-26 Diehl); fr. 98K; 4B48 C.: ὁ δέ γε Φάνης μόνος τε πρόεισι καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει δὲ τὰς Νύκτας, καὶ τῆι μέσῃ σύνεστιν ὡς πατήρ· αὐτὸς ἐῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριμον ἄνθος. Trad.: "Fanes, avanza solo, mientras se le celebra hembra y progenitor; engendra las Noches y se une a la del medio como padre: / pues él a su propia hija arrebató la flor de la virginidad".

Argonáuticas de Apolonio de Rodas es el del aedo, cuya música posee poderes mágicos y cuya vida abarca el ámbito de lo sobrenatural y de la religión misteriosa⁷⁶¹. Como señala G. Iacobacci⁷⁶², en los vv. 494-511 Apolonio pone en boca de Orfeo un poema de contenido cosmogónico. El canto aparece dividido formalmente en dos partes mediante nexos introductorios: ἤειδεν δ' ὥς ... ἤειδεν δ' ὥς. En la primera parte, vv. 494-502 se describe el nacimiento del mundo a partir de la separación, a causa de νείκος, del cielo, la tierra y el mar, y la consecutiva formación de las estrellas, la luna, el sol, los montes, los ríos y los animales. En la segunda parte, vv. 503-511, y por medio del mismo nexo introductorio: ἤειδεν δ' ὥς, se narra cómo la primera pareja que ostentaba el poder en el Olimpo, Ofión y Eurínome, fue destronada por Crono y Rea, que reinaron sobre los inmortales hasta que Zeus se convirtió en soberano absoluto.

El pasaje ha suscitado controversias entre los especialistas, dada la

⁷⁶¹ Cf. F. Graf, *Orpheus: A Poet among Men*, ap. J. Bremmer, *Interpretations of greek ...*, p. 95ss.; Chr. Segal, *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London 1989, p. 14. En opinión de este autor, el canto de Orfeo sería perfecto para una cultura oral que se defiende contra la ἀναγκή de un lenguaje formal. Orfeo sería el poeta oral por excelencia. Sin olvidar, por otro lado, que los filósofos naturales griegos lograron en el terreno científico separar el logos del lenguaje, cf. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid 1965, p. 340.

⁷⁶² Cf. Orfeo Argonauta. Apollonio Rodio I, 494-511, ap. A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, ... p. 81.

dificultad para encontrar la fuente que inspiró a Apolonio estos versos. Las respuestas al problema son diversas, puesto que el poema parece contener elementos y alusiones de procedencia incierta. Según la preferencia de los estudiosos, Apolonio se habría inspirado en una cosmogonía órfica antigua, o habría compuesto estos versos a partir de las enseñanzas de la doctrina empedoclea.

En opinión de Staudacher⁷⁶³, esta última posibilidad, aceptada por Kern⁷⁶⁴, no parece la más acertada, puesto que Apolonio tenía la oportunidad de leer los escritos órficos, ¿por qué iba entonces a poner en boca de Orfeo enseñanzas empedocleas? Tzetzes⁷⁶⁵ afirma que Apolonio pudo haber tomado los versos 2-4 de la *Melanipa* de Eurípides y haberlos añadido a su teogonía. Eurípides, a su vez, pudo haber sido discípulo de Anaxágoras y haber puesto sus enseñanzas en boca de Melanipa, quien aparece en la obra de Eurípides como la proclamadora de una Verdad

⁷⁶³ Cf. *Die Trennung ...*, p. 103.

⁷⁶⁴ Cf. *De Orphei, Epimenidis, ...*, p. 59.

⁷⁶⁵ *Exeg. Il.* p. 41, 21 (Vd. Hermann (ed.), *Tzetzes. Exegesis Ilias*, Lipsiae 1812): οἶμαι δὲ καὶ ἀρχαιολογίας λόγος ἐξέθετο, πῶς οὐρανός τε γαῖα τ' ἦν μορφή μία. ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, τίκτουσι πάντα καπέδωκαν εἰς φάος. καθά φησιν Ὀρφεύς τε ὁ παλαιὸς καὶ Ἡσίοδος, Ἐμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ Ἀκραγαντῆνος καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ Ἀναξαγόρου τουτουὶ μαθητῆς Εὐριπίδης. Cf. Diodoro I, 7, ap. Eusebio, *Praep. Ev.* p. 20D. Según Filodemo, (fr. 30K) Cleantes y Crisipo habían comparado anteriormente textos órficos con pasajes de Eurípides.

Suprema⁷⁶⁶.

Por otra parte, si bien es cierto que en la teogonía de Apolonio encontramos claras influencias de Empédocles, también podría notarse en los versos 2-4 ya mencionados únicamente huellas de versos hesiódicos, como los de *Teogonía*. 105ss., donde Cielo y Tierra aparecen también como generadores de los dioses inmortales:

ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰέν ἐόντων,
οἱ Γῆς τ' ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος

No hay razón para pensar que Apolonio hace un resumen de una teogonía órfica que él conocía. Según West⁷⁶⁷, el reino de Ofión y Eurínome y la cesión violenta de su reino a Crono y Rea respectivamente, así como la precipitación de ambos en el Océano, son una adaptación del relato de Ferécides de Siros. Al mismo tiempo se introduce una generación entre Cielo y Crono, de lo que sólo tenemos un paralelo en la antigua teogonía órfica; y Ofión es, en cierto sentido, un sustituto de Océano, quien ocupa este lugar en el poema órfico, puesto que tiene su morada en Océano y fue identificado con él por intérpretes alegóricos. Apolonio pudo estar asimismo combinando un motivo de Ferécides (la derrota de Ofión por Crono) con el esquema general de una

⁷⁶⁶ Cf. Wilamowitz, *Melanippe, Kleine Schriften. Klassische griechische Poesie*, Berlin 1935, p. 451.

⁷⁶⁷ *Early Greek Philosophy ...*, Oxford 1971, p. 23.

teogonía órfica antigua, en la que Crono sucede a Océano⁷⁶⁸.

En opinión de Ziegler⁷⁶⁹, es impensable que Apolonio hubiera puesto en boca de Orfeo, creencias o enseñanzas que no pertenecieran a la doctrina órfica. Para verificar esta hipótesis es necesario traer a colación un pasaje de *Melanipa la Sabia* de Eurípides, TOA 5B⁷⁷⁰, donde se demuestra la analogía entre ambos pasajes a partir de la expresión μορφή μία que manifiesta la unión primordial indiferenciada de los primeros elementos que formaban el mundo. A partir del proceso de diferenciación tendrá lugar la creación⁷⁷¹.

Algunos estudiosos⁷⁷² han dudado que el fragmento de la *Melanipa* contenga elementos órficos, sin embargo, actualmente la certeza de su

⁷⁶⁸ Para West, la teogonía de Eudemo tuvo que ser la fuente principal de Apolonio, así como Calímaco, *H. I.* 46-54, y Arato, 30-5, 16, 2-4. Aunque también pudo haber sido una teogonía de Océano no conservada.

⁷⁶⁹ Cf. s. v. Orphische Dichtung, *RE* 18, 2, col. 1367.

⁷⁷⁰ Cf. A. Nauck, *TGF* fr. 484, p. 511.

⁷⁷¹ La separación de la forma única es una expresión que, en opinión de U. Bianchi, revela una actitud psicológica favorable hacia la cosmogonía, típica de la creencia órfica y que no sigue la línea dualista que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo, donde el creador demiúrgico segundo debe enfrentarse al creador primordial primero. Cf. *Le dualisme en histoire des religions*, *RHR* 159, 1961, p. 24; *Protagonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'Antichità*, *SMSR* 28, 1957, p. 131.

⁷⁷² Cf. Schwabl, *Weltschöpfung*, *RE* Suppl. IX 1962, col. 1469 en su opinión no se puede afirmar con seguridad que el fragmento euripídeo se pueda explicar como expresión de la doctrina órfica.

contenido órfico no puede ya ponerse en duda. La evidencia la ha traído la fortuna de haberse encontrado un verso de este fragmento de *Melanipa la Sabia* junto a otros versos órficos, en una laminilla antigua de época tardía, cuya veracidad y carácter órfico es de todos reconocido.

En el fragmento euripídeo leemos que Cielo y Tierra estaban en un principio mezcladas, y en el momento en que se separan, se generan los árboles, las aves, los animales de la tierra y del mar, y la raza humana⁷⁷³. Este relato tiene sorprendentemente numerosos parecidos con la teogonía órfica antigua en la que Cielo y Tierra constituían la primera pareja y tras separarse originaban todos los seres.

Ambos relatos parecen enlazarse en una tradición común y poseer un mismo origen⁷⁷⁴:

Eur., *Melanipa la Sabia*,
fr. 484 Nauck²:

Apol. Rhod. Arg. I 494ss:

κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς

ἂν δὲ καὶ Ορφεύς

⁷⁷³ La idea básica de una separación primordial del Cielo y de la Tierra nos remite a su vez a una forma de juramento, (que se ha puesto en conexión con los fragmentos órficos 55, 57 y 68K): Ὀμνύω κατὰ τοῦ διχάσαντος καὶ κρίναντος τὴν γῆν ἀπ' οὐρανοῦ καὶ σκότος ἀπὸ φωτὸς καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτὸς. Cf. Schütz, Ein neuen orphischen PapyrusText, *Archiv für Papyrusforschung* 13, 1939, 210ss. Tanto este juramento como la lamina órfica demuestran que el fragmento de *Melanipa* no necesariamente debe ser atribuido a fuentes filosóficas.

⁷⁷⁴ Cf. Dieterich, *Nekya*, ..., p. 101ss.

μητρὸς πάρα	λαιῆ ἀνασχόμενος κίθαριν
	πείραζεν ἀοιδῆς.
ὡς οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν	ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρα-
μορφῆ μία.	νὸς ἠδὲ θάλασσα
	τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῆ
	συναρηρότα μορφῆ,
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλή-	νεΐκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν
σων δίχα,	ἀμφὶς ἕκαστα·
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς	ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰ-
φάος,	θέρι τέκμαρ ἔχουσιν
	ἄστρο σεληναίη τε καὶ
	ἠελίοιο κέλευθοι·
δένδρη, πετεινά, θήρας οὖς θ'	οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε
ἄλμη τρέφει	καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
γένος τε θνητῶν.	αὐτῆσιν νύμφησιν καὶ ἔρπετὰ
	πάντ' ἐγένοντο.

El esquema que rige ambos relatos es claramente común:

a) La analogía entre los dos pasajes viene marcada ya desde el principio por la expresión μορφῆ μία, la **forma única**, que resalta la unión de los elementos primordiales antes de que se formaran todas las cosas del mundo.

Eur., *Melanipa*

Apol. Rod. Arg. 498ss:

ὡς οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν	ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρα-
μορφῆ μία.	νὸς ἠδὲ θάλασσα

τὸ πρῖν ἐπ' ἀλλήλοισι μῆ
συναρηρότα μορφῆ,

La idea de la única forma nos recuerda inevitablemente la teogonía atribuida a Museo, quien escribió sobre un único elemento, del que nacían todas las cosas y al que todas volvían. El uno opuesto a lo múltiple, la unidad frente a la pluralidad. Aquí descubrimos la concepción de un estado anterior al proceso cosmogónico en que los elementos del mundo no existían, sólo existía mezcla e indiferenciación, todo contenido en una única forma, que posteriormente dará lugar al proceso cosmogónico y con él a la diferenciación, a la pluralidad y a la creación del mundo actual.

Ese estado anterior a la creación que contiene en germen todos los elementos que después existirán es el que encontramos una y otra vez en las antiguas cósmogonías griegas llegadas hasta nosotros. El motivo se repite continuamente bajo distintos nombres que aluden al mismo contenido. El concepto de negatividad se traduce en nombres como Noche, Caos, Aer, Érebo, Tártaro, entre otros, que al mismo tiempo poseen en sí mismos la capacidad y la fuerza creadora que hará posible la aparición de su contrario, esto es, la positividad, y de ahí la luz, la creación y la multiplicidad de los seres. El gran paso de un estadio primordial caracterizado por la negatividad, a un estadio cosmogónico, totalmente contrario al anterior, caracterizado por la positividad, es expresado por autores como Epiménides, Onomácrito, Alcmán y Acusilao, los primeros θεολόγοι y φυσικοί griegos. Pero lo más sorprendente es encontrarnos una tradición ininterrumpida de estas

ideas cosmológicas hasta la época en que las *Rapsodias* órficas fueron compuestas, y cuyo contenido es ya una muestra refinada y una amalgama de todas esas ideas cosmológicas procedentes de época antigua.

b) A continuación se produce la **separación de la forma única**, mezcla de Cielo y Tierra, que en el testimonio de Apolonio se debe a la intromisión de Discordia:

Eur. *Melanipa*,

Apol Rod. Arg. 498:

ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλή-

νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν

σων δίχα,

ἀμφὶς ἕκαστα·

La idea de la intervención de la Discordia para separar los elementos que estaban mezclados nos trae a la memoria la doctrina empedoclea, que hace de la Discordia el núcleo de la separación de los elementos. Jaeger en su *Paideia*⁷⁷⁵ define a Empédocles como un "*philosophical centaur, ... a prodigious union of Ionian physics and orphic theology*". En efecto, en Empédocles encontramos a un filósofo de primer orden, interesado profundamente por la teología órfica⁷⁷⁶. Riedweg⁷⁷⁷, en un reciente

⁷⁷⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, I, 2ª ed. inglesa, p. 295.

⁷⁷⁶ Cf. Vlastos, *Theology and Philosophy in early greek thought*, ap. D. J. Furley & R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London 1970, p. 124; P. Bayancé, La "doctrine d'Eutyphron" dans le *Cratyle*, REG 54, 1941, p. 169.

⁷⁷⁷ C. Riedweg, *Orphisches bei Empedokles*, *Antike und Abenland* 41, 1995, p.

trabajo, ha analizado las influencias que la doctrina órfica ha ejercido sobre la filosofía de Empédocles. En su cosmogonía la creación se concibe a partir de una esfera primigenia, de la que, gracias a la intervención de Discordia, se originará el mundo configurado⁷⁷⁸. En su filosofía natural,

34-59, (esp. 48ss.).

⁷⁷⁸ Cf. fr. 27 DK: Εὐδημος δὲ τὴν ἀκίνησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατεία κατὰ τὸν ἀφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὴν ἅπαντα συγκριθῆ·

ἔνθ' οὐτ' ἡλίιο διείδεται ὠκέα γυῖα
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα·
οὕτως ἀρμονίης πυκινῶ κρυφῶ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιγηθεί γαίων.
ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ νείκους ἐπικρατεῖν τότε πάλιν
κίνησις ἐν τῷ σφαίρῳ γίνεται·
πάντα γὰρ ἐξεΐης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

"Eudemo entiende que la inmovilidad (sc. de la que Aristóteles habla en Ph. 252 a9) se aplica a la Esfera en la supremacía del Amor, cuando todas las cosas están mezcladas:

'allí ni se distinguen los rápidos miembros del sol',

tan adherida está a la densa obscuridad de Harmonía, una esfera redonda, que se regocija en su gozosa soledad".

Pero cuando la Discordia comienza a prevalecer, de nuevo, surge entonces, una vez más, el movimiento en la Esfera:

'pues todos los miembros, uno a uno, del dios comenzaron a agitarse'".

Fr. 29, Hipólito, Ref. VII, 29, 13: καὶ περὶ μὲν τῆς τοῦ κόσμου ἰδέας, ὅποια τίς ἐστὶν ὑπὸ τῆς φιλίας κοσμουμένη, λέγει τοιοῦτόν τινα τρόπον·

Empédocles sitúa a Discordia en un lugar preeminente dentro del acto demiúrgico, puesto que sin ella no existiría el mundo configurado, sino solamente una mezcla indiscriminada, donde no podrían ser diferenciados dioses ni hombres, plantas ni animales, y ni siquiera cualquier ser que llegue a la existencia, puesto que el proceso de creación

οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιου δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοᾶ γούνη, οὐ μήδεα γεννήεντα
ἀλλὰ 'σφαῖρος ἔην' καὶ ἴσος ἐστὶν αὐτῷ.

Trad.: "Y respecto a cuál es la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el Amor, dice así: 'no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino 'era una esfera' y es igual a sí misma".

Fr. 30 DK, Arist. *Metaph.* B 4, 1000 b 12: καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει, ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν.

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη,
ἐς τιμᾶς τ' ἀνόρουσε τελειόμενοι χρόνοι,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου ...

"Y a la vez no menciona causa alguna del cambio mismo, salvo que las cosas son así por naturaleza:

'pero cuando la gran Discordia se robusteció en sus miembros y, cumpliendo el tiempo que le está señalado por un ancho juramento, saltó a sus prerrogativas ...' ". (Trad. J. García Fernández, *Los filósofos presocráticos ...*, Madrid 1983, p. 419ss.). A la luz de estos testimonios deducimos que el término νεῖκος que aparece en la teogonía descrita por Apolonio, es claramente empedocleo, pero el contenido de la misma no es empedocleo, como afirma Kern, sino órfico. Cf. la comparación que de ambos pasajes, (a los que añade la teogonía cómica de Aristófanes), que hace K. Ziegler, *Menschen- und Weltenwerden*, *NJA* 31, Berlin 1913, p. 569.

se pone en marcha sólo a partir de la acción de Discordia, combinada con la de Amistad⁷⁷⁹.

En opinión de Riedweg, la imagen de la Esfera parece estrechamente ligada a la del Huevo cósmico órfico, a partir del cual y gracias a la separación de éste en dos mitades, surgirá el mundo⁷⁸⁰. Y si en la teogonía del Papiro de Derveni, como West supone, Afrodita desempeña un papel cosmogónico, entonces se podría comparar con la Afrodita llamada Amor (Φιλία), cuya importancia en Empédocles se desvía hacia el concepto de la Amistad, aunque no sería descaminado pensar que Empédocles ha utilizado ese concepto por su significado cosmogónico⁷⁸¹. Asimismo,

⁷⁷⁹ Cf. B20ss. DK

⁷⁸⁰ Cf. fr. 55ss. y fr. 1K. v. 695. Una interesante discusión sobre los orígenes micénicos del mito órfico del huevo cósmico nos la ofrece G. Quispel, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, ap. R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosti*, Leiden 1978, p. 14ss.; (cuyas ideas no parecen tan desacertadas como la de R. Boehme, *Orpheus. Der Sänger in seine Zeit*, Zurich 1970, p. 192ss., quien intenta demostrar que Orfeo y la poesía órfica se sitúan en tiempos micénicos. La misma opinión defiende en su obra *Der Lykomide. tradition und Wandel zwischen Orpheus und Homer*, Bern & Stuttgart 1991). Para la refutación de la hipótesis de este autor sobre la identificación de Fanes y Eros nacidos ambos del Huevo, cf. J. van Amersfoort, *Traces of an alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines*, ap. R. van den Broek & M. J. Vermaseren (edd.), *EPRO*, 91, 1981, p. 13, n. 2. Sobre el nacimiento de Fanes, cf. I. Avanzini, *Il fr. 86K: Una nuova ipotesi*, ap. A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, pp. 93-99.

⁷⁸¹ Del mismo modo, Eros también desempeña un papel cosmogónico primordial en distintas teogonías. Cf. C. Calame, *Eros initiatique et la cosmogonie*

entiende Empédocles que nada tiene comienzo ni final, sino que todo es uno y está mezclado entre sí, originándose los distintos elementos cuando son separados por acción de la Discordia. Todo se halla dentro de la Esfera, perfecta en sí misma y única, porque contiene todas las cosas, y del mismo modo que todas las cosas nacerán de ella, también volverán para disolverse en ella⁷⁸².

Tenemos, por lo tanto, la impresión de que Empédocles se hace eco en sus enseñanzas filosóficas de enseñanzas centrales pertenecientes a la doctrina órfica⁷⁸³. A saber: el sentido de nacimiento y muerte como unión y separación sin fin, la esfera perfecta que nos recuerda al Huevo cósmico perfecto y la lucha de fuerzas cósmicas (φιλία y νέϊκος) que originará una genealogía divina y ésta a su vez una antropogonía. En cualquier

orphique, ap. Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 227-247.

⁷⁸² Cf. Fr. B8 DK:

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων
θνητῶν, οὐδὲ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν

Trad.: "Otra cosa te diré: para ninguna cosa, de cuantas son mortales, existe nacimiento, ni fin para la funesta muerte, sino sólo existe mezcla y separación de las cosas mezcladas; y a eso llaman nacimiento los humanos".

⁷⁸³ Cf. K. Ziegler, *Menschen- und Weltenwerden*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur*, 31, Berlin 1913, p. 568ss., quien realiza un análisis comparativo entre la cosmología empedoclea y la cosmogonía órfica.

caso, parece claro que Empédocles conocía el dogma de la doctrina órfica y pudo tomar algunas de sus ideas centrales para construir su propia filosofía⁷⁸⁴.

c) En el estadio siguiente se produce el **proceso de diferenciación** de los elementos primordiales y se da paso a una nueva generación de seres que salen a la luz, esto es, a un mundo nuevo, el actual:

Eur. *Melanipa*,

τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς
 φάος,
 ἄστρον σεληναίη τε καὶ

Apol Rod. Arg. 499-500:

ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰ-
 θέρι τέκμαρ ἔχουσιν
 ἠελίοιο κέλευθοι·

En primer lugar se fijan los astros en la cúpula celeste y los caminos de los astros, es decir, el recorrido del sol y la sucesión de los días y las noches, así como de las estaciones del año de forma ordenada. El mundo actual se convierte, por lo tanto, en el mundo de la luz, la armonía y el tiempo regulado, donde los elementos que lo componen se hallan dentro de un orden.

d) **Creación de los seres del mundo.** Una vez configurado el mundo, éste ha dejado de ser mezclado e ilimitado, puesto que se ha fijado en él

⁷⁸⁴ Cf. Riedweg, *Orphisches ...*, p. 59. quien a modo de conclusión escribe: "Mag sein, daß sich Empedokles, Bürger von Akragas, ebenfalls von einem orphischen Logos zu seiner Naturphilosophie hat anregen lassen und dabei in durchaus kreativer Aneignung wesentliche Formelemente übernommen hat".

un orden y un límite para los seres recién creados. En ambos pasajes encontramos un elenco de estos seres:

Eur. *Melanipa*,

δένδρη, πετεινά, θήρας οὐς θ'
ἄλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

Apol Rod. *Arg.* 499-5:

οὐρεά θ' ὡς ἀνέτειλε καὶ ὡς
ποταμοὶ κελάδοντες
αὐτῆσιν νύμφησιν καὶ ἔρπετὰ
πάντ' ἐγένοντο.

La expresión de la *Melanipa* γένος τε θνητῶν coincide con la de las *Argonáuticas* πάντ' ἐγένοντο, que resume a modo de corolario el proceso definitivo de creación del mundo. Todo nace, esto es, todo posee un principio y por tanto un límite; a su vez todo es perecedero θνητῶν y con ello se recrea el círculo de la vida y la muerte, al que ningún ser creado puede escapar. Lo que queda fuera de este círculo es lo que no tiene comienzo ni final; y ése es el ser único del que todas las cosas salen y al que todas las cosas deben volver y "diluirse" en él, como nos cuenta Museo⁷⁸⁵.

Staudacher⁷⁸⁶ afirma que las enseñanzas órficas que el fragmento de *Melanipa* nos muestra de forma simplificada habrían sido plasmadas con una terminología filosófica y especialmente empedoclea por Apolonio, quien seguiría las maneras eruditas de su tiempo. Y esta forma de

⁷⁸⁵ Cf. cap. V de nuestro estudio.

⁷⁸⁶ *Die Trennung von ...*, p. 103.

expresión sería muy probable, en cuanto que las enseñanzas de Empédocles en sí mismas podrían haber sido el producto de una penetración y una formación filosófica de los conceptos de la doctrina órfica.

Asimismo los escolios a Apolonio Rodio, TOA 4B, y el comentario de Tzetzes a la *Ilíada*, TOA 6B, ponen en relación las enseñanzas filosóficas empedocleas con la doctrina órfica; en el primer caso explicando cómo, también según cuenta Empédocles, en un principio estaban todas las cosas mezcladas y los primeros elementos que se diferenciaron fueron la discordia y la amistad, gracias a los cuales llegan todas las cosas a la existencia; en el segundo, haciendo de Eurípides discípulo de Empédocles, y citando a éste junto a Orfeo y Hesíodo, de modo que los yambos de la *Melanipa* de Eurípides pertenecen a las enseñanzas de Empédocles, quien a su vez pudo haberlas aprendido de Orfeo y Hesíodo. Y por último, el testimonio de Siriano, TOA 7B, en el que se afirma textualmente que Empédocles tomaba en consideración los principios órficos y los pitagóricos, puesto que él mismo era tomado por pitagórico.

En mi opinión, no cabe duda de que los testimonios TOA 3-7B contienen elementos pertenecientes a la teogonía órfica antigua que tratamos de reconstruir. La forma única que constituye la unión del cielo y la tierra en la doctrina órfica, se representa en la mezcla de todos los elementos antes de ser separados y diferenciados entre sí en la cosmología empedoclea. Por su parte, Empédocles se sirve de las enseñanzas de la doctrina órfica para crear su propia cosmología, y ello se pone de

manifiesto en los testimonios traídos a colación, especialmente cuando encontramos el término *νείκος* como causa de la separación de la mezcla primordial de los elementos.

TOA 8B

La *Phiala Mesomphalos* apareció en los años 30 y se halla en la colección propiedad del Dr. J. Hirsch en Génova. De alabastro y decorada en relieve sin sumo cuidado, ha sido clasificada por los expertos como un objeto posiblemente producido en Siria y fechado en torno al s. III-IV de nuestra era.

En el exterior de la pieza, cuatro Eros dispuestos de forma simétrica rodean el *omphalos*, inserto a su vez en una gran flor abierta, con doble serie de pétalos, y en torno a la cual se enrosca el cuerpo de una serpiente.

En la concavidad interior de la phiala se encuentran dieciséis figuras desnudas colocadas de pie en círculo y con los pies hacia el centro, como si estuvieran mirando hacia el dragón. Cuatro ancianos, tres jóvenes y nueve doncellas componen el círculo. Los hombres parecen infibulados, lo cual es un símbolo de castidad; en cuanto a la desnudez, inusual entre los ritos y cultos sagrados, es una característica propiamente órfica.

Delbrueck y Vollgraf⁷⁸⁷ identificaron el dragón del exvoto con Fanes

⁷⁸⁷ Cf. R. Delbrueck & W. Vollgraf, *An orphic Bowl*, *JHS* 54, 1934, p. 135. Cf. la crítica de G. Casadio a West porque no menciona en su obra *The Orphic Poems* ningún testimonio del dios-serpiente de los órficos, *Adversaria*

y reconocieron en el relieve de la parte inferior la imagen del Huevo cósmico del que nacerá la mayor de las divinidades teológicas órficas, la cual se halla a su vez inmersa en un sistema de pétalos-rayos que pueden ser identificados con certeza como una representación del sol, cuya luz, según la doctrina órfica, emanaba de Fanes⁷⁸⁸.

La banda escrita que rodea el vaso contiene cuatro versos de carácter claramente órfico:

- A. θεοί· ούνεκα δινεῖ(ται) κατ' ἀπείρου(ν)α
μακρὸν Ε
Ὀλυμπον
- B. ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμο(υ) γεννήτο(ρ) Ε
- X. κέκλυθι τηλεπ(ό)ρου δίνης ἔλικαυγέα
κύκ(λον) Ε
- Δ. οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μοργή μία Ε

Algunos de estos versos han sido identificados con citas de diversos autores que han tratado con poemas atribuidos a Orfeo. Los versos B y D son especialmente de nuestro interés. En el verso B Zeus es llamado "el

orphica e orientalia, *SMSR* 52, 1986, p. 317ss.; C. Kerényi, Miti sul concepimento di Dioniso, *Maia* 4, 1951, p. 8, sobre el dios seductor en forma de serpiente y el dios nacido de una serpiente.

⁷⁸⁸ Cf. M. L. West, *Graeco-Oriental Orphism in the Third Century B. C.*, en D. M. G. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance*, *Travaux du VI Congrès International d'Études Classiques*, Madrid 1974, Bucaresti-Paris 1976, p. 225.

brillante", es decir, el que trae consigo la luz, el que no pertenece al círculo de las divinidades primordiales que reinaron en la oscuridad o eran ellas mismas oscuras. Quizá en esta época fuera identificado con el sol. En la segunda parte del verso Zeus es llamado κόσμο(υ) γεννητήτο(ρ), "generador del universo", pero del mundo "ordenado", es decir, Zeus da a luz un mundo distinto al que anteriormente existía, el mundo de Zeus se caracteriza por el orden. Este es el mundo que triunfará definitivamente. El verso D οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μοργή μία, aparece en la *Melanipa* de Eurípides y pertenece a la parte en que Melanipa describe los orígenes del universo⁷⁸⁹.

Los cuatro versos no parecen componer un pequeño poema o estar conectados entre sí, sino simplemente son versos extraídos de himnos sagrados, cantados por los miembros de las comunidades órficas.

La especial importancia de esta *phiale* radica en que muestra la única representación de una escena de culto, un δρώμενον, de los misterios órficos tan celosamente guardados⁷⁹⁰. Este testimonio gráfico, junto con el Juramento órfico descrito en los versos de los fragmentos TOA 11-12B, nos descubren una pequeña parte de lo que los misterios órficos contenían y nos muestran detalles de las celebraciones de los rituales, por ejemplo cómo y dónde se situaban el iniciado y sus hermanos

⁷⁸⁹ Cf. nuestro comentario al pasaje de la *Melanipa* de Eurípides, TOA 3B.

⁷⁹⁰ La antigüedad de la *phiale* se demuestra entre otras cosas a partir de detalles técnicos como la forma irregular del objeto o el hecho de que no conservemos ningún prototipo de este modelo. Cf. 139.

espirituales, o qué palabras se pronunciaban durante el Juramento; los cuales nunca hubieramos podido conocer, por ser ellos mismos secretos.

TOA 9-10B

El *Pap. Oxy. 2816* fue publicado por E. Lobel⁷⁹¹ en 1971 y contiene un fragmento perteneciente a una cosmogonía, quizá de época helenística⁷⁹².

Los primeros ocho versos constituyen el proemio de la cosmogonía que comienza a continuación. Los versos 9-17 que nosotros hemos reproducido son los que contienen la cosmogonía propiamente dicha.

En el v. 9, el editor del papiro identificó el nombre πατήρ con Zeus, viendo su modelo en el Zeus hesiódico, "ordenador del cosmos", que a partir de χάος saca a la luz los elementos primordiales; no obstante,

⁷⁹¹ *The Oxyrhynchus Papyri* 37, 1971, N° 2816, pp. 77-81.

⁷⁹² E. Lobel lo sitúa en la segunda mitad del s. II. M. Treu, *Eine neue Kosmogonie (P. Oxy. 2816)*, *Grazer Beiträge*, I, 1973, 225, cree que es la fuente de Apolonio Rodio, I, 496ss. y que debe fecharse en época alejandrina. R. Merkelbach, *Zu den Hexametern Pap. Oxy. 2816*, *ZPE* 14, 1974, 192, piensa que en cualquier caso el papiro debe ser considerado posterior a la poesía de Calímaco, y E. Livrea, *Due Note a papiri Tardoepici*, *ZPE* 17, 1975, 35ss, aduce otro elemento a favor de esta hipótesis: el v. 5 es reproducido literalmente por Coluto, *Rapt. Hel.* 23: ἐκ δὲ μελισσήεντος ἀπεσοσμένων Ἑλικῶνος Μουσάων. El *Pap. Oxy. 2816* permite asimismo resolver un problema de crítica textual de la edición de Coluto. Cf. Schönberger (ed.), *Colluthus: De raptu Helenae*, Königshausse & Neumann 1993.

siguiendo el estudio de Treu⁷⁹³ y Luppe⁷⁹⁴, no parece que πατήρ deba identificarse con Zeus, sino con un Ser Superior a todas las divinidades que lleva a cabo la primera creación del mundo, poniéndole límites y haciendo de él una morada para sus hijos los dioses. Si, como creemos, la cosmogonía que este papiro nos muestra es órfica, debemos recordar que no sólo en la recopilación tardía de las rapsodias, sino también en la antigua teogonía órfica, Zeus no es la primera divinidad que actúa sobre el cosmos sin límites, él interviene en un estadio posterior cosmogónico, cuando el mundo ya existía desde antiguo, y realiza una nueva creación, la que nacerá de sus entrañas después de haberlo tragado todo. Pero aquí se trata de la primera creación, cuando el κόσμος todavía no poseía límites y cuando los elementos no se habían diferenciado unos de otros. Zeus no participa de este estadio cosmogónico primordial, puesto que todavía no había nacido. Es más, en lo que conservamos del fragmento cosmogónico no aparece nombrada ninguna divinidad en concreto, sino solamente principios primordiales: el inextinguible Éter⁷⁹⁵, la Tierra

⁷⁹³ Cf. *Eine neue Kosmogonie ...*, p. 234ss.

⁷⁹⁴ Cf. *Die Kosmogonie Pap. Oxy. 2816*, *Philologus*, 120, 1976, p. 191. En su opinión, si identificamos "Padre" en esta cosmogonía con Zeus, entonces debe entenderse "*als ein unhesiodeischer Zeus, der als eigentlicher Urgott bereits am Anfang des Schöpfungsaktes wirkte*".

⁷⁹⁵ He preferido la conjetura de Diggle, αἰθέρος ἀ[σβέ]στοιο, siguiendo el ejemplo de *Il. XXII*, 96: ἀσβεστον ... μένος, a la de Luppe, αἰθέρος ἀ[κρά]γτοιο. Cf. J. Diggle, *Oxyrhynchus Papyri 37* (1971), 2804, 2814, 2816, *Proceedings of the African Classical Associations*, 12, 1973, p. 1; Cf. W. Luppe, *The Oxyrhynchus Papyri. Vol. 37*, Ed. by Lobel, *Gnomon* 45, 1973, p.

ilimitada, el mar embravecido, el Caos. Todos ellos elementos pertenecientes a un estadio cosmogónico anterior a la creación del mundo configurado.

Por otra parte, la conjetura de Lobel θεῶν, tras la palabra πατήρ plantea el problema una vez más de qué elemento primordial o divinidad desempeña el papel de padre de los dioses. En el caso de Zeus, la tradición hesiódica nos enseña que tras una serie de generaciones divinas éste se alza con el poder y se convierte así en πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε; pero en este caso el proceso es el contrario, dado que ya desde el principio debemos identificar Padre-Creador-Divinidad⁷⁹⁶ con un mismo Ser, el cual cumpliría la función de padre de los dioses, primer creador del mundo, y divinidad por antonomasia. Para aclarar esto tendríamos que explicar que el Zeus hesiódico ha sido elevado a la categoría superior de divinidad primordial en esta cosmogonía, pero esa cuestión se presenta demasiado espinosa. Yo prefiero aceptar la idea de que este Ser primordial "ordenador del cosmos" está por encima de todas las divinidades y no es nombrado, porque él mismo es inefable⁷⁹⁷.

La siguiente conjetura de Lobel κατ' ἀπείρονα κόσμος (sobre el

328.

⁷⁹⁶ Cf. Luppe, *Die Kosmogonie ...*, p. 191.

⁷⁹⁷ La posibilidad de completar la laguna con πατήρ παντῶν, reconstrucción que sería ideal para el contexto del fragmento que estamos tratando, queda descartada porque se plantea el problema métrico de que la consonante nasal hace posición ante la dental.

modelo de *Il.*, VII, 446, y *Th.* 187; *Op.*, 160, 487: ἀπείρονα γαῖαν) ha sido discutida por Luppe, quien considera que en nuestro fragmento la palabra κόσμος no es simplemente un equivalente de la expresión homérica y hesiódica ἀπείρονα γαῖαν en la que, afirma Luppe: "ἀπείρονα *mehr oder weniger nur schmückendes Beiwort ist*"⁷⁹⁸. Por ello no podemos suponer sencillamente que, al igual que encontramos en Homero y Hesíodo, delante de ἀπείρονα deba ir una preposición.

Por otra parte, desde el punto de vista semántico del texto, si aceptamos la conjetura de Lobel, debemos entender que el creador desea construir "en el cosmos ilimitado" una morada para sus hijos los dioses. A este respecto, Luppe aduce que el creador no puede construir una morada eternamente invulnerable en un cosmos ilimitado. Primero debe poner a este cosmos sus límites y así hacer del ἀπείρων κόσμος una ἀεὶ ἀκηράσιος δόμος en la que sus hijos puedan vivir eternamente⁷⁹⁹. Por ello suple esta laguna del texto con el artículo τόν delante de ἀπείρονα. La traducción quedaría como sigue: "La divinidad deseó convertir el cosmos sin límites (éste que acaba de describir) en una morada eternamente invulnerable para sus hijos". A la luz de este análisis, me

⁷⁹⁸ Df. Die Kosmogonie ..., p. 190.

⁷⁹⁹ Cf. H. LLOYD-JONES & P. PARSONS, Ed. E. LOBEL, POxy. 2816 pap. s. p. c. III (ineunt), n. 938, p. 436ss, *Supplementum Hellenisticum*, 11, Berlin-New York 1983, 9ss.: "Pater/Daemon (quis hic, incertum) mundo infinito fines constituit, ne tria elementa, aer et terra et aqua, inter se pugnarent iterumque in Chaos resolverentur".

parece más verosímil suplir la laguna del v. 9, no con la preposición κατά, sino con el artículo τὸν delante de ἀπείρονα κόσμον.

La abstracción de una idea en la que un Ser Superior pone límites al cosmos y establece unas directrices que han de servir de base para todos los principios y divinidades del mundo creado, puede ser calificada de filosófica, en cierto modo, equivalente a la concepción racional que encontramos en Anaximandro, quien llama νοῦς al "Instaurador del orden cósmico"⁸⁰⁰, el mismo principio que encontramos en este fragmento cosmogónico, con la diferencia de que aquí es llamado "Padre". La propia composición de este poema ha sido calificada por Page⁸⁰¹, como "*grand in conception and quite forceful in execution*".

Los tres principios primordiales que se citan en el fragmento son éter, tierra y mar. Entendiendo éter como la parte celeste e identificando esta parte con el cielo, como podríamos entender también en TOA 10B, donde éter y tierra son una única forma, resultan los mismos elementos primordiales que encontramos en la cosmogonía puesta en boca de Orfeo por Apolonio. También en ambos relatos encontramos el elemento νεῖκος separando y distinguiendo unos elementos de otros, lo que ha llevado a pensar a Treu⁸⁰² que la cosmogonía del *Pap. Oxy.* 2816 es la

⁸⁰⁰ Cf. G. Jäger, "Nus" in *Platon's Dialogen, Hypomnemata* 17, 1967, 121ss.; I. Durán Martínez, *Noῦς y Νοεῖν en Aristóteles*, Tesis Doctoral, Madrid 1992.

⁸⁰¹ Cf. *Papyri Select*, III, Cambridge-Massachussetts 1970, n° 136, p. 544ss.

⁸⁰² Cf. *Eine neue Kosmogonie ...*, p. 237

fuentes literarias del canto de Orfeo en Apolonio.

No obstante, la cosmogonía del *Pap. Oxy. 2816* nos muestra un estadio cosmogónico anterior al que aparece en la cosmogonía de Apolonio Rodio. Y es que el canto de Orfeo comienza con la unión de tierra, cielo y mar en una única forma, lo que nos recuerda a la Esfera perfecta de Empédocles. El principio aquí es la unión de estos elementos, que serán separados unos de otros por intervención de *νῆϊκος*. Sin embargo, el *Pap. Oxy. 2816* nos presenta, en un estadio anterior a la existencia de estos elementos, un ser capaz de adelantar sus acciones a la aparición de *νῆϊκος*, lo que observamos en el verbo *δείδιε*: este Ser Superior, que está por encima de todas las cosas y de todos los dioses, llamado "Padre", motor inteligente de la creación que convertirá el Cosmos en habitáculo de los dioses, y por lo tanto, es el Ser Superior que domina, por así decirlo, no sólo los elementos del cosmos, sino también sus causas.

Por todo ello, no creo que el *Pap. Oxy. 2816* haya sido la fuente de Apolonio Rodio, aunque ambas cosmogonías coincidan básicamente en su contenido. Yo me inclino a pensar que tanto la cosmogonía del *Pap. Oxy. 2816* como la de Apolonio se hacen eco de una fuente órfica común, con la diferencia de que en la cosmogonía de Apolonio, el elemento *νῆϊκος* ha evolucionado y ahora goza de una importancia mayor que la que poseía en la cosmogonía del *Pap. Oxy. 2816*.

TOA 11-12B

El juramento órfico.

El PSI 1162 fue publicado en Florencia en 1932 y la escritura semiuncial de tipo literario fue datada por V. Bartoletti en torno al s. III d.C. El contenido del fragmento es la fórmula de un juramento pagano⁸⁰³, que, a falta de paralelos, fue identificado asimismo por Bartoletti como un juramento probablemente judío, ni pagano ni cristiano⁸⁰⁴.

El PSI 1290 fue descubierto en el Kom Abu-Teir de Oxhrhynchos en 1934, y publicado en los *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, del año 1937, vol. VI, pp. 143-152. El tipo de escritura pertenece al s. I d.C y su contenido es igualmente un juramento sagrado.

Sin embargo, estos dos fragmentos, considerados órficos en 1939 por O. Schütz⁸⁰⁵ y lo cual no dudamos ahora, no están incluidos en ninguna edición de fragmentos órficos que yo conozca, (ni en la edición de Kern, 1963, ni en la de Colli, 1977). De hecho, yo misma he accedido a ellos de

⁸⁰³ F. Cumont se basa en la palabra *ἑροκήρυκα* (v. 8) para demostrar que el juramento es pagano, cf. *Un fragment de rituel d'initiation aux Mystères*, *HThR* 26, 1933, p. 153ss.

⁸⁰⁴ Cf. V. Bartoletti, 1162 *Giuramento*, *PSI*, vol. 10, Firenze 1932, p. 102: "*Non è un giuramento pagano; colui che giura è però, se non erriamo, piuttosto un giudèo, che non un cristiano*".

⁸⁰⁵ *Ein neuer orphischer Papyrustext*, *APF* 13, 1939, p. 210. Wilcken relaciona ambos fragmentos con la religión mística, pero no se inclina hacia los misterios órficos, cf. VI. P. Flor. *Myst.* *APF* 13, 1939, p. 142ss; *APF* 10, 1932, p. 257-259.

manera fortuita, mientras trabajaba con el fr. TOA 9B y buscaba información para mi comentario. Con gran sorpresa en el *APF* de 1939 encontré un artículo de Schütz⁸⁰⁶ acerca de estos fragmentos y una nota de Wilcken sobre un papiro florentino, en la que se cita de forma equivocada el volumen en que se debía publicar el fragmento definitivamente revisado⁸⁰⁷, y parece ser que a partir de estos errores o confusiones nadie ha vuelto a ocuparse de estos dos fragmentos en una edición o comentario órficos⁸⁰⁸. Ahora me es grato incluir estos fragmentos en mi estudio, clasificados como TOA 11B (*PSI* 1162) y TOA 12B (*PSI* 1290) respectivamente.

Ambos fragmentos papiráceos reproducen afortunadamente la misma fórmula de juramento, según la cual el iniciado en los misterios de un culto (ahora sabemos que pagano), se comprometía a guardar en el más absoluto secreto las revelaciones que se le acababan de comunicar. El editor de ambos fragmentos ya advirtió que un juramento como el de los

⁸⁰⁶ Cf. Ein neuer orphischer ..., p. 211, quien cita erróneamente dos revistas científicas, *APF* 1938, p. 142, el año correcto es 1939, y *HThR* 1923, el año correcto es 1933.

⁸⁰⁷ Cf. U. Wilcken, VI P. Flor. Myst. *APF* 13, 1939, p. 142: "in *PSI* XIII", el volumen en que el fragmento aparece publicado es el n° XII y se hizo esperar hasta el año 1952.

⁸⁰⁸ Merkelbach, Der Eid der Isismysten, *ZPE* 1, 1967, p. 72, cita los fragmentos de los *PSI* 1162, 1290 en un rito de culto a Isis, pasando por alto la posibilidad de que pudiera ser órfico. Cf. Pack, *The Greek & Literary texts from greco-roman Egypt*, Michigan 1952.

PSI 1162 y 1290 es completamente nuevo, puesto que hasta ahora sabíamos que los iniciados juraban mantener en secreto los misterios⁸⁰⁹, pero el modo en que lo hacían era desconocido para nosotros. El posterior descubrimiento del PSI 1290, que contiene la misma fórmula de juramento que el PSI 1162 viene a corroborar la existencia de una fórmula fija de juramento, que hasta ahora conocíamos solamente por vagas referencias en textos de magia, alquimia y astrología⁸¹⁰.

Según Bartoletti⁸¹¹, a pesar de que hay dos siglos de diferencia entre ambos textos, ambos repiten una fórmula fija, que ha podido transmitirse durante siglos prácticamente inalterable.

Los primeros ocho versos del PSI 1290 describen el momento que precedía al juramento, es decir, cuando alguien, no sabemos quién, aunque Bartoletti cree que es el Padre (¿de los Misterios o del iniciado a quien se van a revelar los Misterios?), acompaña al iniciado hasta un lugar determinado del recinto sagrado, donde espera el heraldo para hacerle pronunciar la fórmula del juramento y revelarle secretos místéricos:

⁸⁰⁹ Cf. A. Bernabé, La fórmula órfica "Cerrad las puertas, profanos". Del profano religioso al profano en la materia, *'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, I, 1996, 13-37.

⁸¹⁰ Cf. V. Bartoletti, 1290 *Rituale d'iniziazione ai misteri*, *PSI*, vol. 12, Firenze 1951, p. 203.

⁸¹¹ *Ibid.* p. 203.

"(...) conduce al iniciado (...) y colócalo en el centro (...) y hazle jurar ante el heraldo (¿Astidamante?), protector de los juramentos".

A continuación, a partir del v. 9, comienza el juramento propiamente dicho invocando a un Ser supremo misterioso que no tiene nombre, quizá porque su nombre es inefable, quizá por ser superior a cualquiera de las divinidades conocidas. El iniciado jura por aquel Ser que ha escindido la tierra del cielo⁸¹² y que ha diferenciado los elementos del cosmos:

"Juro por aquél que ha diferenciado y separado la tierra del cielo, la oscuridad de la luz, el día de la noche, levante de poniente, la vida de la muerte, el nacimiento del fenecimiento, (v. 15) lo negro de lo blanco, lo caliente de lo frío, lo seco de lo húmedo, lo agrio de lo dulce, y la carne del alma; juro también por aquellos dioses a los que venero, que los guardaré y los custodiaré"

A partir de la primera separación, la del cielo y la tierra, se deriva

⁸¹² El juramento sobre la pareja Cielo-Tierra, nos recuerda a la fórmula que aparece en las laminillas órficas, depositadas en la tumba de los iniciados, de modo que pudieran ser reconocidos como hijos de la Tierra y el Cielo estrellado y encontraran el camino correcto en el más allá. Cf. G. Pugliese Carratelli, *Il Cielo sidereo nelle mitologia vedica e greca*, *PP* 46, 1991, p. 9; del mismo autor, *Testi e Monumenti. A la memoria di Raffaele Mattioli*, *PP* 29, 1991, p.111.

una sucesión de elementos primordiales opuestos entre sí: tierra-cielo, oscuridad-luz, día-noche, aurora-poniente, vida-muerte, nacimiento-fenecimiento. Hasta aquí la paradoja dinámica de elementos opuestos coincide en gran medida con la del PSI 1162:

*"Por el dios que ha separado la tierra del cielo,
la luz de la oscuridad, el día de la noche,
lo ordenado de lo mezclado, la vida de la muerte,
el nacimiento del fenecimiento"*

Πρὸς θεοῦ τοῦ χωρίσλαντος es una conjetura de Bartoletti, sin embargo, Wilcken⁸¹³ duda al respecto de que aquí se pueda hablar de una divinidad, puesto que la característica más señalada de este ser es precisamente que no tiene nombre. Debe ser entendido como un ser superior a las divinidades conocidas. Yo soy de la misma opinión que Wilcken y aduzco como ejemplo el fragmento TOA 9B, donde nos encontramos con el mismo caso: un Ser Superior, en el *Pap. Oxy.* 2816 llamado πατήρ, que parece ser mucho más que una divinidad, es el Instaurador del orden en el mundo y así se refleja en la cosmogonía del *Pap. Oxy.* 2816, cuando pone límites al Cosmos y domina los elementos primordiales que han de intervenir en la creación del mundo configurado.

Esta misma concepción la encontramos en forma de juramento en

⁸¹³ Cf. VI. P. Flor. Myst. *APF* 13, 1939, p. 143. Wilcken ofrece la siguiente conjetura: Ὁμνύω κατὰ τοῦ διχάσαντος.

los fragmentos que estamos tratando: un Ser Superior a todo, inefable, responsable del orden del Cosmos y de su creación. Por ello el iniciado debe jurar por aquel "Ordenador Cósmico" que ha separado la Tierra del Cielo, la luz de la oscuridad, etc. La sucesión de contrarios es aún más extensa en el PSI 1290: (v. 15ss.) negro-blanco, seco-mojado; amargo-dulce; carne-alma. El hecho de que aparezcan distintas parejas de opuestos indica, según Bartoletti⁸¹⁴, que no debían tener un significado místico preciso⁸¹⁵.

En el PSI 1290 el Juramento queda interrumpido al final de la columna, pero si como afirma Bartoletti ambos papiros se complementan, entonces la parte que falta se haya conservada en el PSI 1162, gracias a lo cual sabemos que el iniciado, en el momento en que juraba custodiar los misterios, se comprometía a honrar al padre y a su heraldo; por ello, los miembros de dicho grupo, dada su parentela espiritual, eran llamados hermanos:

*" ... juro
que guardaré y custodiaré los misterios
que me han sido confiados (...) al padre Sarapio*

⁸¹⁴ V. Bartoletti, 1290 Rituale d'iniziazione... p. 204.

⁸¹⁵ Cf. las láminas órficas de Olbia, donde también encontramos las parejas de opuestos verdad/mentira, cuerpo/alma, guerra/paz. W. Burkert pone esta serie de paradojas en relación con los misterios eleusinos y trae a colación los testimonios del N. T. de Pablo y Juan sobre la muerte y resurrección de Cristo. Cf, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-London 1987, p. 101.

(...) al sagrado heraldo Ca-

(...) origina, y a los coiniciados y queridos hermanos.

Juro solemnemente (...)"

A partir de la fórmula de juramento que ambos textos presentan, Schütz⁸¹⁶ fue el primero en afirmar que el ritual que tratamos posee las características propias de la doctrina órfica, y en ese caso, el dios invocado al inicio del juramento sería Fanes-Dioniso, divinidad suprema de los órficos, que tras haber nacido del seno del mundo, lo dividió en dos mitades⁸¹⁷; sin embargo, está por demostrar que este ser superior sea un dios y que este dios sin nombre sea Fanes-Dioniso, puesto que en ese caso, lo más probable es que hubiera sido designado por su nombre, o por uno de sus epítetos. En cualquier caso, la interpretación de Schütz me parece preferible a la de Cumont⁸¹⁸, quien relacionó el fragmento con la religión de Mitra, a partir de la palabra ΚΑΥΤΟΠΑΥ (que aparece más adelante en el verso 14), y que podría hacer referencia a Kautopates, acompañante del dios Mitra.

⁸¹⁶ O. Schütz, *Ein neuer orphischer ...*, p. 210.

⁸¹⁷ Cf. fr. 57Kern.

⁸¹⁸ Cf. *HThR* 26, 1933, 153ss.

VII. BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- A. ADLER, *Lexicographi Graeci, Suidae Lexicon*. III, Leipzig 1933.
- F. R. ADRADOS, *Aristófanes. Las Aves*, Madrid 1973 (1965).
- L. J. ALDERINK, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981.
- A. ALEGRE GORRI, *Estudios sobre los presocráticos*, Barcelona 1985.
- J. P. KUSTAS G. L. KUSTAS (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971.
- J. ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1964.
- J. AUDRETSCH & K. MAINZER, *Vom Anfang der Welt, Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, München 1989.
- A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du Monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- H. BARREAU, Modèles circulaires, linéaires et ramifiés de la représentation du temps; ap. D. Tiffenau, *Mythes et représentations du Temps*. Collection Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985.
- E. H. BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Supl. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, Leipzig 1904.
- T. BERGK, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin I, 1872; II, 1883.
- A. BERNABÉ, *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*, Madrid 1980.

- , *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos, introducción, traducción y notas*, Barcelona 1995 (Madrid 1988).
- , *Orphei Hymnorum Concordantia, instruxit A. Bernabé*, Hildesheim-Zürich-New York 1988.
- , *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Leipzig 1988.
- U. BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, *Destino, Uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.
- , Protogonos. Aspecti dell' idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'Antichità, *SMSR* 28, 1957, 115-133.
- , *The Greek Mysteries*, Leiden 1976.
- , *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.
- , Le dualisme en histoire des religions, *RHR* 159, 1961, 1-46.
(= *Selected Essays on Gnosticism. Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1977).
- G. H. BODE, *Commentatio de Orptheo poetarum graecorum antiquissimo*, Gottingae 1824.
- R. BOEHME, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Zurich 1970.
- E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950.
- G. W. BOND (ed.), *Euripides. Hysipyle*, Oxford 1963.
- Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, I, Paris 1981.
- C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, 2^a ed. Oxford 1967 (1961).
- T. A. BRADY, rec. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, *CJ* 32, 1937, 236-

8.

Ch. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, I, Berlin 1835.

--, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*, I, Berlin 1862.

S. BRANDT (ed.), *Lactantius. Divininae Institutiones*, Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1890.

J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987.

M. BRIOSO SÁNCHEZ, *Apolonio Rodio. Argonáuticas*, Madrid 1986.

L. BRISSON & T. W. MEYERSTEIN, *Inventer l'Univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris 1991.

W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972).

--, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977. (= *Greek Religion*, Cambridge 1985).

--, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984, (Trad. ingl. *The orientizing Revolution*, Harvard University Press 1992).

--, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-London 1987 (*Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1994).

--, *Oriental and Greek Mythology. The meeting of parallels*, ap. J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987.

A. R. BURN, *The lyric Age of Greece*, London 1978 (1960).

J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4^a ed. London 1945 (1930), (*Die*

Anfänge der griechischen Philosophie, Leipzig-Berlin 1913).

--, *Platonis Opera*, II, Oxford 1957.

--, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford 1970.

A. CAMERON, rec. I. Linforth, *The Arts of Orheus*, *AJA* 1942, 455-560.

P. CANIVET (ed.), *Théodoret de Cyr: Thérapeutique des maladies helléniques*, I, Paris 1958.

R. CARPENTER, rec. I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, *AHR* 1942, 47, 404.

H. CARTERON, *Aristote. Physique*, I, Les belles lettres, Paris 1961.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.

W. E. H. COCKLE, *Euripides: Hypsipyle. Text and Annotation based on a re-examination of the papyri*, Roma 1987.

C. COLLARD, *Euripides: Selected fragmentary Plays*, Warminster 1995.

G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milán 1990 (1977); II, 3ª ed. 1988 (1978). (*La sabiduría griega*, I, Madrid 1995).

F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester Mass. 1971 (1952). (*Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid 1988).

--, *The Unwritten Philosophy and other essays*, London 1967. (*La Filosofía no escrita*, Barcelona 1974).

--, *From Religion to Philosophy. A study in the origins of western speculation*, Princenton-New Jersey 1991. (*De la Religión a la Filosofía*, Barcelona 1984).

V. COULON, *Aristophane. Les oiseaux*, Paris 1950.

- P. COUVREUR (ed.), *Hermiae Alexandrini. In Platonis Phaedrum Scholia*, Paris 1901.
- G. CRÖNERT, *De Lobone Argivo*, Gottingae 1894-7.
- F. CUMONT, rec. O. Kern, *Orpheus*, *RHR* 85, 1922, 81-83.
--, *Lux Perpetua*, Paris 1949.
- E. DANIELYAN, *Cosmological Ideas in antiqua & medieval philosophical views*, *ACD*, 25, 1989, 43-46.
- M. DAVIES, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, I, Oxford 1991.
- B. DEFORGE, *Esquile Poete Cosmique*, Paris 1986.
- E. DEGANI, *Αἰών da Omero ad Aristotele*, Padua 1961.
- E. Des PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969.
- M. DETIENNE, *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, ap. *Orfismo in Magna Grecia*, Taranto, Napoli 1975.
- M. DETIENNE & J. VERNANT, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid 1988, (*Les ruses de l'intelligence. La Mètis des grecs*, Paris 1978).
- L. DEUBNER, *Griechische und römische Religion 1911-1914*, *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920.
- J. M. DÍAZ-REGAÑÓN, *Aristóteles. Historia de los animales*, Madrid 1984.
- E. DIEHL (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*. Lipsiae 1930.
- H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini 1965 (1879).
--, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*,

Hildesheim 1969.

H. DIELS & KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a ed. Berlin 1951-2.

A. DIETERICH, *Nekya*, Leipzig 1893.

E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973.

--, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles, London 1973 (1951) (*Los griegos y lo irracional*, Trad. M. Araujo, Madrid 1960).

G. DOTTIN, *Les Argonautiques d'Orphée*, Paris 1930.

K. J. DOVER, *Aristophanic Comedy*, London 1972.

F. DUEBNER, *Scholia Graeca in Aristophanem*, Hildesheim 1969 (1877)

P. DUHEM, *Le Système du Monde*, I, Paris 1988 (1913).

N. DUNBAR, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995.

C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984.

C. EGGERS LAN et al., *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1969.

R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt: religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antike Weltbildes*, München 1910.

--, *Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken in der christlichen Antiken*, Nendeln 1967 (Leipzig 1925).

M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949.

P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne*, Paris 1993.

- E. FASCHER, *Vom Anfang der Welt und vom Ursprung des Menschengeschlechts. Eine Studie zur Religions- und Kultur-Geschichte*, 7, 75, Berlin 1961.
- W. FAUTH, Zagreus, *RE*, II, Ser. IX A 2, 1967, cols. 2219-2282.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Les Mystères de Dionysos*, *RBi* 44, 1935, 366-396.
- , rec. W. C. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, *REG* 49, 1936, 306-310.
- , rec. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, *REG* 59-60, 1946-47, 487-493.
- , *Proclo. Commentaire sur le Timée*, Paris 1966. --, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.
- P. F. M. FONTAINE, *The Light and the Dark. A cultural History of Dualism*, I, Amsterdam 1986.
- H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München 1955.
- , *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, München 1969 (1962).
- , *Early Greek Poetry and Philosophy: A history of Greek epic, lyric and prose to the middle of the fifth century*, Oxford 1975 (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1969).
- J. G. FRAZER, *Creation and evolution in primitive Cosmogonies and other pieces*, London 1935.
- K. FREEMAN, *The Pre-Socratic philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, 2^a ed. Oxford 1966 (1953).

- H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970.
- D. J. FURLEY, *The Greek Cosmologists. Cosmic Problems*, Cambridge 1987.
- D. J. FURLEY & R. E. ALLEN (edd.), *Studies in presocratic Philosophy. The Beginnings of Philosophy*, I, London 1970.
- M. F. GALIANO, *Antología Palatina*, Madrid 1978.
- P. GALLAY, *Gregorius Nazianzenus. Orationes*, Paris 1978.
- M. C. GALPÉRINE, *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse 1987.
- T. GANTZ, *Early Greek Myth. A guide to literary and artistic sources*, London 1993.
- F. GARCÍA ROMERO, *Baquílides: Odas y fragmentos*, Madrid, 1988.
- V. GARCÍA YEBRA (ed.), *Aristóteles. Metafísica* (ed. trilingüe), Madrid 1970.
- B. GENTILI- C. PRATO, *Poetae Eligiaci. Testimonia et Fragmenta. I*, Leipzig 1988.
- M. GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Bari 1976.
- O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1968 (1945). (*Los Orígenes de la Filosofía Griega*, Madrid 1985).
- , *Die Theologie der Vorsokratiker*, ap. *La Notion du Divin, Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Genève 1952, (= *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin 1972, 41-68).
- T. GOMPERZ, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, I, London 1964 (1901).

- R. GOOSENS, rec. I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, AC 1943, 167-9.
- E. GOTTHOLDUS, *Acheruntica sive Descensuum apud Veteres Enarratio*,
Leipziger Studien zur klassischen Philologie XIII 1891, pp. 249-402.
- R. GOULET, (dir.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, II, CNRS 1994.
- F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in
vorhellenistischer Zeit*, Berlin-Nueva York 1974.
- , *Orpheus: A poet among Men*, ap. J. Bremmer, *Interpretations of
greek Mythology*, London-Sydney 1987, 80-106.
- B. P. GRENFELL & A. S. HUNT (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri* II, 2,
London 1899.
- J. G. GRIFITHS (ed.), *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge 1970.
- G. GROTE, *History of Greece*, Londres 1849.
- O. GRUPPE, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, Berlin 1851.
- , *Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den
orientalischen Religionen*, Hildelheim & New York 1973 (Leipzig
1887).
- , *Die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der
orphischen Literatur*, *Suppl. Jahrbücher für classische Philologie*. 17,
Leipzig 1890, 689-747.
- , *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, New York
1975 (München 1906).
- , *Orpheus y Phanes*, ap. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, 1909, III,
1058 ss., 2248 ss.
- W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic
Movement*, Princeton 1993 (London 1952). (= New York 1967,

- Orphée et la religion grecque*, Paris 1956; *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires 1970).
- , *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1977-80 (1962-5). (*Historia de la Filosofía Griega*, I, Madrid 1984, II 1986).
- W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, (ANRW), 17, 3, Religion, Berlin-New York 1984, 1362-1371; 1416-1417; 1259-1423.
- F. W. HALL (ed.), *Aristophanes. Aves*, Oxford 1988 (1901).
- J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3^a ed., Cambridge 1922.
- M. HAYDUCK (ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca. Alexander Aphrodisiensis: In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, III, 2, Berolini 1899.
- O. HENSE, *Ioannis Stobaei. Anthologii*, I, Weidemann 1884.
- G. HERMANN (ed.), *Tzetzes. Exegesis Ilias*, Lipsiae 1812.
- U. HOELSCHER, *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.
- G. HUXLEY, *Greek Epic Poetry. From Eumelos to Panyassis*, London 1969.
- F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2^a ed., Leiden 1954ss.
- G. JÄGER, "Nus" in Platons Dialogen, *Hypomnemata* 17, 1967, 121-143.
- , *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London 1968 (Oxford 1947). (*La Teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1978).
- , *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Madrid 1988.

- H. JÉANMAIRE, *Dionysos. (Orphisme et mystique dionysiaque. Evolution du Dionysisme après Alexandre)*, Paris 1951.
- R. JEBB, *Bachylides*, Cambridge 1905.
- R. JOLY, rec. L. Moulinier, Orphée et l'Orphisme à l'époque classique, *AC* 25, 1956, 253.
- R. KASSEL (ed.) *Aristotelis. Ars Rhetorica*, Berlin 1976.
- C. KERÉNYI, *The Gods of the Greeks* (Trad. ingl. por N. Cameron), New York 1960 (London 1951).
- , *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962.
- , *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte des Orphik und des Pythagorismus*, Zürich 1950.
- O. KERN, *Mysterien*, *RE* 16, 2, 1935, cols. 1209-1296.
- , *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920.
- , *Die Religion der Griechen*, Berlin 1963 (1935).
- , rec. W. C. K. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, *Gnomon* 11, 1935, 473-478.
- R. KEYDELL & K. ZIEGLER, *Orphische Dichtung*, *RE* 18, 2, 1942, cols. 1221-1417.
- D. KING, rec. I. Linforth, The Arts of Orpheus, *CPh* 1942, 339-342.
- G. KINKEL, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Berolini 1877.
- G. S. KIRK, J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of Texts*, Cambridge 1983 (1957).
(*Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid 1987).

- KP, *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, edd. K. Ziegler & W. Sontheimer, Stuttgart 1964-1975.
- G. KROLL (ed.), *Syriani in Metaphysica Commentaria*, Berolini 1902.
- A. LAMI, *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti da Talete a Empedocle*, (gr. ital.), Milano 1991.
- F. LAEMMLI, *Vom Chaos zum Kosmos: zur Geschichte einer Idee*. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 10, Basel 1962.
- K. LATTE, *Hesychii Lexicon*, IV, Stuttgart 1971.
- LIMC, *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae*, Zürich-München 1981, etc.
- H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek - English Lexicon*, Oxford 1966 (1940).
- I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, New York 1973 (Berkeley & Los Angeles 1941).
- Ch. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Darmstadt 1969 (Regimontii 1829).
- S. LOMBARDO & D. RAYOR (edd.), *Callimachus. Himnus*, Baltimore 1988.
- H. S. LONG (ed.), *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*, Oxford 1964.
- W. L. LORIMER (ed.), *Aristoteles: De Mundo*, Paris 1933.
- V. MACCHIORO, *Orfismo et Paolinismo. L'origine orfica della chistologia paolina. L'essenza del mistero. Il dio degli orfici*, Foggia 1982.
- M. MARCOVICH, *Atenagoras. Legatio pro Christianis*, Berlin-New York 1990.

- F. MARTÍN GARCÍA, *Plutarco. Moralia*, IV, Madrid 1987.
- B. M. METZGER, *Bibliography of Mystery Religions: VII Orphism (Orphica)*, ap. W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 17, 3, Religion, Berlin-New York 1984, 1362-1371; 1416-1417; 1259-1423.
- E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, Darmstadt, 1975 (Stuttgart 1902-15).
- W. MEYERSTEIN & L. BRISSON, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris 1991.
- J. P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, II, Paris 1857.
- C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*, Paris 1949.
- R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934.
- , *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florence 1956. (*El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires 1971).
- , *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana. I, Desde los orígenes hasta Platón*, Buenos Aires 1969.
- L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.
- C. W. MUELLER, *Gleiches zu Gleichem: ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Klassisch-Philologische Studien*, 31, Wiesbaden 1965.
- H. MUTSCHMANN & K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus: opera*, IV, Lipsiae 1962.
- A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2^a. ed. Hildeheim 1964.
- W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942.
- M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3^a ed., München 1967.

- , *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2^a ed. Lund 1968 (1950).
- , rec. L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, *Gnomon* 28, 1956, 17-22.
- A. D. NOCK, rec. I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, CW 1941-2, 161-2.
- D. O'BRIEN, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, ap. D Tiffenau, *Mythes et représentations du Temps*, Col. Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985.
- A. OLIVIERI, *Contributo alla storia della cultura greca*, Catania 1904.
- R. B. ONIANS, *The origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1989 (1954).
- ORFISMO in Magna Grecia, *Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 6-10 ott. 1974, Napoli 1975.
- D. L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- L. PAQUET, M. ROUSSEL, Y. LAFRANCE, *Les présocratiques. Bibliographie analytique (1879-1980)*, Paris 1988.
- G. PASQUALI (ed.), *Procli Diadochi, in Platonis Cratylum Commentaria*, Lipsiae 1908.
- J. PÉPIN & H. D. SAFFREY (edd.) *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987.
- R. PFEIFFER, *Callimachus*, New Hampshire 1988.
- J. O. PLASSMANN, *Orpheus. Altgriechische Mysteriengesänge*, Köln 1982 (Jena 1928).
- J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern 1969.

- L. PRELLER-ROBERT, *Griechische Mythologie*, I, Berlin-München 1964.
- J. G. PRÉAUX, rec. W. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, *Latomus* 16, 1957, 191.
- , rec. L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme á l'époque classique*, *Latomus* 16, 1957, 191.
- J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, (ANET) 3^a ed., Princenton 1969.
- Q. RACIONERO, *Aristóteles: Retórica*, Madrid 1991.
- S. RADT (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 4, Göttingen 1977.
- J. RAEDER (ed.), *Theodoreti Graecarum Affectionum Curatio*, Stuttgart 1969.
- C. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, 2^a ed. Paris 1986 (1959).
- RE, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.
Neue Bearbeitung beg. von G. Wissowa, fortgef. von W. Kroll u. K. Mittelhaus, hrsg. von K. Ziegler u. W. John, Stuttgart 1893ss.
- G. REALE & A. P. BOSS, *Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995 (Napoli 1974).
- B. REHM, *Clementina. Die Pseudoklementinen Homilien*, Akademie, Berlin 1969.
- R. REITZENSTEIN, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen. Vorträge 1924-25*, Darmstadt 1966.
- , *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927.
- A. RESCIGNO, *Plutarco. L'eclissi degli oracoli. Introduzione, testo critico e commento*, Napoli 1995.

N. J. RICHARDSON (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

M. H. ROCHA & PEREIRA (edd.), *Pausanias. Graeciae Descriptio*, II, Leipzig 1990.

E. ROHDE, *Kleine Schriften*, I, Hildesheim-New York 1969 (II, Leipzig 1901).

--, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 4^a ed. Tübingen 1907. (Trad. de S. Fernández Ramírez, *Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona 1973 (Madrid 1942)).

--, *Weltschöpfung*, ap. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, 6, 1937, col. 431.

W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, Leipzig 1902-1909.

H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, 4^a ed., London 1974 (1958), (*Griechische Mithologie*, München 1961).

--, rec. W. C. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, *CR* 49, 1935, 68-69.

--, rec. W. C. K. Guthrie, *Orpheus and Gree Religion*, *JHS* 55, 1935, 259-261.

W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, Oxford 1953 (1924).

J. RUDHARDT, *Le role d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris 1986.

--, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971.

C. A. RUELLE (ed.), *Damascii Successoris. Dubitationes et solutiones. De primis principiis, in Platonis Parmenidem*, Amsterdam 1966 (Paris

1889).

- D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas Griegos*, Madrid 1979.
- O. SCHÖNBERGER (ed.), *Colluthus: De raptu Helenae*, Königshausen & Neumann 1993.
- W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur*, vol. I, München 1929.
- S. SCHROEDER (ed.), *Plutarchus. De pythiae oraculis*, Stuttgart 1990.
- P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949.
- H. SCHWABL, *Weltschöpfung*, *RE Suppl.* IX 1962, cols. 1434-1582.
- , *Zeus*, *RE Suppl.* XV 1978, cols. 1220-1255.
- Chr. SEGAL, *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore - London 1989.
- L. SICHIROLLO, rec. W. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kolhammer 1953, *Atene e Roma*, 1, 1956-58, 45-46.
- M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.*, Paris 1982.
- J. SIRINELLI & E. PLACES, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*, Paris 1974.
- B. SNELL (ed.), *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*. Madrid 1965. (*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1963).
- , *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1986.
- , *Bacchylidis. Carmina cum fragmentis*, Lipsiae 1970.
- A. H. SOMMERSTEIN, *Aristophanes. Birds*, Wiltshire 1987.

- R. SORABJI, *Time, Creation and the continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, London 1983.
- W. STAUDACHER, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942.
- M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic philosophy*, The Center for Hellenic Studies, Cambridge-Massachusetts 1971.
- A. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962.
- D. THOMPSON, *The Works of Aristotle Translated, IV, Historia Animalium*, Oxford 1910.
- D. TIFFENAU, *Mythes et représentations du Temps*. Collection Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985.
- A. TOVAR, *Aristóteles: Retórica*, Madrid 1990.
- J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973.
- , *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, (*Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires 1965).
- J. P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *La Grèce ancienne*, Paris 1990.
- F. VIAN, *Apollonios de Rhodes: Argonautiques*, Paris 1981.
- , *Les Argonautiques orphiques*, Paris 1987.
- G. VLASTOS, *Theology and Philosophy in early greek thought*, PQ, 1952, 97-123. (Reimpr. ap. Furley & Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London 1970, 92-129).
- F. VOGEL (ed.), *Diodoro. Bibliotheca Historica*, Lipsiae 1888.
- C. WACHSMUTH, *Ioannis Stobaei Anthologii*, I, Berolini 1984.

- F. R. WALTON, rec. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, *AJPh* 64, 1943, 445-447.
- J. WARDEN, *Orpheus. The metamorphoses of a Myth*, Toronto 1985.
- F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles: Eudemos von Rhodos*, Basel 1955.
- M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
- L. G. WESTERINK (ed.), *Damascius. Traité des premiers principes. De la procession de l'unifié*, I-III, Paris 1986-1991.
- E. WILL, rec. L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, *RHPhR* 36, 1956, 334ss.
- U. von WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, Darmstadt 1973 (Berlin 1931-32).
- , *Griechisches Lesebuch II. Erläuterungen*, Dublin/Zürich 1966 (1932).
- R. McL. WILSON, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978.
- R. WUENSCH (ed.), *Ioannis Laurentii Lydi, De Mensibus*, Lipsiae 1898.
- G. ZANETTO (ed.), *Aristofane. Gli Uccelli*, Mondadori 1992.
- E. ZELLER, *Fundamentos de la Filosofía Griega*, B. Aires 1968 (*Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1914).
- , *Kleine Schriften. II*, Berlin 1910.
- E. ZELLER & R. MONDOLFO, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 4^a ed., Hildesheim 1963 (1919), (*La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1943).
- R. ZIEGLER, *Menschen und Weltenwerden*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, Berlin 1913, 529-573.

G. ZOEGAS, *Abhandlungen*, Göttingen 1817.

G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971.

1. HESÍODO

F. R. ADRADOS, *Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas*, *Emerita* 54, 1986, 1-36.

G. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, *SCO* 15, 1966.

--, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo (Th. 211-225). Tradizione e innovazione nella Cultura Greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili. I.* Roma 1993, 101-114.

--, *Teogonia. Esiodo*, Milano 1984.

A. BERNABÉ, *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida, El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'*, *AO* 7, 1989, 159-179.

A. BONNAFÉ, *Eros et Iris: Mariages divins et Mythes de succession chez Hésiode*, Lyon 1985.

D. BREMER, *Licht und Dunkel in der Frühgriechischen Dichtung*, Bonn 1976.

A. R. BURN, *The World of Hesiod*, 1936.

H. BUSE, *Quaestiones Hesiodaeae et orphicae*, Diss. Halle 1937.

J. BUSSANICH, *A theoretical interpretation of Hesiod's Chaos. Notes and Discussions*, *CP*, 78, 1983, 212-219.

- M. DÉTIENNE, Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien, *Coll. Latomus 57*, Bruxelles-Berchen 1962.
- L. Di GREGORIO, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano 1975.
- H. DILLER, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, ap. E. Heitsch (ed.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 688-707.
- C. DISKIN, The World of Hesiod, *Ramus 21*, n. 2, 1992, 131-155.
- H. ERBSE, Orientalisches und griechisches in Hesiods Theogonie, *Philologus 1964*, 2-28.
- A. J. FESTUGIÈRE, Les Mystères de Dionysos. L'orphisme et la légende de Zagreus, *RBi. 44*, 1935, 366-396.
- F. FISCHER, *Nereiden und Okeaniden in Hesiods Theogonie*, Diss. Halle 1934.
- H. FLACH, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig 1876.
- , *Das System der hesiodischen Kosmogonie*, Leipzig 1874, 11-12, 62.
- K. von FRITZ, Das hesiodische in den Werken Hesiods, ap. *Hésiode et son influence*, *EAC 7*, Genève 1962, 3-47.
- E. HEITSCH (ed.), *Hesiod*, Darmstadt 1966.
- U. HOELSCHER, *Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo*, ap. G. Arrighetti (ed.), *Esiodo. Letture critiche*, Milan 1975, 127-145.
- M. HOFINGER, *Lexicon Hesiodeum cum indice inverso*. Leiden, Brill, 1978, Tomo IV, p. 700.
- I. HORN, *Olymp und Tartaros in Hesiods Theogonie*, München 1983 III, 145ss

- W. KARL, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Erlangen-Nürnberg 1967, 17.
- A. LESKY, Griechischer Mythos und vorderer Orient, *Saeculum*, 6, 1955, 35-52 (= E. Heitsch (ed.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 571-601).
- E. LISCO, *Quaestiones Hesiodae criticae et mythologicae*, Göttingen 1903.
- J. R. MARCH, *The Creative Poet. Studies on the Treatment of Myths in Greek Poetry*, London 1987.
- A. y M. A. MARTÍN SÁNCHEZ, *Hesíodo: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Certamen*, Madrid 1986.
- P. MAZON, *Hésiode*, Paris 1928.
- R. MONDI, ΧΑΟΣ and the hesiodic cosmogony, *HSPH* 92, 1989, 1-41.
- G. NADDAF, Hésiode, précurseur des cosmogonies grecques de type évolutionniste, *RHR*, 203, 1986, 339-364.
- M. E. PELLIKAAN ENGEL, *Hesiod and Parmenides*, *CR* 30, 1980, 46-47.
- P. PHILIPPSON, *Genealogie als Mythische Form. Studien zur théogonie des Hesiod*, *Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. 7*, Oslo 1936.
- H. PODBIELSKI, Le Chaos et les confins de l'Univers dans la théogonie d'Hésiode. *LEC* 54, 1986, 253-263.
- J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1955.
- J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1979, (esp. 18-21).
- A. RZACH, *Hesiodus. Carmina*, Stuttgart 1958.
- G. F. SCHOEMAN, *Die Hesiodische Theogonie*. Berlin, 1868, 84.

- H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Vienne 1966, 97-106.
- J. SCHWARTZ, *Pseudo-hesioidea. recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden 1960, 423-428.
- F. SCHWENN, *Die Theogonie des Hesíodos*, Heidelberg 1934.
- F. SOLMSEN, Chaos and Apeiron, *SFIC XXI*, 1950, 235-248.
- , *Hesíodo. Teogonia. Opera et Dies. Scutum. Fragmenta Selecta*, F. Solmsen (ed.), R. Merkebalch et M. L. West (edd.), Oxford-New York-Toronto 1990.
- G. STEINER, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*, Diss. Hamburg 1958, 45ss.
- M. C. STOKES, Hesiodic and Milesian Cosmogonies, I, *Phronesis*, 7, 1962, 1-37.
- , II, *ibid.*, 8, 1963, 1-34.
- J. P. VIDAL-NAQUET, Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs, *RHR*, 157, 1960, 55-80.
- P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966.
- , Five or Seven recesses?, *CQ* 1965, 79ss.
- F. G. WELCKER, *Die Hesiodische Theogonie*, Elberfeld 1865.
- M. L. WEST, *Hesiodus: Theogony*, Oxford 1971 (1966).

2. ALCMÁN

- F. R. ADRADOS, Alcmán, el *Partenio del Louvre*: Estructura e interpretación, *Emerita* 41, 1973, 323-344.
- G. ARRIGHETTI et al., *Concordantia et Indices in Scholia Pindarica vetera*, Olms-Wiedman 1991.
- M. BALASCH, Todavía sobre la patria de Alcmán, *Emerita* 41, 1973, 309-322.
- W. S. BARRET, The Oxyrhynchus Papyri XXIV, *Gnomon* 33, 1961, 688ss.
- F. BLASS, Das ägyptische Fragment des Alkman, *Hermes* 13, 1963 (1878), 15-32.
- C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford 1967 (1961).
- C. CALAME, *Alcman*, Roma 1983.
- D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric*, Cambridge, Massachusset. London 1988.
- M. DAVIES (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxford 1991, 50ss.
- M. DETIENNE, Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien, *Coll. Latomus* 57, Bruselles 1962.
- E. DIEHL, *Anthologia Lyrica Graeca*, II, 1942.
- A. B. DRACHMANN, *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, Lipsiae 1927, 77ss.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris 1949, 38-43.
- H. FRAENKEL, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford 1975

(*Dichtung und Philosophy*, 1951), 159-170; 252-256.

J. G. FRAZER, *Creation and evolution in primitive Cosmogonies and other pieces*, London 1935.

A. GARZYA, *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1954, 10-11; 28-29.

--, Idee cosmogoniche e morali in *Alcmane P&I IV* 1962, 247-254, (= 13-28 de *Studi sulla ...*)

--, *Studi sulla Lirica Greca. Da Alcman al primo impero*, Roma 1985.

A. E. HARVEY, (rec.) *Alcman, I Frammenti*. Ed. Garzya, *Gnomon* 28, 1956, 88-92.

F. D. HARVEY, *Oxyrhynchus Papyrus 2390 and Early Spartan History*, *JHS* 87, 1967, 62-73.

C. HAUPT, *Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos*, 1864, 1-13.

Y. HIROKAWA, *Alcman as one of the forerunner of philosophical cosmogonists*, *JCS* 20, 1972, 40-48.

P. JANNI, *Alcmane. Problemi di cronologia*, *Stud. Urb.* 33, 1959, 162-172.

--, Note esegetiche e testuali. *Agido e Agesicora*, *RFIC* 92, 1964, 59-65.

--, *I nuovi papiri di Ossirinco e la patria di Alcmane*, *Stud. Urb.* 32, 1958, 173-181.

F. JOUAN, *Euripide et les légendes des chants cypriens*, Paris 1966.

G. S. KIRK, J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid 1987 (1969) (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of Texts*, Cambridge 1983).

- R. LABAT, *Les religions du Proche Orient asiatique. Texts*, Paris 1970, 36ss.
- F. LÄMMLI, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10, Basel 1962.
- E. LOBEL, *Oxyrhynchus Papyri XXIV*, Egypt Exploration Society, London 1957, 49-55.
- G. W. MOST, Alcman's 'Cosmogonic' Fragment, *CQ* 37, 1987, 1-19.
- R. PACK, *The Greek and Roman Literary Texts from Greco-Roman Egypt*², Michigan 1965 n. 2. 79-85; n. 2. 1950.
- D. L. PAGE, *Alcman. The Partheneion*, Oxford 1951.
- , *Lyrica Graeca Selecta*. Oxford 1968, 10-14.
- , *Oxyrhynchus Papyri XXIV*, *CR* 9, (73 Ser. Cont.), 1959, pp. 15-23.
- , *Poetae Melici Graeci*. Oxford 1967 (1962), p. 24ss.
- J. L. PENWILL, Alcman's Cosmogony, *Apeiron* 8, 1974, pp. 13-39.
- G. RICCIARDELLI APICELLA, La cosmogonia di Alcmane, *QUCC* 3 (32 Ser. Cont.) 1979, pp. 7-27.
- M. RUDOLPH, *Πόρος*, Diss. Marburg 1912.
- E. SCHEER, *Scholie à Lycophon, Alexandra*, 1975, 16ss; 84ss. (*Lycophonis Alexandra*, Berlin 1958).
- S. TREU, Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie, *Stud. Gen.* 18. 2, 1965, 83-97.
- , rec. Page, *Alcman. The Partheneion*, *Gnomon* 26, 1954, 168-174.
- E. TSITSIBAKOU-VASALOS, Alcman's Partheneion *PMG* 1, 13-15. Αἶσα, Πόρος and ἀπέδιλος ἄλκιά: their Past and Present, *MD* 30, 1993, 129-

151.

- J. P. VERNANT, *La Mètis orphique et la seiche de Thétis*, ap. M. Detiènne, & J. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des grecs*, Paris 1974 (*Las artimañas de la inteligencia*, Madrid 1988), 136-166.
- , *Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman*, *Hommage à M. Delcourt*, Bruxelles 1970, 38-69. (=134-164 *La Mètis des Grecs*).
- G. VLASTOS, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, ap. D. J. Furley & R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. I. Ed. Routledge, London 1970, 92-129.
- A. J. VOELKE, *Aux origines de la philosophie grecque. La cosmogonie d'Alcman, Métaphysique, Histoire de la philosophie*. Recueil offert à F. Brunner, Neûchatel 1981, 13-24.
- F. VOGEL (ed.), *Diodoro. Bibliotheca Historica*, Lipsiae 1888.
- M. L. WEST, *Alcman and Pythagoras*, *CQ* 17 (59 Ser. Cont.), 1967, 1-15.
- , *Alcmanica*, *CQ* 15 (59 Ser. Cont.), 1965, 188-202.
- , *Three Presocratic Cosmologies*, *CQ* 13 (56 Ser. Cont.), 1963, 154-176.

3. FERÉCIDES

- T. M. S. BAXTER, *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden, New York, Köln 1992, 119-124.
- J. N. BREMMER, *The Skins of Pherekydes and Epimenides*, *Mnemosine*, 46, 1993, 234-236.
- G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milán 1990 (1977); II, 3ª ed. 1988 (1978). (*La sabiduría griega*, I, Madrid 1995).

- J. CONRAD, *De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia*, Diss. Bonn 1856.
- H. DIELS, Zur Pentemychos des Pherekydes, *SAWDDR* 1897, 144-156, (= *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Hildesheim 1969, 23-35).
- , Zu Pherekydes von Syros, *AGPh* I, 1888, 11-15.
- R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt: religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antike Weltbildes*, München 1910, I, 194-209.
- S. EITREM, Mychioi Theoi, *RE* 16, 1935, 993-5.
- C. FRIES, Zu Pherekydes von Syros *WKPh* 20 1903, 47-50.
- K. von FRITZ, Pherekydes, *RE* 22, 1938.
- D. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma 1984, 162-181.
- O. GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, ap. *La notion du Divin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, I, Genève 1952, (= *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin 1972, 41-68).
- H. GOMPERZ, Zur Theogonie des Pherekydes von Syros. *WS* 47, 1929, 14-26.
- W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1968 (1947) (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952), p. 67ss.
- O. KERN, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*, Berlin 1888, 83-106.
- F. L. LISI, La teología de Ferécides de Siro, *Helmantica* 36, 1985, 251-256.

- R. MONDOLFO, Nota su Ferecide, ap. E. Zeller & R. Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1951, I, 194-203.
- , *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires 1971 (1952), 52-57.
- H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*. Oxford 1.990.
- H. O. SCHROEDER, Zu Pherekydes von Syros, *Hermes*, 74, 1939, 108-10.
- F. STURZ, *Pherecydeis Fragmenta*, Leipzig 1824.
- D. L. TOYE, *Pherekydes*, Michigan 1992.
- P. TOZZI, Ferecide di Siro, *RAL*, 22, 1967, 206-34.
- G. VLASTOS, Theology and Philosophy in Early Greek Thought *PQ* 2, 1959, 92-123 (esp. 106-7, 110) (= Furley & R. E. Allen (edd.), *Studies in Presocratic Philosophy*, I, London 1970, 92-129, (esp. 104, 106-110).
- P. WALCOT, Five or Seven Recesses?, *CQ* 15, 1965, 79ss.
- H. WEIL, Un nouveau fragment de Phérécyde de Syros, *REG* 10, 1897, 1-9. (= *Études sur l'antiquité grecque*, Paris 1900, 122-30)
- M. L. WEST, Three Presocratic Cosmologies, *CQ* 13 (56 Ser. Cont.), 1963, 157-72.
- U. von WILAMOWITZ & MOWLENDORFF, Kronos und die Titanen, (Darmstadt 1964), *SAWDDR* 1929, 35-53, (esp. 41-47) , (= *Kl. Schr*, Berlin 1937, 157-83 (esp. 165-6, 174).

4. EPIMÉNIDES

- G. BARONE, *Epimenide di Creta e le credenze religiose di suoi tempi*, Napoli 1880, 87-117.

- BERGK, *Griechische Literaturgeschichte*, II, Berlin 1883, 76ss; 390ss.
- A. BERNABÉ, *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*, Madrid 1979, 328-345.
- C. A. BRANDIS, *Handbuch für Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, I, Berlin 1835, 83ss.
- J. N. BREMMER, The Skins of Pherekydes and Epimenides, *Mnemosyne*, 46, 1993, 234-236.
- H. BUSE, *Quaestiones hesiodeae et orphicae*, Halle 1937, 27-28.
- G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milán 1990 (1977); II, 3ª ed. 1988 (1978). (*La sabiduría griega*, I, Madrid 1995).
- H. DEMOULIN, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901.
- H. DIELS, Ueber Epimenides von Kreta, ap. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, (W. Burkert, ed.), Darmstadt 1969, 36-52.
- H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 6ª ed. Dublin 1972 (Berlin 1951-2).
- E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, p. 141ss. (*The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles, London 1973 (1951)).
- H. DUENTZER, *Die Fragmente der epischen Poesie der Griechen*, Köln 1840, 69-73.
- M. GIGANTE, *Vite dei Filosofi. Diogene Laerzio*, Bari 1976, 41ss, 109-115.
- A. HENRICHS, Ein neues Likymniosfragment bei Philodem, *ZPE* 57, 1984, 53-57.
- , Toward a new edition of Philodemus "on Piety" *GRBS* 13, 1972, 92ss.

- E. HILLER, Die literarische Thätigkei der sieben Weisen, Beiträge zur griechischen Literaturgeschichte. *RhM* 33, 1878, 518-29 (esp. 525-527).
- G. L. HUXLEY, *Greek Epic from Eumelos to Panyassis*. London 1969, 80-84.
- F. JACOBY, *Atthis*, Oxford, 1949, 40ss.
 --, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2^a ed., Leiden 1954ss.
- W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952, p. 66ss. (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1968 (1947))
- O. KERN, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis, Theogoniis Quaestione Criticae*, Berlin 1888, 662ss.
 --, *RE*, VI, 1909, col. 173ss.
 --, *Die Religion der Griechen*, II, Berlin 1963 (1935), 175ss.
- G. KINKEL, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1877, 230ss.
- E. LOBEL, Egypt Exploration Society, Th Oxyrhynchus Papyri, XXVI, 1961, 49ss.
- C. & TH. MUELLER (edd.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris 1841-1870, IV, 404ss.
- G. PUGLIESE-CARRATELLI, Epimenide, ap. D. Levi, *Antichità Cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, II, Catania 1978, 9-15.
 --, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, 365-377.
- E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 4^a ed. Tübingen 1907. (*Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona 1973 (Madrid 1942)), 96-103.

- J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordial dans la mythologie grecque*, Berne 1971, (esp. 60-61).
- W. SCHMID & O. STAEHLIN, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1929, I, 305ss.
- C. SCHULTESS, *De Epimenide Crete*, Diss. Goettingen-Bonn 1877.
- A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989, 138ss.
- M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1984, 45-53.

5. MUSEO

- A. BREYSIG (ed.), *Germanici Caesaris Aratea*, Lipsiae 1899.
- G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milán 1990 (1977); II, 3^a ed. 1988 (1978). (*La sabiduría griega*, I, Madrid 1995).
- O. CRISIUS, Lobon und seine Verwandten *Philologus* 80, 1925, 176-91.
- W. CROENERT, *Χάριτες F. Leo zum 60. Geburtstag dargebracht* 1911, 123-45.
- I. N. DABASIS, Μουσαῖος ὁ ἀοιδὸς καὶ ποιητής, ὁ μάντις καὶ θεραπευτής, *Platon* 28, 1976, 26-31.
- H. DIELS & KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^o ed. Berlin 1951-2 (repr. Dublin 1966) Test. 1-11 NQ. Fr. 1-22 Q.
- H. DUENTZER, *Die Fragmente der epischen Poesie*. Köln 1840, 72ss.
- Io. B. EBERHARD, *De Pampho et Musaeo*. Diss. Monasterii 1864, 21ss.

- M. FOWLER, The Myth of Ἐπιχθόνιος, *Class. Phil.* 38, 1943, 28-32.
- F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, New York 1974, esp. 94-103.
- D. GRUPPE, *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, 631.
- A. HENRICHS, Ein neues Likymniosfragment bei Philodem, *ZPE*, 57, 1984, 53-57
--, Zur Genealogie des Musaios, *ZPE*, 58, 1985, 1-8.
- E. HILLER, Die literarische Thätigkeit der sieben Weisen, Beiträge zur griechischen Literaturgeschichte. *RhM* 33, 1878, 518-29. (esp. 523-25).
- F. JACOBY (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2° ed., Leiden 1954ss.
- W. , *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1968 (1947), 55-72. (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952)
- O. KERN, *De Musaei Atheniensis Fragmentis*. Rostock 1898.
WKPh 16, 1899, 603 Haeb Berlin.
- G. KINKEL, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, I. 8, Lipsiae 1877, 218-229.
- W. LUPPE, Zu einigen Stellen in Philodem, *Περὶ εὐσεβείας*, P. Herc. 433, *APF*33, 1987, 78-85.
- P. MAAS, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin 1958 (1898).
--, *Orpheus*, München 1895, 138.
- K. MRAS (ed.), *Eusebius Werke. Die Praeparatio Evangelica*, Berlin 1954, 600-607.
- F. PASSOW, *Musaeos. Urschrift, Uebersetzung, Einleitung und kritische Anmerkungen*, Leipzig 1810, 1-88; 213-216.

- A. RUIZ DE ELVIRA, Erictonio, ap. *Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-62, 753-768.
- A. RZACH, Musaios, *RE* 16, 1, 1933, Cols. 757-767.
- SCHOEMANN, G. F., *De Musaeo*. (In dessen *Dissertatio de poesi theonica Graecorum*, 1837. Auch in dessen *Opuscula acad.* Vol. II 1857, p. 6-9.)
- J. SIRINELLI & E. PLACES, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*, Paris 1974.
- TOEPFFER, *Attische Genealogie*. Berlin 1889, 38ss.
- ZIEGLER, *Die Theogonie des Musaios. Myth. Lex.* V, 1540ss.

6. TEOGONÍA ÓRFICA ANTIGUA

- S. ACCAME, La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica, *RFIC*, 39, 1961, 359-394.
- J. van AMERSFOORT, Traces of an Alexandrian Orphic theogony in the pseudo-Clementines, ap. R. an der Broek & M. J. Vermaseren (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, *EPRO* 91, 1981, 13-30.
- S. ANEMOYANNIS-SINANIDIS, Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques, *Kernos* 4, 1991, 83-90.
- A. ARRIGHETTI, *Frammenti Orfici*, Milano 1989.
- I. AVANZINI, Il fr. 86 K: Una nuova ipotesi, ap. A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 93-99.
- H. C. BALDRY, Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony, *CQ* 26, 1932, 27-34.

- V. BARTOLETTI, 1162 Giuramento, *PSI* 10, 1932, pp. 102-104.
- , 1290 Rituale d'iniziazione ai misteri, *PSI* 12, 1951, pp. 203-205.
- A. BERNABÉ, Consideraciones sobre una teogonía órfica, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, 91-100.
- , Una cosmogonía cómica: Aristófanes, *Aves* 685ss., ap. J. A. López Férrez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995, pp. 195-211.
- , La fórmula órfica "Cerrad las puertas profanos". Del profano religioso al profano en la materia, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 1, 1996, pp. 13-37.
- , Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas, *Emerita*, 58, 1990, 61-98.
- , El nacimiento de Atenea en la literatura griega arcaica, ap. R. Olmos (ed.), *Coloquio sobre el puteal de la Moncloa*, Madrid 1986, pp. 87-95.
- , La Noche en las Rapsodias órficas, UCM.
- , Platone e l'orfismo (en prensa).
- , El poema órfico de Hiponión, *Estudios Actuales sobre Textos griegos*, Madrid 1992, pp. 219-235.
- , La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega, *Tempvs. Revista de actualización científica*. Nº 0, Madrid 1992, pp. 5-41.
- , Tendencias recientes en el estudio del orfismo, *Ilu, revista de ciencias de las religiones*, Nº 0, 1995, 23-32.
- M. BETTINI, Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 ss. (*Orph. fr.* 214 Kern), *QUCC* 43, 1993, pp. 103-108.

- U. BIANCHI, Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica, *SMSR* 28/2, 1957, 151-156.
- R. BOEHME, *Der Lykomide. Tradition und Wandel zwischen Orpheus und Homer*, Bern & Stuttgart 1991.
- P. BORGEAUD (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de J. Rudhart*, Genève 1991, 157-209.
- A. BOULANGER, *Orphée, Rapports de l'orfisme et du Christianisme*, Paris 1925.
- L. BRISSON, Le corps "dionysiaque". L'antropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon* de Platon (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?, *Σοφίης Μαιήτορες*, "Chercheurs de sagesse", Hommage à Jean Pépin, Paris 1992, 481-499.
- , Damascius et l'orfisme, ap. Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 157-209.
- , La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens, ap. D. Tiffenau, *Mythes et représentations du Temps*, Collection Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985, 37-55.
- , Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique, *ANRW* 36. 4, Berlin-New York 1990, 2867-2931.
- , *Orphée et l'orfisme dans l'antiquité gréco-romaine*, London 1995.
- , *Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris 1993.
- , Proclus et l'orfisme, ap. J. Pépin y H. D. Saffrey (edd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, 45-104.
- W. BURKERT, Orphism and Bacchic Mysteries: New evidence and old

problems of interpretation, ap. W. Wuellner (ed.), *The Center for Hermeneutical Studies Colloquy*, 28, 1977, 1-8, 31ss.

H. BUSE, *Quaestiones Hesiodaeae et orphicae*, Diss. Halle 1937.

C. CALAME, Eros initiatique et la cosmogonie orphique, ap. Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève 1991, 227-247, (esp. 231-234).

G. CASADIO, *Adversaria Orphica et Orientalia*, SMSR 52, 1986, 291-322.

CHARBONNEAU-LASSAY, L'oeuf du monde des Anciens, *Mélanges Arnould*, Poitiers 1934, 219-228.

G. CROENERT, *De Lobone Argivo*, Gottingae 1894-7, 123-145.

F. CUMONT, Un fragment de rituel d'Initiation aux Mystères, *HThR* 26, 1933, 153-160.

J. DEFRADAS, Une image présocratique du temps, *REG*, 80, 1967, 152-159.

R. DELBRUECK & W. VOLLGRAF, An orphic Bowl, *JHS* 54, 1934, 129-139.

J. DIGGLE, *Oxyrhynchus Papyri* 37 (1971), 2804, 2814, 2816, 1.

H. DIELS, Ein orphischer Demeterhymnus, *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien 1902, 1-15.

J. DIETZE, Zur Kyklischen Theogonie, *RhM* 69, 1914, 522-537.

R. FERWERDA, Le serpent, le noeud d'Hercule et le caducée d'Hermès. Sur un passage orphique chez Athénagore, *Numen* 20, 1973, 104-115.

A. J. FESTUGIÈRE, Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. A propos d'Aristote *De Caelo* 1, 9, *PP* 11, 1949, 172-189.

- A. FINKELBERG, On the unity of orphic and Mylesian thought. *HThR* 79, 1986, 321-335.
- D. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. "Lingua" e "Nomi" nella cultura greca arcaica*, Roma 1984, 168-180.
- H GOMPERZ, ΑΣΩΜΑΤΟΣ *Hermes* 67, 1932, 155-167.
- F. GRAFF, Orpheus: A poet among man, ap. J. Bremmer (ed.), *Interprétations of greek Mythology*, Londres-Sydney 1987, 80-106.
- O. GRUPPE, Phanes, ap. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, III, 1902-1909, 2250-2271.
- , Die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur. *Litteratur*, XVII *NJbPH&P* 1890, 689-747.
- W. K. C. GUTHRIE, Who were the Orphics? *Scientia* 61, 1937, 110-120.
- R. HARDER, Prismata 1, *Philologus* 85, 1930, 243-254 (243-247).
- C. HAUPT, *Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud graecos*, Königsberg in dem Neumarkt 1864, 1-13.
- A. HÉNRIKHS, Toward a new edition of Philodemus "on Piety", *GRBS* 13, 1972, 80 adn. 36.
- U. HOELSCHER, Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie, *Hermes* 81, 1953, 257-277; 385-418.
- A. E. J. HOLWERDA, De theogonia orphica, *Mnemosyne* n. s. 22, 1894, 286-385.
- G. IACOBACCI, Orfeo Argonauta. Apolonio Rodio I, 494-511, ap. A. Masaracchia (ed.) *Orfeo e l'orfismo*. Roma 1993, 77-92.
- R. JANKO, rec. M. L. West, *The Orphic Poems*, ap. *CPh* 81 (1986), 154-159.

- G. JÄGER, "Nus" in Platon's Dialogen, *Hypomnemata* 17, 1967, 121-143.
- K. KERÉNYI, Mitti sul concepimento di Dioniso, *Maia* 4, 1951, 1-13.
- , Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik. Ein Rekonstruktionsversuch, *Eranos* 17, 1949, 53-78. (= *Pythagoras und Orpheus*, Zürich 1950, 47-67).
- O. KERN, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis, Theogoniis Quaestiones Criticae*, Berlin 1888.
- , Metis bei Orpheus, *Hermes* 74, 1939, 207-8.
- , *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.
- A. KRUEGER, *Quaestiones Orphicae*, Diss. Halle 1934.
- E. LIVREA, Due Note a papiri tardoepici, *ZPE* 17, 1975, 35ss.
- Ch. A. LOBECK *Aglaophamos* I, 353 A. a. Christ. Abh. Akad. Münch. XXI 1901, 464. (I 314 Test. OF 15 p. 5K)
- , *De Orphei Theogonia et Sermone sacro. Condicti prussiarum regni memoriam aniversariorum*, P. L. Regimonti 1827, 1-20.
- E. LOBEL, *The Oxyrhynchus Papyri* 37, 1971, N° 2816, 77-81, Ilustr. VI.
- F. LUKAS, Das Ei als kosmogonische Vorstellung. *ZVV* IV 1894, 227-243.
- W. LUPPE, Die Kosmogonie *Pap. Oxy. 2816*, *Philologus* 120, 1976, 186-194.
- , *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. 37. Ed. by E. Lobel, *Gnomon* 45, 1973, 321-330.
- H. LLOYD-JONES, Zeus in Aeschylus, *JHS* 20, 1956, 56-67.

- H. LLOYD-JONES & P. PARSONS, Ed. E. Lobel, POxy. 2816; n. 938, p. 436ss, *Supplementum Hellenisticum*, 11, Berlin-New York 1983. .
- E. MAGNELLI, Una congettura a Cleante ed una nota orfica, *A&R* 39, 1994, 85-91.
- A. MASARACCHIA (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991, Roma 1993.
- R. MERKELBACH, Zu den Hexametern *Pap. Oxy. 2816*, *ZPE* 14, 1974, p. 192.
- R. MONDOLFO, L'infinità divina nelle Teogonie greche presocratiche. *SMSR* 1933, pp. 72-88.
--, Der Eid der Isismysten, *ZPE* 1, 1967, pp. 55-73.
--, In torno al contenuto dell'antica teogonia orfica, ap. *RFIC N. S.* 9, 1931, 433-461.
- J. C. MONTÉGU, Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B.C. *Folia* 12, 1959, 3-11; 76-95.
- S. MORENZ, Aegypten und die altorphanische Kosmogonie, ap. S. Morenz, *Aus Antike und Orient*, Festschrift W. Schubart, O. Harrassowitz, Leipzig 1950, 64-111; 181-230.
- P. NILSSON, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *HThR* 28, 1935, 181-230.
- A. OLIVIERI, L'uovo cosmogonico degli orfici, *AAAN* n. s. 7, 1920, 295-334.
- D. L. PAGE, *Select Papyri* III, Cambridge-Massachusetts 1970, n° 136.
- J. PÉPIN, Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2), *RIPh* 24, 1970, 304-320.
- M. PERIAGO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*,

Madrid 1987.

- P. PHILIPPSON, Il concetto greco di tempo nelle parole "Aion", "Chronos", "Kairos", "Eniautos", *RSF* 4, 1949, 81-97.
- K. PRUEMM, Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung, *ZKTh* 78, 1956, 1-40.
- , Vergleichende Religionsgeschichte, *ThQ* 1944, 125, 140-1.
- G. PUGLIESE-CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei greci d'Occidente*, Bologna 1990.
- , Il cielo sidereo nelle mitologia vedica e greca, *PP* 46, 1991, 5-15.
- , 'Ορφικά *PP* 29, 1974, 135-144.
- , Testi e Monumenti. Alla memoria di Raffaele Mattioli, *PP* 29, 1974, 108-126.
- G. QUANDT (ed.), *Orphei Hymni*, Zürich 1973 (Berolini 1955).
- G. QUISPTEL, The Demiurge in the Apocryphon of John, ap. R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology*, Leiden 1978, 1-33.
- G. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae empedocleae*, Diss., New York-London 1987 (Halis Saxonum 1933).
- R. REITZENSTEIN, Ein orphisches Fragment, ap. R. Reitzenstein & H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, 69-103.
- A. RESCIGNO, *Plutarco, L'eclissi degli oracoli*, Napoli 1995, 465 s. n. 435.
- G. RICCIARDELLI APICELLA, Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche, ap. A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 27-51, (esp. 43-45).

- N. J. RICHARDSON, rec. M. L. West, *The Orphic Poems*, ap. *CR*, 35, 1985, 87-90.
- CH. RIEDWEG, Orphisches bei Empedokles, *Antike und Abendland* 41, 1995, 34-59.
- C. ROBERT, Die Iasonsage in der Hypsipyle, *Hermes* 44, 1909, 401.
- J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1979, (esp. 12-18).
- U. SCHOEBE, *Quaestiones Eudemeae*, Diss. Halle 1931.
- A. SCHOBER, Philodemi de *Pietati Cron Erc.* (cf. *BCPE*) 18, 1988, 67-125 (esp. 119ss.).
- P. R. SCHUSTER, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine*, Diss. Leipzig 1869.
- O. SCHÜTZ, Ein neuer orphischer Papyrustext, *APF* 13, 1939, 210-212.
- M. SIMONDON, Le temps "père de toutes choses". Chronos et Kronos, *ABPO*, 83, 1976, pp. 223-232.
- F. SUSEMIHL, *De Theogoniae orphicae forma antiquissima Dissertatio*, Index Scholarum, Gryphiswaldiae 1890.
- P. TANNERY, Sur la première théogonie orphique, *AGPh* 1898, 11, pp. 13-17.
- M. TREU, Eine neue Kosmogonie (POxy. 2816), *Grazer Beiträge* 1, 1973, pp. 221-239.
- H. USENER, Beiläufige Bemerkungen VI, *RhM* 55, 1900, p. 293.
- F. VIAN, rec. West, *Orphic Poems*, ap. *RPh* 58, 1984, pp. 287-9.
- M. L. WEST, Graeco-Oriental Orphism in the Third Century B. C., en D. M. G. Pippidi (ed.), *Assimilation et résistance*, Travaux du VI

Congrès International d'Études Classiques, Madrid 1974, Bucaresti-Paris 1976, pp. 221-226.

--, *The Orphic Poems*, Oxford 1984.

U. von WILAMOWITZ, Kronos und die Titanen, *Kleine Schriften*, Darmstadt 1964 Berlin 1937.

--, Melanipa, *Kleine Schriften, Klassische griechische Poesie, I*, Berlin 1935, pp. 440-460.

U. WILCKEN, VI. P. Flor. Myst., *APF* 13, 1939, p. 142ss.

--, PSI X 1, *APF* 10, 1932, pp. 257-259.

B. ZANNINI QUIRINI, Eros, l'uovo di vento e l'origine degli alati, *C&S*, pp. 69-73.

E. ZELLER, Essener und Orphiker, ap. *Kleine Schriften*, Berlin 1910, 144-184.

K. ZIEGLER, Menschen- und Weltenwerden, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur*, 31, Berlin 1913, 529-573.

--, Orphische Dichtung, *RE* 18/2, 1942, cols. 1348-1362.

--, Theogonien, ap. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, V, cols. 1469-1554.