

## EPIMÉNIDES Y LA AURA DEL PENSAMIENTO RACIONAL

Roxana Beatriz Martínez Nieto  
Universidad Complutense de Madrid

### Resumen

Epiménides de Creta, a pesar de la fragmentaria obra que de él conservamos, llega hasta nosotros como uno de los grandes precursores del pensamiento racional, junto con Hesíodo, Ferécides, Museo y el autor anónimo de la Teogonía Órfica Antigua. Además de ser filósofo y poeta, Epiménides es para el pueblo griego un personaje misterioso y semidivino. Su vida corrió envuelta en la leyenda y toda su obra rezuma influencias órficas. En este artículo aparecen reunidos todos los fragmentos y testimonios cosmogónicos conservados de la obra de Epiménides, algunos de ellos aún inéditos, que nos permitan estudiar su pensamiento mítico-filosófico y la influencia que ejerció su obra sobre el pensamiento racional arcaico. 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 surgiría 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 Cosmogónico, elementos propios de las teogonías órficas, son de gran ayuda para confirmar la antigüedad de las composiciones cosmogónicas órficas. Al final de este estudio se ofrece un intento de reconstrucción del poema cosmogónico de Epiménides.

*Palabras clave:* Pensamiento mítico-filosófico, pensamiento racional, Aer, Noche, Tártaro, Huevo Cosmogónico, Océano-Tierra, interpretación cosmológica, influencia órfica, cosmogonía, teogonía, antropología.

### Abstract

Epimenides from Crete, despite of the fragmentary work that has come to us, can be considered one of the most relevant forerunner of rational Thought, beside Hesiod, Pherekydes, Musaios and the unknown author of the Old Orphic Theogony. Apart from being a philosopher and a poet, Epimenides has been from Greek people a mysterious and halfdivine person. His life was surrounded by legend and his whole work oozed orphic influences. All Epimenides' cosmogonic fragments and testimonies that have been kept up to now, are introduced in this article. Some of them are still unpublished so, with this study we will be able to know his mythical-philosophical Thought. It could be established that Epimenides' Cosmogony followed the Orphic tendency at that time. In fact, in Epimenides' Theogony, a new divine generation's birth comes up from the Cosmic Egg. The concepts that have been analysed are the following ones: Night, Aer, Tartarus, and the Cosmogonic Egg. Night and Cosmogonic Egg in Epimenides' Cosmogony are also primordial elements in the Orphic Theogonies and, at the same time, a great help for us to confirm the Orphic cosmogonic Compositions' age. At the end of this research an attempt of Epimenides' Cosmogonic Poem's reconstruction is offered to the reader.

*Keywords:* Mythical-philosophical thought, rational thought, Aer, Night, Tartarus, Cosmogonic Egg, Ocean-Earth, cosmogonical interpretation, orphic influence, cosmogony, theogony, anthropology.

Epiménides de Creta<sup>1</sup>, 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, cuya vida corrió 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 creó en torno a él fábulas y leyendas diversas, que lo convirtieron en mistagogo, hierofante y taumaturgo, además de filósofo y poeta. El propósito de este artículo es presentar reunidos todos los fragmentos y testimonios cosmogónicos conservados de la obra de Epiménides, algunos de ellos aún inéditos, que nos permitan estudiar su pensamiento mítico-filosófico y la influencia que ejerció su obra sobre el pensamiento racional arcaico.

La variedad de opiniones acerca de su persona, que nos han transmitido las fuentes antiguas hace suponer 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 algunos<sup>2</sup>, de cincuenta y siete, según otros<sup>3</sup>, preparó en cierto modo la credulidad a toda una serie de hechos fantásticos y sobrenaturales acerca de su persona<sup>4</sup>. 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 vida<sup>5</sup>. 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 epilepsia<sup>6</sup>. No obstante, 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 labor<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> No hay certeza del lugar exacto de su nacimiento, pudo ser Cnoso, Festo e incluso Gortina. Sin embargo, la *comunis opinio* parece ser la de que nació en Cnoso.

<sup>2</sup> Paus. I, 14, 4: «'Επιμενίδης κνώσσιος ὄν ἐλθόντα ἐς ἀγρὸν κοιμᾶσθαι λέγουσιν ἐσελθόντα ἐς σπήλαιον ὃ δὲ ὕπνος οὐ πρότερον ἄνηκεν αὐτὸν πρὶν ἢ οἱ τεσσαρακοστὸν ἔτος γενεσθαι καθεύδοντι». Trad.: «*Epiménides de Cnoso, del que dicen que fue al campo y entró en una cueva a dormir, y el sueño no lo abandonó hasta que pasaron cuarenta años*».

<sup>3</sup> D. L. Vit. Phil. I, 109: «οὗτο ποτε πεμφθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς εἰς ἀγρὸν ἐπὶ πρόβατον, τῆς ὁδοῦ δατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας ὑπ' ἀντρῶ τινὶ κατεκοιμήθη ἑπτὰ καὶ πενήκοντα ἔτη». Trad.: «*Éste fue una vez enviado por su padre al campo con una oveja, pero hacia mediodía se desvió del camino y entró en una cueva, quedándose dormido durante cincuenta y siete años*».

<sup>4</sup> Cfr. C. Schultess, 1877, pp. 51 ss.

<sup>5</sup> Algunos estudiosos opinan que la fecha que da Platón para la llegada de Epiménides a Atenas, en torno al 500 a. C., es errónea, cfr. G. L. Huxley, 1969, p. 83.

<sup>6</sup> Dsc. II, 163.

<sup>7</sup> Arist. Ath. I.: «... γκατηγοροῦντος Δ Μύρωνος καθ' ἑρῶν ὁμόσαντες ἀριστίνδην καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγουσ αὐτοῦ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν

La figura de Epiménides es también la de un intérprete oracular<sup>8</sup>, según cuenta Platón en *Las Leyes* cuando se refiere a él como un hombre inspirado: «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». 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 atestiguada<sup>9</sup>, pero su madurez cognoscitiva llega más lejos cuando el «arma» del logos, como afirma Colli<sup>10</sup>, se desarrolla en él espontáneamente y se enfrenta a la propia divinidad<sup>11</sup>. Llegados a este punto, Epiménides rebasa la conciencia humana y convierte sus experiencias en modelo filosófico admirado por sus coetáneos. Será Plutarco quien relate el enfrentamiento de Epiménides con la divinidad: «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». Epiménides se presenta así como portador de una sabiduría individual, a través de la cual podemos

ἀειφυγίαν. 'Επιμενίδης δ' ὁ Κρής ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν...». Trad.: «(... acusando) Miron, juraron sobre las víctimas los jueces escogidos entre los 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, 1970, p. 47).

<sup>8</sup> Pl. *Lg.* 642d-643a: τῆιδε γὰρ ἰσῶς ἀκήκοας ὡς 'Επιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκεῖος, ἐλθῶν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρότερον παρ' ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντεῖαν, θυσίας τε ἐθύσατό τινας ἅς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν, καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν 'Αθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἔτων οὐχ ἤξουσιν, ὅταν δὲ ἔλθωσιν, ἀπαλλαγῆσονται πράξαντες οὐδὲν ὧν ἠλπίζον, παθόντες τε ἢ δράσαντες πλείω κακὰ». Trad. J. M. Pabón y M. F. Galiano, Madrid 1960, p. 28; cfr. M. L. West, 1983, pp. 45 ss.; F. Jacoby, *FGH*, IIIB, (Com. pp. 310 ss., 318 ss.). Aunque hay autores que creen que la purificación puede ser también un mito, vid. I. Toepffer, *Attische Genealogie*, I, New York, 1973 (Berlín, 1889), pp. 140-145.

<sup>9</sup> Cfr. G. Pugliese, 1990, p. 373.

<sup>10</sup> G. Colli, 1988 (1978), II, p. 16.

<sup>11</sup> Cfr. Plu. *De def. Orac.* I, 409e: «'Αετούς τινας ἢ κύκνους, ᾧ Τερέντιε Πρίσκε, μυθολογοῦσιν ἀπὸ τῶν ἄκρων τῆς γῆς ἐπὶ τὸ μέσον φερομένους εἰς ταῦτό συμπεισῖν Πυθοῖ περὶ τὸν καλούμενον ὀμφαλόν· ὕστερον δὲ χρόνῳ τὸν Φαιστίον 'Επιμενίδην ἐλέγχοντα τὸν μῦθον ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ λαβόντα χρησμὸν ἀσαφῆ καὶ ἀμφίβολου εἰπεῖν οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὐδὲ θαλάσσης· εἰ δὲ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος. ἐκείνον μὲν οὖν εἰκότως ὁ θεὸς ἡμῖνατο μύθου παλαιοῦ καθάπερ ζωιγραφήματος ἀφήη διαπειρώμενον».

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, el asceta cretense 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 apolínea, sino en volver al pasado<sup>12</sup>. Esta manera de asimilar el poder 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 Cnosos, 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 salvación<sup>13</sup>. De este modo, encontramos a Epiménides directamente ligado a los

<sup>12</sup> Cfr. Arist. *Rh.* 1418a; 21-25, R. Kassel, 1976, p. 192: «τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον, ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητῶν ἤδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρήσις: 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)» (Q. Racionero, 1991). Aunque no es seguro que Epiménides no hubiera adivinado acerca del futuro. De hecho los testimonios que tenemos en Pl. *Lg.* 642d-643a (cfr. supra); y en D. L. *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 Μουνηχίαν παρ' Ἀθηναίους ἀγνοεῖν φάναι αὐτοὺς ὅσων κακῶν αἴτιον ἔσται τοῦτο τὸ χωρίον αὐτοῖς: ἐπεὶ κἄν τοῖς ὁδοῦσιν αὐτὸ διαφορῆσαι ταῦτα ἔλεγε τοσοῦτοις πρότερον χρόνοις. ... καὶ Λακεδαιμονίοις προεῖποι τὴν ὑπ' Ἀρκάδων ἄλωσιν προσποιηθῆναι (...) Κρησὶ τε προεῖπεν 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, ...».

<sup>13</sup> Cfr. G. Colli, 1988, II, p. 16.

preceptos órficos, tanto en su persona, él mismo es vegetariano, como en su actividad literaria, su composición 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»<sup>14</sup>. 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 Cnosos fuera un dios desaparecido<sup>15</sup>. No nos sorprende así que la fuerza apolínea de Epiménides arranque 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 redundaba a su vez en su facilidad de palabra, don divino que le llega directamente de Apolo.

Su poesía, y especialmente sus versos cosmogónicos, están directamente relacionados con la primitiva poesía órfica y reflejan, en muchas ocasiones, el carácter ambiguo y la doble personalidad de nuestro autor. Diógenes Laercio, en su *Vitae Philosophorum*, 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 divinos<sup>16</sup>. Pero el testimonio que mejor define su personalidad superior y semi-divina nos lo transmite el propio autor en boca de Aeliano: «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»<sup>17</sup>.

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 convivía con ellos. 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 Orfeo y lo convierte en sabio maestro de la humanidad<sup>18</sup>. 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, y en su opinión, la «síntesis» de todos estos sectores del conocimiento práctico y

<sup>14</sup> Diod. V, 80, 4. Cfr. más adelante, *Fragmentos y Testimonios de la Cosmogonía de Epiménides*.

<sup>15</sup> A. R. Burn, 1978, p. 66.

<sup>16</sup> D. L. *Vit. Phil.* I, 111-115. Cfr. fr. 8 [B1] Colli.

<sup>17</sup> 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 ἔκπεσεῖν φασί. λέγει γοῦν καὶ τὰ Ἐπιμενίδου ἔπη καὶ γὰρ ἐγὼ γένος εἰμὶ Σελήνης ἠκυκόμοιο, ἧ δεινὸν φρίζασ' ἀπεσεῖσατο θῆρα λέοντα· ἐν Νεμεαί, ἀνάγουσ' αὐτὸν διὰ πότνιαν Ἥραν».

<sup>18</sup> Cfr. O. Kern, 1920, p. 13.

teórico sería personal, no lógica<sup>19</sup>. Presentado como un personaje privilegiado y querido por los dioses, Epiménides encarna una de las personalidades griegas más interesantes que conocemos.

## Fragmentos y testimonios de la cosmogonía de 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. 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*. Es posible que estos títulos correspondiesen a obras distintas y que quizá debieramos traducir *Teogonía y Génesis de los Curetes y Coribantes*. En opinión de Mersius<sup>20</sup>, Diógenes, al sumar el número de versos, habría reunido ambas obras en un solo volumen y a partir de ahí todos los estudiosos antiguos habrían considerado que era una única obra. Diodoro Sículo<sup>21</sup> llama a Epiménides teólogo por el contenido de esta obra, y parece que recibió de él enseñanza sobre la sociedad de los Curetes y los Coribantes de Creta: «*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 Dosíadas, 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. En mi opinión, 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.

Como hemos visto hasta ahora, 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, así como con la filosofía natural de los primeros pensadores jonios. De entre los fragmentos que aparecen a continuación, y que han sido atribuidos a él directamente por la tradición, Teog. Epi4, 8, 12 y 13

<sup>19</sup> Cfr. E. R. Doods, 1960, pp. 141 ss.

<sup>20</sup> Mersius, *Creta*, p. 240, ap. G. Barone, 1880, p. 192. Cfr. W. Schmid & Staehlin, I, München 1929, p. 305.

<sup>21</sup> D. S. V, 80, 4; 3 B20 DK; 8 [B9] Colli: «ἐπεὶ δὲ τῶν τὰ Κρητικὰ γεγραφότων οἱ πλείστοι διαφωνοῦσι πρὸς ἀλλήλους οὐ χρηθὲς θαυμάζειν ἔάν μὴ πᾶσιν ὁμολογούμενα λέγωμεν τοῖς γὰρ τὰ πιθανώτερα λέγουσι καὶ μάλιστα πιστευομένοις ἐπηκολουθήσαμεν, ἃ μὲν Ἐπιμενίδῃ τῷ θεολόγῳ προσοχόντες, ἃ δὲ Δωσιάδῃ καὶ Σωσικράτῃ καὶ Λαοσθενίδαϊς».

no habían sido incluidos hasta ahora en ninguna edición de Epiménides.

**Teog. Epi1.** Eudem. ap. Dam. *Pr.* 124; fr. 150, VIII 70, 6-11 Wehrli; I 320, 17 ss. Ruelle; 164 Westerink; 8 [B3] a Colli:

τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρῶτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι, Ἀέρα καὶ Νύκτα, δῆλον ὅτι συγῆι τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυοῖν, ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχήν, ὡς τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυοῖν συγκραθεῖσαι, ἐξ ὧν δύο Τιτᾶνας (τὴν νοητὴν μεσότητά οὕτω καλέσαντα, διότι ἐπ' ἄμφω διατείνει τό τε ἄκρον καὶ τὸ πέρασ), ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ὧν γενέσθαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῶιον ὡς ἀληθῶς ἐξ οὐ πάλιν ἄλλην γενεᾶν 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.** Phld. *Piet.* 47a 2 ss.; Henrichs *GRBS* 13, 1972, 77-78; 19 Gomperz; 8 [B3] Colli:

... τιν]ἔς δὲ τοῦτ[ους  
τὰ] σύμπαντά [φα-  
5 σι τ]κεῖν. ἐμ μὲν  
τισί]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ  
Ταρ]τάρου λέγεται  
τὰ π]άντα, ἐν δὲ τι-  
10 σὶν ἐ]κ Ἄιδου καὶ Αἰ-  
θέρο]ς. Ὁ δὲ τὴν Τι-  
τανο]μαχίαν γρά-  
ψας ἐξ] Αἰθέρος φη-  
σί]ν, Ἄκουσί[λ]ιαος  
15 δ' ἐκ] Χάους πρώτου  
τᾶλ]λα· ἐν δὲ τοῖς  
ἀνα]φερομένοις εἰς  
Μου]σαῖον γέγραπται  
Τάρτ]αρον πρῶτον  
καὶ Ν]ύκτα καὶ|  
247 VIa τρίτον] Ἀέρα γεγο-  
(sin. pars) νέναι], ἐν δὲ τοῖς  
εἰς Ἐπι]μενίδην  
5 ἐξ Ἀε]ρός] καὶ Νυκτὸς  
πάντα σ]υστήναι  
λέγεται] Ὅμηρος  
δ' ἀποφ]αί]νετ' Ὀ]κεα-  
νὸν ἐκ] Θη[θ][ο]εύος  
10 τοὺς ἄλλ]οις γεννᾶν  
θεοὺς. — Ὀ]κεανὸν γε  
θεῶν γέ]νεσιν καὶ  
μητέ]ρα] Τ[η]θύ]ν εἰ-  
πών. Εἴ]ς] τις δὲ Κρό-  
νον τε κ]αὶ [Ἰ]ά]νον, οἱ δὲ  
15 Δία καὶ] Ἡ]ραν πατέ-  
ρα καὶ] μητέρα θε-

20 ὦν νο]μίζουσιν, Πίν-  
δαρος] δ[ἐ ἐκ] Κυβέ-  
λης μητρὸς ἐν τῷ  
... OIN ... Κυβε-  
λ . . ] MAT . . . , 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.** Phld. *Piet.* 46b 7 ss.; 18 Gomperz; 3 B7 DK; 8 [B6] Colli:

τὰς Ἄρπ[υίας θεὰς] οὐσας ὑπ[ὸ τῶν Βορέου παί]δων ... Ἐπιμ[ενίδη]ς γὰρ Ὀκε[λανοῦ καὶ Γ[ῆ]ς γενν[ήμα]τ' εἶναι, περὶ δὲ Ῥ[ῆ]γιον αὐ[τὰς φονευθῆ]ναί φησιν].

«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. Epi4.** Phld. *Piet.* 92, 24 ss.; 43 Gomperz; 3 B9 DK; 8 [B8] Colli:

καὶ τὰς Ἄρπν[ι]ας τὰ μῆ[λα φ]υλάττειν Ἄκο[υσίλ] αος,  
Ἐπιμ[ενίδη]ς 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. Epi5.** Tz. *ad Lyc.* 406; Scheer:

καὶ Ἐπιμ[ενίδη]ς ἐκ Κρόνου, ὡς Ἡσίοδος, ταύτας (τὰς Ἐρινύας) φησὶ γενέσθαι λέγων οὕτως·

Γῆματο δ' Εὐνούμην θαλερὴν Κρόνος  
ἀγκυλόμητις·  
ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῆ Ἀφροδίτη  
Μοῖραί τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι.

«Y Epiménides, como Hesíodo, afirma que las Erinis son descendientes de Crono diciendo así:

Ἐπιμ[ενίδη]ς·  
Ἐπιμ[ενίδη]ς·  
«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 Erinis de variopintos dones».

**Teog. Epi6.** Sch. S. *OC* 42; 399 Papageorgiu; 3 B19 DK; 8 [A3] Colli:

Ἐπιμ[ενίδη]ς· Κρόνου φησὶ τὰς Εὐμ[ενίδας]·

ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῆ Ἀφροδίτη  
Μοῖραί τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι.

«Epiménides afirma que las Euménides son hijas de Crono:

‘de él nació la áurea Afrodita de hermosos cabellos y las Moiras inmortales y las Erinis de variopintos dones’.

**Teog. Epi7.** Paus. VIII, 18, 2; II 258, II-I4 Rocha-Pereira; 3 B6 DK; 8 [B13] Colli:

Ἐπιμηνίδης 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»<sup>22</sup>.

**Teog. Epi8.** Sch. Pi. O. VII, 24; FHG IV, 404; 204 Drachmann:

Ἐπιμενίδης δὲ αὐτὴν (τὴν Ῥόδον) Ὠκεανοῦ γενεαλογεῖ.

«Epiménides la hace descender (sc. la isla de Rodas) de Océano».

**Teog. Epi9.** Phld. Piet. 61b 1; 46 Gomperz; 3 B7 DK; 8 [B7] Colli:

κα  
Διός  
ενπρω  
κουσιλα  
5 μενιδη  
Τυφών  
τος Διός  
10 σιλειον c  
τησ  
καθι

Diels suplió la primera parte de este fragmento con los versos 351 ss. del *Prometeo* de Esquilo:

[ἐπιθέσθαι Τυφῶνα εἰρή]κα[σι τῆ βασιλείαι] Διός, [ὡς Αἰσχύλαος] ἐν Προ[μηθεῖ καὶ Ἄ]κουσίλα[ος καὶ Ἐπι]μενίδ[ης καὶ ἄλλοι] πολλοί. [παρ' Ἐπι]μενίδηι [δ' ἀναβὰς] Τυφῶν [καθεύδον]τος Διός [ἐπὶ τὸ βα]σίλειον, [ἐπικρα]τήσ[ας δὲ τῶν πυλῶν] καθι[κέσθαι μὲν ἔσω], παρα[βοηθήσας δὲ] ὁ Ζεὺς [καὶ τὸ βασιλεί]ον ιδῶ[ν ληφθὲν κτεῖ]ναι λέγ[εται κεραυνῶ].

«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.** Sch. Theoc. I, 3; 28, I-3 Wendel; 8 [B23] b Colli:

Τὸν Πᾶνα οἱ μὲν λέγουσιν υἱὸν Πηνελόπης καὶ πάντων τῶν μνηστήρων, καὶ δια

<sup>22</sup> Trad. A. Bernabé Pajares, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, 1980.

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 Arcade son gemelos, nacidos de Zeus y de Calisto».*

**Teog. Epi11.** Sch. Theoc. I, 123b; 69 Wendel:

τὸν δὲ Πᾶνα οἱ μὲν Πηνελόπης καὶ Ὀδυσσεύως 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.** Lyd. Mens. IV, 13:

οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδης ἄρρενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκούρους, τὸν μὲν αἰῶνα ὡσπερ μονάδα, τὴν δὲ φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες· ἐκ γὰρ μονάδος καὶ δυάδος ὁ πᾶς ζωογονικὸς καὶ ψυχογονικὸς ἐξελάσθησεν ἀριθμὸς.

*«Los versos de Epiménides cuentan que los Dioscuros 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.** Sch. A. R. IV, 57-58; 265, I-3 Wendel; 3 B14 DK; 8 [B26] Colli:

Ἐπιμενίδης δὲ αὐτὸν (sc. Ἐνδυμίωνα) παρὰ θεοῖς διατρίβοντα ἐρασθῆναι 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.** Sch. ad Theoc. 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.** Sch. Clem. Al. Prot. II, 26; 305 Stählin 19, 25:

οὗτος καὶ ὕβριν καὶ ἀνάιδειαν ὑπέλαβεν εἶναι θεοῦς, καὶ νεῶς καὶ βωμοὺς αὐταῖς ἰδρύσατο Ἀθήγησι καὶ θύειν παρεκελεύετο.

*«Éste (Epiménides) sostenía que la soberbia y la impiedad eran divinas, y construyó templos y túmulos para ellas».*

**Teog. Epi16.** POxy. 2442 fr. 29, 5:

5     ...] στ' ος καδ[ ] . [ . ] . . . . ον μαχόνενον  
       Ἐπιμεν. . . [ . . . ]  
       ...] νι δ' εν ξ γε[νεαλογ]ιῶν 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.

## Interpretación cosmológica y pensamiento racional en Epiménides

Todos los fragmentos de esta teogonía parecen formar parte, según la *communis opinio*, de una colección poética de oráculos compuesta en el ámbito de la inspiración órfica entre el fin del s. VI y principios del V a. C. Ya en esa época, dichos oráculos eran atribuidos a Epiménides que había vivido en el siglo anterior. El problema de la fecha de composición del poema cosmogónico de Epiménides queda resuelto por el testimonio que nos transmite Damascio, quien utiliza la fórmula κατὰ τὴν Ἐυδήμων ἱστορίαν, «según el relato de Eudemo», 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. La presencia en la cosmogonía de Epiménides de la Noche y el Huevo Cosmogónico, elementos propios de las teogonías órficas, son de gran ayuda para confirmar la antigüedad de las composiciones cosmogónicas órficas. Y a su vez, el testimonio de Eudemo<sup>23</sup> es importante para confirmar que la composición cosmo-teogónica que llevaba el nombre de Epiménides es antigua. A pesar de lo poco que podemos extraer de su relato y que no nos permite dar a esta teogonía la importancia de la que gozan las teogonías órficas, sí podemos incluirla en el ámbito prefilosófico y mítico-poético del que formaba parte la teogonía órfica antigua de la Noche<sup>24</sup>. 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 reales<sup>25</sup>.

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. He intentado reconstruir el contenido del Poema Cosmogónico de Epiménides. El testimonio más im-

<sup>23</sup> Cfr. Teog. Epi1; Eudemus Rhodius, fr. 150 Wehrli.

<sup>24</sup> Cfr. R. B. Martínez, *Las Cosmogonías prefilosóficas griegas*, Madrid, 1997 (en prensa), Cap. VI, «La Teogonía órfica antigua» (TOA).

<sup>25</sup> Sobre la tríada de divinidades que encontramos en Damascio en relación con la poesía órfica, cfr. L. Brisson, «Damascius et l'Orphisme», *ap. Ph.*, 1991, pp. 177 ss.

portante para nuestro propósito 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. A partir de Aer y Noche surge Tártaro, sin embargo, quedan confusos aquéllos que descienden de estos principios y que simplemente son citados como τό τε ἄκρον καὶ τὸ πέρας<sup>26</sup>. La terminología cosmogónica de Epiménides queda expresada en los siguientes conceptos: Ἀήρε Νύξε Ἰκεανός ΖΓῆε Τάρταρόξε Ἰών. Pasemos a analizar el significado que cada uno de ellos poseía en la cosmogonía de Epiménides.

**Aer.** A partir de Aer Epiménides hace comenzar su cosmogonía. Algunos estudiosos consideran que los antiguos filósofos citaban Aer en lugar de Éter como principios intercambiables<sup>27</sup>, pero lo cierto es que no conservamos ningún ejemplo en que esto ocurra<sup>28</sup>. Si tenemos un testimonio de Empédocles en el que se dice que un elemento de Éter es sustituto de Aer<sup>29</sup>: «(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». Es inevitable pensar en una identificación de Éter con Aer en este pasaje, aunque en opinión de Lami<sup>30</sup>, 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. Diógenes de Apolonia parece haber sido el primero en confundir estos dos elementos cuando afirma que αἰθέρα ἀέρα ὁμίχλην<sup>31</sup>, éter y aer son aire.

No deja de ser extraño para nosotros que Epiménides hiciera de Aer, 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, Éter, a lo que Filodemo llama principio de los teólogos<sup>32</sup>. Conservamos un testimonio de los doxógrafos en el que Aer, según Anaxímenes, es considerado un dios y da lugar al nacimiento de otros dioses<sup>33</sup>:

<sup>26</sup> Cfr. O. Kern, 1888, p. 68: «Certi nihil de his elementis adhuc statuerunt viri docti».

<sup>27</sup> C. A. Brandis, 1835, I, p. 84.

<sup>28</sup> Cfr. G. Kinkel, 1877, I, p. 235, donde ya encontramos un intento de reconstrucción ἐξ ἀέρα en el testimonio de Filodemo, Phld. *Piet.* 19 Gomperz: «ἐν δὲ τοῖς [εἰς Ἰπι]μενίδην ἀναφερομένοις [ἐξ ἀέρος] καὶ νυκτός [τα πάντα συστήναι...]».

<sup>29</sup> Aët. *Placit.* II, 6, 3. (H. Diels, 1965, 334): «Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δευτέρον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῆι ρύμηι τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ· ἐξ οὗ ἀναθυμιαθῆναι τὸν ἀέρα, καὶ γενέσθαι τὸν μὲν οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρός, πιληθῆναι δὲ ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια».

<sup>30</sup> A. Lami, 1991, p. 330. Cfr. Zeller, I<sup>4</sup>, p. 686, n. 1.

<sup>31</sup> Cfr. Diels en Kern, 1888, p. 69.

<sup>32</sup> Phld. *Piet.* 137, p. 61, 9 ss. Gomperz. Sin embargo, esta identificación de términos no pasa de ser una conjetura.

<sup>33</sup> Hippol. VII, 1; Dox. Gr. 560, 13 ss.: «Ἀναξιμένης δὲ καὶ αὐτὸς ὦν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρυστράτου ἀέρα ἀπειρον 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».

«Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato dijo que el primer principio es el aire indefinido, del cual nacen las cosas que están llegando a 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 Apolonia<sup>34</sup>: «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 todas las cosas y todo está compuesto de Aer<sup>35</sup>.

También nos interesan las palabras que Clemente de Alejandría extrajo de la obra de Demócrito<sup>36</sup>: «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 Kern<sup>37</sup> 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.

<sup>34</sup> Phld. Piet. I, 6b: «Διο[γέ]νης ἐπαι[νεῖ] τὸν Ὅμηρον, ὡς (οὐ) μυθικ[ῶς] ἀλλ' ἀληθῶς [ὁ] πὲρ τ[οῦ] θεοῦ διειλε[γ]μένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει». Cfr. *Dox. Gr.* 536b 2 ss.: «aër quo Diogenes A. utitur deo». Cfr. Aug. *Ciu.* VIII, 2: «*Diogenes... aërem 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, quiue aër per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres diceretur...*»; Phld. *Piet.* fr. 13, p. 80 Gomperz: καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν [γῆν] ἀέρα, [τ]ὸ δὲ σκο[τε]ινὸν Ἀι[δην], τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς κ[α]ὶ θαλάτ[της] Ποσειδῶν. 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. Cfr. H. Usener, *RhM* 55, 1900, p. 293, quien identifica αἰθήρ y ἀήρ con Zeus, pero mitológica y teológicamente el nombre para ellos sería Zeus.

<sup>35</sup> Sobre el principio Aer en Diógenes de Apolonia, cfr. A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille 1983, pp. 83 ss.

<sup>36</sup> Cfr. Clem. Al. *Prot.* 68, 5: «οὐκ ἀπικτότως ὁ Δημόκριτος ἑτῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους φησὶν ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα ὄν νῦν ἡέρα καλούμεν οἱ Ἕλληνες, πάντα Δία μυθεῖσθαι».

<sup>37</sup> O. Kern, 1888, pp. 70-71.

**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 este hecho 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 Erinis, remontándose así a una antigua tradición de ancestrales ideas pertenecientes a la religión ctónica prehelénica, cuya diosa primordial era conocida con este nombre: «¡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,...»<sup>38</sup>.

Junto a Noche, la otra divinidad primordial que desempeña un importante papel cosmogónico es Crono, divinidad de la que nacerán, además de las Erinis, las Moiras y especialmente Afrodita. Los versos citados en los escolios a Licofrón y a Sófocles, Teog. Epi5-6, son significativos al respecto<sup>39</sup>. Y 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 Homero<sup>40</sup> y Hesíodo<sup>41</sup>, 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 teólogos<sup>42</sup>, 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 contraponen la figura de los «físicos», probablemente pensando en Anaxágoras<sup>43</sup>, pero su punto de vista a este respecto también es el de Anaximandro, Empédocles y Demócrito<sup>44</sup>: «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

<sup>38</sup> Cfr. A. *Eu.* 321: μᾶτερ ἄ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ  
Νύξ, ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν  
ποινᾶν, ...

<sup>39</sup> Tz. *ad Lyc.* 406. Cfr. Sch. S. OC 42.

<sup>40</sup> Cfr. Hom. *Il.* V, 370.

<sup>41</sup> Cfr. Hes. *Th.* 188-202.

<sup>42</sup> Cfr. Arist. *Metaph.* XII, 6 1071b 26; fr. 24K. Cfr. V. García Yebra, 1970, p. 215.

<sup>43</sup> Cfr. B1 DK.

<sup>44</sup> Cfr. Arist. *Metaph.* 1069b 20-23: «Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἄπαυστον, αὐτὴ δ' ἡ κύκλωι (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον, ἀλλ' ἔργῳ δῆλον)».

la formación del universo y sus elementos primordiales de naturaleza divina. Entre estos autores se encuentra Epiménides. El relato de Filodemo, Teog. Epi2 se deriva claramente de la sinopsis de Eudemo sobre antiguas cosmogonías griegas<sup>45</sup>. Gracias a la labor de restauración de Schober<sup>46</sup>, 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, Acusilao<sup>47</sup>, Museo<sup>48</sup>, Epiménides<sup>49</sup>, Homero<sup>50</sup> y Ferécides de Siro<sup>51</sup>. 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 ella<sup>52</sup>. Y estos primeros principios pueden ser intercambiables. Así encontramos las siguientes tríadas en Museo y Epiménides:

Museo:	Noche - Tártaro Aer
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 ella<sup>53</sup>, y otras veces aparecen junto a ella como primeros principios<sup>54</sup>.

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

<sup>45</sup> Cfr. M. L. West, 1966, pp. 12 ss.

<sup>46</sup> A. Schober, 1988, p. 77.

<sup>47</sup> Cfr. 9 B1 DK = FGH 2 F5.

<sup>48</sup> Cfr. 2 B14 DK.

<sup>49</sup> Cfr. 3 B5 DK.

<sup>50</sup> Cfr. Hom. II. XIV 201.

<sup>51</sup> Cfr. 7 B13 DK.

<sup>52</sup> Sobre la formación de tríadas primordiales para comprender el origen del mundo en el pensamiento griego arcaico, cfr. R. B. Martínez, 1997, Cap. VI, TOA 16-24A, com. *ad loc.*

<sup>53</sup> *Ibid.* cap. VI, TOA 2-3A los testimonios de Crisipo y Aristóteles, quienes afirman que todo desciende de la Noche en la Teogonía órfica que trató Eudemo, cfr. G. Zoegas, 1817, *Ueber den uranfänglichen Gott der Orphiker*, pp. 211 ss.

<sup>54</sup> Cfr. R. B. Martínez, 1997, Cap. VI, TOA 4A, com. *ad loc.*

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 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. Jaeger<sup>55</sup>, 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. En mi opinión, Aer no parece reemplazar la figura de Caos en la teogonía hesiódica. Los resultados que alcanza Jaeger no son aceptables desde su propia base, ya 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 se halla unida a ningún otro elemento o divinidad cosmogónicos. Este razonamiento es el que me 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.

---

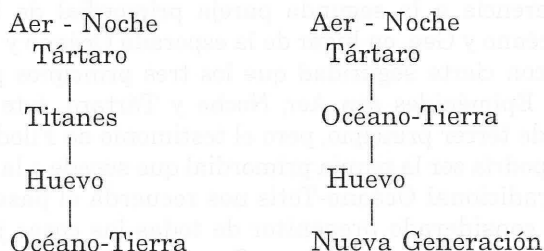
<sup>55</sup> W. Jaeger, 1952, pp. 70 ss.

**Océano-Tierra.** Un intento de reconstrucción de la genealogía cosmogónica de Epiménides me ha llevado a pensar que el testimonio de Filodemo, Teog. Epi3, 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.

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 Helanico, lo cual probaría a su vez que Epiménides conocía y era partícipe de las ideas cosmogónicas órficas de aquel momento. Los conceptos comunes entre la teogonía de Epiménides y la órfica, ponen de manifiesto una cosmología arraigada en el pasado, de la que tanto Epiménides como los órficos son tributarios, y una línea de pensamiento racional evidentemente análoga a la que posee la filosofía natural más antigua. La presencia de un concepto como Aer en la cosmogonía de Epiménides, elevado a la categoría de «elemento primordial» enlaza directamente con el concepto filosófico Aer que aparece en Anaxímenes y al mismo tiempo convierte su relato cosmogónico en una introducción al pensamiento racional arcaico. Esta identificación de conceptos es la que encontramos en la pareja primordial Océano-Tierra, que en Epiménides expresa alegóricamente la combinación agua-tierra, la cual goza de una clara explicación física, muy en consonancia con la filosofía jonia incipiente en aquel momento. De este modo, la secuencia aire —entendido como elemento capaz de contener dentro de sí todas las cosas del mundo—, agua primordial y tierra firme constituyen en la cosmogonía epimenidea los principios de los que surgirán todas las cosas del mundo, convirtiendo automáticamente su relato cosmológico en un avance del pensamiento filosófico-racional que encontraremos posteriormente en los llamados filósofos presocráticos.

A la luz de los testimonios vistos hasta el momento, nos encontramos ante dos reconstrucciones posibles de la Cosmogonía de Epiménides: a) Océano-Tierra, elementos primordiales de los que después nace 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 Helanico, 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:



En opinión de Rudhardt<sup>56</sup>, la unión de Océano con la Tierra pertenece a una tradición mítica siempre relacionada con nombres como Museo<sup>57</sup> o Ferécides<sup>58</sup> 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-Tetis<sup>59</sup>, 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*» sobre la que un escoliasta<sup>60</sup> de la *Iliada* identifica en su comentario Tetis con Tierra, por ser una especie de *alma mater* como lo es la Tierra en su función de *mater naturae*. En este aspecto, puede ser incluso verosímil que ambas hayan sido elegidas por los mitógrafos, para cumplir la función de esposas de Océano, «el generador de todas las cosas».

Hasta nosotros no han llegado testimonios que puedan avalar una tradición en la que Océano-Tetis cumplan 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 enlazaran los conceptos de ambas y que no hayan llegado hasta nosotros.

<sup>56</sup> Cfr. J. Rudhardt, 1971, pp. 60-61.

<sup>57</sup> Cfr. fr. 3 B7 DK.

<sup>58</sup> Apollod. I, 5, 2.

<sup>59</sup> Cfr. Buse, *Quaestiones Hesiodae...*, pp. 100 ss.

<sup>60</sup> Sch. Hom. *Il.* XIV, 201: «Τηθὺν δὲ τὴν γῆν φησιν, οἰονεὶ τιθήνην τινὰ οὖσαν καὶ τροφὸν πάντων». Trad.: «*Con Tetis, Homero designa la tierra, en cuanto supone una especie de nodriza y alimenta todas las cosas*».

Entre la descendencia que Epiménides cita de Océano y Tierra se hallan las Harpías (Teog. Epi3), 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 Ἐχιδῶνα 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 Ἐχιδῶνα en su teogonía.

**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 problema<sup>61</sup> y los resultados son tan diversos como interpretaciones se pueden dar a los pasajes en los que aparece citado<sup>62</sup>.

El testimonio de Filodemo, Teog. Epi2, sobre la teogonía de Epiménides nos permite hacer una reconstrucción de la palabra Tártaro dentro de este contexto<sup>63</sup>: «ἐν δέ τοῖς [εἰς Ἐπι]μενίδη [ἐξ Ἄερος] καὶ Νυκτὸς [τὰ πάντα] συστῆναι [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, todas las cosas, quizá podría suplirse Τάρταρον, a partir del testimonio de Damascio: ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον<sup>64</sup>, «a partir de los cuales nace Tártaro». 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 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 for-

<sup>61</sup> Cfr. L. Preller-Robert, 1894, I, p. 39, n. 2.

<sup>62</sup> Hesíodo es el único autor que cita un lugar para Tártaro en el mundo configurado: «Τάρταρα τ' ἠερόεντα μυχῶι χθονὸς εὐρυοδείης». Cfr. R. B. Martínez, 1997, Cap. Y, pp. 76 ss.

<sup>63</sup> Phld. Piet. 47a 2 ss. Cfr. 8 [B3] b Colli.

<sup>64</sup> Cfr. Eudem. ap. Dam. Pr: 124.

mando una unidad con la Tierra o es un apéndice de ella. En la *Teogonía*<sup>65</sup>, v. 727 ss. 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: αὐτὰρ ὑπερθεν / γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. «Pero por encima/ nacen las raíces de la tierra y del mar estéril».

En general los órficos no comparten con Hesíodo la idea de que Tártaro esté unido a Tierra, sin embargo, gracias a un testimonio de Proclo<sup>66</sup>, sabemos que sí coinciden en afirmar que Tártaro se halla situado en sus confines:

- b            τοῦνεκα σὺν τῶι πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη,  
αἰθέρος εὐρείης ἢ δ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,  
πόντου τ' ἀτρυγέτον γαίης τ' ἐρικυδέος ἔδρη,  
'Ωκεανός τε μέγας καὶ νεΐατα Τάρταρα γαίης  
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπέριτος ἄλλα τε πάντα

- b            «y por ello todo se encontró reunido de nuevo dentro de Zeus.  
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. Así el epíteto εὐρώεντα, *umbroso*, característico de la tierra, acompaña a Tártaro<sup>67</sup>; por otra parte, ἔσχατα, *oscura*, aparece atribuido a la Tierra, cuando Hesíodo quiere referirse a ese lugar, probablemente Tártaro, en los confines del mundo<sup>68</sup>; y también ella misma es llamada «oscura tierra», «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 Damascio<sup>69</sup>, en un pasaje que Etigio creía perteneciente al poema *Bajada al Hades*<sup>70</sup>, atribuido a Orfeo: «... 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»<sup>71</sup>. 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 única explicación para ello, es ver en el Tártaro el hermano gemelo de la Tierra o, más aún, considerarlo una parte insepa-

<sup>65</sup> Cfr. Hes. *Th.* 727 ss.

<sup>66</sup> Cfr. Procl. *in Ti.* 28c; fr. 167K.

<sup>67</sup> Cfr. Hes. *Th.* 119, 682, 736, 739 respectivamente.

<sup>68</sup> Cfr. Hes. *Th.* 518: «εἶατ' ἐπ' ἔσχατιῇ μεγάλῃς ἐν πείρασι γαίης»; *Th.* 738: «χώραι ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης»; *Th.* 810: «ἀργαλέ' εὐρώεντα»; *Th.* 807: «ἀργαλέ' εὐρώεντα»; vid. además Hes. *Th.* 622, 731, 809.

<sup>69</sup> Cfr. Dam. *in Phd.* 2, 145, 363 Westerink; fr. 125K; fr. 123K.

<sup>70</sup> Cfr. E. Gottholdus, *Leipziger Studien zur klassischen Philologie XIII*, 1891, pp. 286 ss.: «ὄτι οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖά ἐστι τὰ ἐν τῶι Ταρτάρωι, ὁ μὲν 'Ωκεανός, φησι, τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Κωκυτὸς ἦτοι Στύγιος ἢ γῆ, ὁ δὲ Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ, ὁ δὲ 'Αχέρων ὁ ἀήρ».

<sup>71</sup> West, 1984, p. 266, cree que el citado fragmento pertenece a la *Teogonía* de Protógono y luego a la de las Rapsodias. Ahora sabemos que no es de Orfeo. Es una interpretación de Proclo de un texto que sólo hablaba de los cuatro ríos.

nable 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: «*También están allí, ocultas por negras nubes, las terribles moradas de la sombría Noche*»<sup>72</sup>. 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 Filodemo<sup>73</sup>: «*En algunas fuentes se dice que todo descende de Noche y de Tártaro. (...) 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.

**Huevo Cosmogónico.** Damascio en su testimonio nos cuenta también que Epiménides introdujo en su cosmogonía un huevo universal. El mito del huevo del mundo es uno de los más antiguos y más frecuentes relatos cosmológicos llegado a Grecia desde otras culturas antiguas<sup>74</sup>. Cuando el Huevo Cosmogónico hace su aparición en la teogonía de Epiménides, es inevitable pensar en el huevo cósmico de las teogonías órficas<sup>75</sup>. 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 Fanes 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 Éter<sup>76</sup>. Pero,

<sup>72</sup> Cfr. Hes. *Th.* 744-5: «καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ / ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κοανεήισιν». Trad. A. y M. A. Martín Sánchez, 1990, p. 49.

<sup>73</sup> Cfr. Phld. *Piet.* I, 47, 5 ss.; Teog. Epi2: ἐμ μὲν [τισι]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου λέγεται [τὰ] πάντα, (...) ἐν δὲ τοῖς ἀνα]φρομένοισι εἰς Μοῦσαϊον γέγραπται [Τάρ]ταρον πρῶτον [καὶ] Νύκτα καὶ [τρίτον] Ἄερα γεγο[νέναι].

<sup>74</sup> Cfr. E. Danielyan, «Cosmological Ideas in antique and early medieval philosophical views», *ACD* 25, (1989), 43; Charbonneau-Lassay, «L'oeuf du monde des anciens», *Mélanges offerts à Arnould*, Poitiers, (1934), 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 cosmogonía india, egipcia y griega, cfr. F. Lukas, *ZVV* 4, (1894), 232 ss.

<sup>75</sup> Cfr. J. E. Harrison, 1991 (1922), pp. 624 ss.

<sup>76</sup> 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 repe-

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 la segunda tríada, al ser caracterizado, cualquiera que sea su naturaleza, como intelecto, padre y potencia. Sin embargo, especifica Damascio<sup>77</sup>: «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 Tiempo<sup>78</sup>, que queda al margen de cualquier ordenación o encasillamiento<sup>79</sup>. Χρόνος se erige así como elemento primordial que permanece por encima de todo, pero el huevo 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, alumbrará un huevo que dará lugar a otra nueva generación, la cual sustituirá a la anterior, pasando a ser él mismo principio generador absoluto<sup>80</sup>. 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.

tición del «principio inefable» al que se refiere Proclo, Procl. *inTim.* 30c-d (I 427, 20 ss Diehl); fr. 79K; Cfr. S. Anemoyannis-Sinanidis, *Kernos* 4, 1991, p. 88.

<sup>77</sup> Cfr. Dam. *Pr.* 123b; III, 159, 17, Westerink; I, 316, 18 Rue. «μήποτε δὲ καὶ τὴν μέσσην τριάδα θετέον κατὰ τὸν τρίμορφον θεὸν ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ὠϊῶν· καὶ γὰρ τὸ μέσον αἰεὶ φαντάζει συναμφοτέρον τῶν ἄκρων, ὡσπερ καὶ τοῦτο ἕμα καὶ ὠϊὸν καὶ τρίμορφος θεός».

<sup>78</sup> Cfr. Dam. *Pr.* 55; II, 40, 14, Westerink; I, 111, 17 Rue.: «Καὶ Ὁρφεύς·

ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίῳ ὦσον ἀργύφειον»

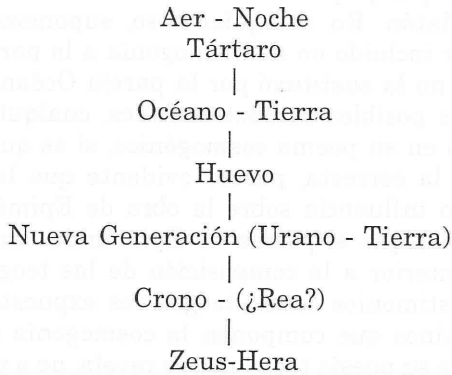
<sup>79</sup> Sobre el Tiempo como principio primordial ingenerado y demiúrgico, cfr. R. B. Martínez, 1997, Cap. III dedicado a la cosmogonía de Ferécides.

<sup>80</sup> De él se derivarían asimismo los principios espirituales del bien y del mal de la doctrina órfica, según F. Cumont, 1949, p. 249.

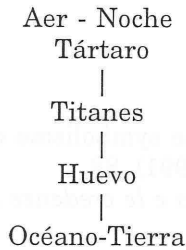
## A modo de conclusión

La Κουρήτων καὶ κορυβάντων γένεσις καὶ θεογονία de Epiménides comenzaba con una Cosmogonía y probablemente derivaba en una antropogonía, pero de ésta 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 Helánico, el Huevo cosmogónico:



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:



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 Cosmogónico 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 re-creación 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*<sup>81</sup>. 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-Tierra<sup>82</sup>.

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 órficas<sup>83</sup>. Asimismo, todos los testimonios cosmo-teogónicos expuestos en conjunto y el análisis de los términos que componen la cosmogonía de Epiménides, nos conduce 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, y su marcada consonancia con la filosofía natural, especialmente con la obra de Anaxímenes, hacen de su teogonía un claro exponente de la corriente filósfica que estaba floreciendo en el s. VI antes de nuestra era.

## Bibliografía sumaria

- Anemoyannis-Sinanidis, S., «Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques», *Kernos* 4, (1991), 88.  
 Barone, G., *Epimenide di Creta e le credenze religiose di suoi tempi*, Napoli, 1880, pp. 87-117.

<sup>81</sup> Cfr. R. B. Martínez, 1997, Cap. VI, TOA 7A, la genealogía del *Timeo*, com. *ad loc.*

<sup>82</sup> 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. Cfr. H. Diels, *SAWDDR*; 1897, pp. 154 ss. (= 1969, pp. 33 ss.). Cfr. H. Schibli, 1990, p. 54.

<sup>83</sup> Cfr. Kirk, Raven & Schofield, 1987, p. 41: «... existieron narraciones poéticas, compuestas probablemente a finales del s. VII o en el VI a. C. (que incluían, tal vez, poesía 'Órfica')».

- Bergk, T., *Griechische Literaturgeschichte*, II, Berlin, 1883, pp. 76 ss.; 390 ss.
- Bernabé, A., *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*, Madrid, 1979, pp. 328-345.
- Borgeaud, Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhart*, Genève, 1991, pp. 177 ss.
- Brandis, C. A., *Handbuch für Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, I, Berlin, 1835, pp. 83 ss.
- Bremmer, J. N., «The Skins of Pherekydes and Epimenides», *Mnemosyne*, 46, (1993), 234-236.
- Burn, A. R., *The lyric Age of Greece*, London, 1978, p. 66.
- Buse, H., *Quaestiones hesiodeae et orphicae*, Halle, 1937, pp. 27-28.
- Colli, G., *La sapienza greca*, I, Milán, 1990 (1977); II, 3ª ed., 1988 (1978). (*La sabiduría griega*, I, Madrid, 1995).
- Cumont, F., *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 249.
- Demoulin, H., *Epiménide de Crète*, Bruxelles, 1901.
- Diels, H., «Ueber Epimenides von Kreta», ap. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, (W. Burkert, ed.), Darmstadt, 1969, pp. 36-52.
- Diels, H. & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 6ª ed., Dublin, 1972 (Berlin, 1951-2, repr. Dublin, 1966).
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, pp. 141 ss. (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, London, 1973 [1951]).
- Duentzer, H., *Die Fragmente der epischen Poesie der Griechen*, Köln, 1840, pp. 69-73.
- García Yebra, V., *Aristóteles. Metafísica*, Madrid, 1970, p. 215.
- Gigante, M., *Vite dei Filosofi. Diogene Laerzio*, Bari, 1976, pp. 41 ss., pp. 109-115.
- Gottholdus, E., «Acheruntica sive Descensum apud Veteres Enarratio», *Leipziger Studien zur klassischen Philologie XIII*, (1891), 286 ss.
- Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton, 1991 (Cambridge, 1922), pp. 624 ss.
- Henrichs, A., «Toward a new edition of Philodemus 'on Piety'», *GRBS* 13, (1972), 92 ss.
- «Ein neues Likymniosfragment bei Philodem», *ZPE* 57, (1984), 53-57.
- Hiller, E., «Die literarische Thätigkeit der sieben Weisen, Beiträge zur griechischen Literaturgeschichte», *RhM* 33, (1878), 518-29 (esp. 525-527).
- Huxley, G. L., *Greek Epic from Eumelos to Panyassis*, London, 1969, pp. 80-84.
- Jacoby, F., *Atthis*, Oxford, 1949, pp. 40 ss.
- *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2ª ed., Leiden, 1954 ss.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, pp. 66 ss. (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1968 [1947]).
- Kassel, R. (ed.), *Aristotelis. Ars Rhetorica*, Berlin, 1976, p. 192.
- Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis, Theogoniis Quaestione Criticae*, Berlin, 1888, pp. 662 ss.
- *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1920, p. 13.
- *RE*, VI, 1909, col. 173 ss.
- *Die Religion der Griechen*, II, Berlin, 1963 (1935), pp. 175 ss.
- Kinkel, G., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1877, pp. 230 ss.

- Kirk, Raven & Schofield, *The Presocratic Philosophers. (Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, 1987).
- Laks, A., *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983, pp. 83 ss.
- Lobel, E., «Egypt Exploration Society», *Th Oxyrhynchus Papyri*, XXVI, 1961, pp. 49 ss.
- Lukas, F., «Das Ei als kosmogonische Vorstellung», *ZVV* 4, (1894), 232 ss.
- Martín Sánchez, A. y M. A. Martín Sánchez, *Theogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, Madrid, 1990, p. 49.
- Martínez, R. B., *Las Cosmogonías prefilosóficas griegas*, Madrid, 1997 (en prensa).
- Mueller, C. & Th. Mueller (eds.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1841-1870, IV, pp. 404 ss.
- Preller-Robert, L., *Griechische Mythologie*, I, Berlin-München, 1894, p. 39, n. 2.
- Pugliese-Carratelli, G., «Epimenide, ap. D. Levi», *Antichità Cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, II, Catania, 1978, pp. 9-15.
- *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, 1990, pp. 365-377.
- Racionero, Q., *Aristóteles: Retórica*, Madrid, 1991.
- Rohde, E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 4a ed., Tübingen, 1907. (*Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona, 1973 [Madrid 1942]), pp. 96-103.
- Rudhardt, J., *Le thème de l'eau primordial dans la mythologie grecque*, Berne, 1971 (esp. pp. 60-61).
- Schibli, H., *Pherekydes of Syros*, Oxford, 1990, p. 54.
- Schmid, W. & O. Staehlin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, 1929, I, pp. 305 ss.
- Schober, A., *Philodemi de Pietati Cron. Er. (BCPE)*, 18, 1988, p. 77.
- Schultess, C., *De Epimenide Crete*, Diss. Goettingen-Bonn, 1877.
- Sommerstein, A. H., *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge, 1989, pp. 138 ss.
- Toepffer, Y., *Attische Genealogie*, Y, New York, 1973 (Berlin, 1889), pp. 140-145.
- Tovar, A., *Aristóteles: Retórica*, Madrid, 1970.
- Usener, H., «Beiläufige Bemerkungen VI», *RhM* 55, (1900), 293.
- West, M. L., *Hesiod Theogony*, Oxford, 1966, pp. 12 ss.
- *The Orphic Poems*, Oxford, 1984, pp. 45-53.
- Zoegas, G., *Abhandlungen*, Göttingen, 1817, pp. 211 ss.