

La teología de Ferécides de Siro

INTRODUCCION

Significación de Ferécides

Ya Aristóteles (*Met.* N 1091b 6 ss.) reconoce a Ferécides una posición particular dentro de la historia del pensamiento griego. Se trata de uno de los teólogos mixtos que no hablan de manera completamente mítica, sino que colocan a lo mejor (*áriston*) como principio generador de los primeros entes. Ferécides aparece pues como un pensador que ha intentado hacer racionales los principios religiosos, elevando a lo bueno como principio supremo de su teología. Esta caracterización de Ferécides bastaría para despertar un gran interés por parte de la historia de la filosofía antigua. La propuesta de Ferécides tiene que haber tenido consecuencias de peso en la vida religiosa y ética y sería la primera manifestación de una tendencia filosófico-religiosa que encuentra su culminación en la postura crítica de Platón frente a la religión tradicional.

Según la noticia sobre Ferécides que trae la *Suda*, fue el primero que escribiera un libro en prosa, acontecimiento de singular importancia en la historia de la literatura. Según la misma fuente habría sido además el que introdujo la teoría de la metempsicosis, que —como es sabido— ha tenido gran difusión en la religión y la filosofía helénicas. No menos interesante es la noticia que también nos da la *Suda* de que Ferécides tuvo acceso a los libros religiosos de los fenicios.

La obra de Ferécides gozó además de gran aceptación durante los primeros siglos de nuestra era y hay quienes

llegaron a postular su influencia sobre obras de mitología germánica (Dyroff, 1934).

Si a esto se suma la cantidad de problemas que se presentan en el análisis de esta figura (biográficos, textuales, interpretativos, etc.), todo haría suponer una atención detenida por parte de la filología y la historia de la filosofía. No ha sido éste el caso, sin embargo. Hay que retroceder hasta 1967 para encontrar el último trabajo sobre el tema¹. En castellano, salvo las páginas de la traducción de la obra de Jaeger, 1947, no se ha producido ningún trabajo en los últimos 200 años.

Plan de la exposición

En este trabajo me propongo desentrañar diversos aspectos de la teología de Ferécides y dar una visión de conjunto de su sistema que contribuya a su comprensión. Para ello he dividido la exposición en los siguientes apartados: 1) Estado de la cuestión; 2) Ubicación histórico-biográfica de Ferécides; 3) La obra de Ferécides; 4) Traducción de los fragmentos; 5) Contenido de la obra; 6) Conclusiones.

1. ESTADO DE LA CUESTION

Como he mencionado más arriba, Aristóteles ve en Ferécides un pensador mixto que combina elementos mitológicos con principios filosófico-rationales. Esta caracterización lo muestra a mitad de camino entre el pensamiento mítico y el racional. Ella ha perdurado con diversos matices a lo largo de toda la antigüedad y prosiguió influyendo en la investigación contemporánea.

Las diferentes interpretaciones

Grote, 1848 IV 390, siguiendo la interpretación de Brandis en su *Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, cap. 22, ve en Ferécides una combinación de las antiguas

¹ Tozzi, 1967, dos años antes apareció un trabajo sobre un problema particular de la teología de Ferécides (Walcot, 1965).

fantasías legendarias con el orfismo. Supone que ejerció poca influencia en el pensamiento griego posterior.

Esta interpretación remite a Ferécides exclusivamente a la tradición griega y busca su esfera dentro de la religión.

Zeller, 1892 I 79-87, sostiene que Ferécides constituye un progreso del pensamiento con respecto a Hesíodo. Como características positivas anota las siguientes: a) Intento de distinguir los elementos sólidos del mundo de los líquidos; b) Intento de distinción entre la materia y la fuerza formadora. El estado actual del universo es el producto de las fuerzas superiores sobre las del caos; c) La causa primera del mundo es explicada explícitamente como eterna; d) El primer lugar pertenece desde el comienzo a Zeus, el cual es pensado siempre como un ser gobernante del mundo y dotado de razón.

Señala que, sin embargo, el proceso de formación del mundo todavía es relatado míticamente y no se encuentra aún la reducción de los fenómenos del universo a sus causas naturales, que es lo propio del pensamiento filosófico (84). Se une a la opinión de Diels y rechaza la posibilidad de influencias orientales, para sostener que la obra de Ferécides muestra más bien la influencia de Anaximandro (86 s.).

La interpretación que ofreciera Zeller estaba basada en una versión de Ferécides que carecía del fragmento más importante, el que aparece en la colección de Diels-Kranz con el número 2. El texto fue publicado por Grenfell-Hunt en 1897 en *Greek Papyrus Ser. 2 n.º 11*, p. 23.

El trabajo de Diels, 1897, representa una nueva etapa en la investigación. Diels pone en conexión al pensamiento de Ferécides con la filosofía jónica, más precisamente con Anaximandro, de quien expresaría de manera mítico-alegórica las ideas filosóficas. La obra de Diels ha influido la investigación y es base de una de las corrientes interpretativas fundamentales.

Gomperz, 1929, contrariamente a Diels, ha visto influencias cercano orientales en la obra de Ferécides, sobre todo súmeras acádicas. Rechaza además la interpretación de Diels en diversos puntos, sobre todo en la corrección

propuesta por Diels del texto de la *Suda* y sostiene que debemos considerar que en el sistema hay siete y no cinco compartimentos universales. Esta obra también ha tenido una gran influencia en trabajos posteriores como el de Mondolfo, 1932 y el de Kirk, 1957.

Mondolfo, 1932 194-204, ve en Ferécides la unión sincrética de la tradición griega y la oriental: «Ad ogni modo è evidente in Ferecide quella tendenza a riattacarsi a tradizioni anteriori per arricchire di più vivaci colori il suo quadro, e dar veste mitiche alle sue concezioni cosmogoniche: tradizioni nazionali (di Omero, di Esiodo, degli Orfici, di riti e miti locali), che sono forse anche in parte... esse stesse assimilazione di tradizione straniera, e tradizioni straniere, alle quali egli avrebbe attinto direttamente...» (196).

Mondolfo compara lo que poseemos de la cosmogonía de Ferécides con Babilonia y Fenicia, sosteniendo que existen paralelismos que muestran la influencia oriental.

La interpretación de Mondolfo se basa en su concepción de los orígenes de la filosofía griega. Si bien es innegable que las civilizaciones cercano orientales con su evolucionada cultura han de haber influido en el naciente genio helénico, no puede afirmarse una dependencia mecánica. Se trata más bien de ver el salto cualitativo que se produjo en la reelaboración de los contenidos orientales por parte del espíritu griego.

Meyer, 1937 III 705, ve en Ferécides influencias iránias a través del orfismo, sobre todo en la noción de tiempo como principio universal. Ferécides habría llevado a cabo un sincretismo que uniría los elementos órfico-iránios con los resultados de la investigación filosófica jónica.

Von Fritz, 1938, considera a Ferécides producto de la poesía teogónica de los siglos VII y VI a.C. Lo aproxima además a Anaximandro, siguiendo la tesis de Diels (cf. 113). Esto lleva a una adopción de elementos filosóficos, amén de la composición en prosa que es característica de la filosofía jónica. Los elementos que aparecen en la obra de Ferécides son en gran medida alegóricos y carecen para este autor de una significación mitológica.

Jaeger, 1947 71-76, ve en Ferécides a un teólogo, cuya

fantasía mitopoiética lo lleva a constituir un nuevo e interesante tipo «mixto» de persona, estimulado por las ideas revolucionarias de la filosofía. Este nuevo fenómeno —según la interpretación de Jaeger— conduce a los contemporáneos más inteligentes a prestar atención sobre todo en lo que concierne a los problemas de la religión. De esta manera se fomenta un extraordinario crecimiento de la capacidad filosófica de la conciencia religiosa (75). En Ferécides se daría así una reinterpretación en gran escala. Crea divinidades alegóricas que representan ciertas fuerzas cósmicas y establece equivalencias entre los viejos nombres de los dioses y las fuerzas naturales de la nueva cosmología. Ferécides, un fenómeno puramente griego, no muestra influencias orientales, sino más bien hesiódicas, órficas y filosóficas (Anaximandro). Representa un avance sobre Hesíodo, en la medida en que se ve el proceso racionalizador de la filosofía sobre la religión. Su obra es la de un pensador y no la de un espíritu popularmente religioso.

Kirk, 1957, coincide en su valoración de la importancia de Ferécides dentro de la historia de la especulación cosmológica griega. También acepta que combina un tratamiento mitológico con otro más objetivo (71). Por un lado ve, a la manera de Jaeger, un proceso de desmitologización, pero afirma a su vez la permanencia de una fuerte raíz mitológica dentro de sus especulaciones. Es claro que Ferécides acepta la visión primitiva del mundo, pero otras características como el uso de la filosofía y el tratamiento sistemático de los primeros principios, mostraría un comienzo de ciencia y de explicaciones racionales que se mantendrán hasta muy tarde en el pensamiento griego. No obstante nota, por decirlo así, un retroceso por parte de Ferécides en lo que concierne a la cosmología: la serie de hechos concernientes a las tres divinidades que son relatados y que —según la interpretación de Kirk— pertenecen al momento anterior a la cosmogonía lo acercan más al pensamiento mítico cercano oriental que el griego, el que p. ej., a través de Hesíodo, coloca a los constituyentes del mundo como producidos casi inmediatamente y como el prelude de la historia de los dioses (72).

Evaluación de las diferentes interpretaciones

A partir de lo que antecede se pueden distinguir en la investigación —aparte de los problemas particulares— dos grandes temas centrales: *Influencias y Valoración*.

Influencias.—Las interpretaciones acerca de las influencias que ha sufrido Ferécides se dividen en dos grandes grupos: a) Influencia oriental; b) Influencias exclusivamente griegas.

Oriente.—La postulación de la influencia oriental tuvo gran aceptación en el siglo pasado (Zimmermann). Últimamente ha sido postulada por Mondolfo, 1932, Kirk, 1957 y Walcot, 1965, quien la busca en Ugarit para desentrañar el problema de los cinco o los siete receptáculos.

Si bien podrían encontrarse algunas semejanzas entre el planteamiento de Ferécides y algunas cosmogonías cercano orientales, no es de ignorar —tal como surgirá del tratamiento en detalle de su obra— que hay diferencias esenciales que impiden reducir el pensamiento de Ferécides al oriental. Si ha habido alguna influencia, ésta ha sido profundamente reelaborada y cambiada cualitativamente en su contenido.

Grecia.—La corriente que postula a Ferécides como un fenómeno puramente griego se divide en cuatro vertientes: a) Influencias hesiódicas; b) Influencias órficas; c) Influencias filosóficas (Anaximandro); d) Influencias combinadas.

Esta corriente interpretativa apareció como reacción frente a la anterior a partir de los trabajos de Zeller y Diels. Señala en Anaximandro la influencia principal. Esta ha sido la interpretación que se ha impuesto (Zeller, Diels, Von Fritz y últimamente Tozzi, 1967). En el siglo pasado se detectaban preponderantemente influencias órficas (Brandis, Grote, en parte Jaeger).

En cuanto a la corriente que postula las influencias hesiódicas (principalmente Tozzi, 1967), puede decirse que es innegable que la poesía teogónica ha influido en el pensamiento de Ferécides, pero esa influencia, si es tal, lo es principalmente por la negativa. Es claro en la obra de

Ferécides el carácter polémico, tanto desde el punto de vista de la estructura literaria (escritura en prosa) como en cuanto a las ideas expresadas en ella. Lo mismo puede decirse de la interpretación que rastrea las influencias órficas.

En cuanto a la conexión más postulada, e.d. con Anaximandro, permanece también en el terreno de lo hipotético. Hay algo que, a mi entender, habla de manera bastante decisiva en su contra. Ferécides ha sido puesto en conexión con Tales y con Pitágoras por la tradición. Si la influencia de Anaximandro hubiera sido tan clara como parecería ser a partir de las interpretaciones modernas, tendría que haber existido alguna de las innumerables leyendas que lo pusiera en conexión con el filósofo milesio.

El hecho de que Ferécides haya sufrido influencias simultáneas de la poesía cosmogónica y de la filosofía es una deducción a partir del texto de la *Metafísica*, pero carente aún de demostración científica.

Valoración.—En este punto se pueden distinguir tres corrientes: a) Los que ven en él un progreso, e.d. una puesta al día de la teogonía con los nuevos logros de la filosofía (Diels, Von Fritz, Jaeger). b) Los que acentúan su posición intermedia (Aristóteles, Zeller). c) Aquellos que, a pesar de reconocerle el mérito que le corresponde, lo colocan en ciertos aspectos aun por detrás de pensadores teológicos como Hesíodo (Kirk).

La solución de este problema dependerá de la que se dé al planteo y cómo se interprete el texto de Ferécides.

2. UBICACION HISTORICO-BIOGRAFICA DE FERECIDES

Ferécides es originario de Siro, una de las Cíclades, las que son producto de la prolongación de las cadenas montañosas que se encuentran en Atica y Eubea². La población de estas islas, lo mismo que la del Atica, estaba constituida por jonios.

En cuanto a la época en que floreció Ferécides, posee-

2 Cf. Grote, 1849, III, 163.

mos dos tradiciones contradictorias. Una lo hace coetáneo del rey lidio Aliates, a fines del siglo VII y comienzos del VI a.C. De esta manera se situaría en la época de los Siete Sabios y de Tales. Diógenes Laercio nos ofrece incluso su correspondencia con Tales (Diog. Laer. 2, 122). Esta tradición es la que nos guarda la noticia de Ferécides que trae la *Suda*. Ella hace de Ferécides maestro de Pitágoras y a él mismo autodidacta, porque tuvo acceso a los libros secretos de los fenicios. La conexión con Pitágoras también aparece en la otra tradición que lo hace una generación más joven. Según ésta habría florecido en la Olimpiada 59 (544-43)³.

Von Fritz, 1938 2028, ha demostrado que ambas conexiones (tanto Tales como Pitágoras) son producto de la imaginación, pero que se puede afirmar que Ferécides vivió y escribió a mediados del s. VI a.C.⁴. Esto lo haría más joven que Tales y contemporáneo de Anaximandro.

3. LA OBRA DE FERECIDES

Diógenes Laercio atribuye a Ferécides un escrito (1, 119=DK7A1). Aparentemente, Diógenes pudo leer aún ese libro que se habría preservado hasta su tiempo⁵. La noticia de Diógenes no excluye que Ferécides haya escrito además otras obras⁶. Según la *Suda*, se trata de un único escrito que lleva el título de *Heptámykhos étoi theokrasia è theologia*, una teología en 10 libros que relatava el nacimiento y la sucesión de los dioses⁷. Según Teopompo

3 La tradición que coloca a Ferécides como contemporáneo de los Siete Sabios y de Tales se encuentra en la *Suda* (DK 7A2). Según Hermipo (Diog. Laerc. 1, 42 = DK 9A1), pertenecía incluso a los Siete Sabios. El mismo Diógenes Laercio lo coloca en la 01.59 (I, 121). En Dióg. Laerc. I, 118 es puesto en conexión con Pitágoras.

4 Kirk, 1958, 49, coloca a Ferécides vagamente en el siglo VI. Los testimonios de Diógenes llevarían a pensar que es posible colocarlo juntamente con v. Fritz en la mitad del siglo VI, de manera que caería con la segunda generación de filósofos jónicos.

5 Kirk, 1957, 50.

6 Σφίζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν οὐ ἠ ἀρχὴ κατ.

7 Πρώτων δὲ συγγραψῆν ἐξενεγκεῖν περὶ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν... ἔστι δὲ πάντα ἢ συνέγραψε ταῦτα Ἐπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις ἢ ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς.

(Diog. Laerc. 1, 117), es el primero que escribió acerca de la naturaleza y los dioses. La *Suda* agrega que hay quienes afirman que fue el primero en publicar un libro en prosa.

Vemos que lo que en la época de Diógenes era una noticia negativa, e.d. que se había conservado un solo libro de Ferécides, se convierte en la época de la *Suda* en la afirmación de que Ferécides había escrito tan sólo una obra.

Título.—Acerca del título del libro nos ha llegado tan sólo la noticia de la *Suda* (DK7A2) de que es *Heptámychos*, *Teocrasia* o *Teogonia* y la de Apolodoro (=DK7B10) que lo denomina Teología. *Heptámychos* significa «siete receptáculos» y hace referencia a unos receptáculos que desempeñan un papel determinado dentro de la teogonía de Ferécides (cf. Damasc. *De princ.* 124b=DK7A8). Probablemente los otros títulos transmitidos no sean más que un resumen del contenido de la obra de Ferécides que trataba acerca del origen de los dioses⁸.

En base a la noticia de Damascio, Diels, 1897 —luego también Jaeger, 1947, y otros— ha propuesto la corrección del texto de la *Suda* y la aceptación de *Pentémychos* como título para el libro. Gomperz, 1929, ha alegado que Damascio se refiere tan sólo a los cinco mundos (estrellas, sol, luna, aire, mar) a los que agregados los dos puntos extremos obtenemos la cifra de siete, por lo cual no habría que cambiar el título del libro⁹. Con razón alega Kirk, 1957 50 n. 1, que aunque se supusiera que la noticia de Damascio se refiere al título —cosa que del texto no se sigue— los cinco receptáculos mencionados poco antes en el texto dan un motivo suficiente para que haya escrito *pentémykhon* y no *heptámykhon*. Ultimamente Walcot, 1965, ha

8 Von Fritz, 1938, 202B, da esta interpretación probablemente correcta que es aceptada por Kirk, 1957, 50. Aunque estos títulos hubieran sido agregados al manuscrito que circulaba de la obra de Ferécides, se trataba probablemente de una caracterización de su contenido. Lo mismo puede decirse quizá del título *Heptámychos*. La designación de 'teología', no es un título, sino una interpretación de la misma *Suda*. Por esta caracterización y además por su interpretación de que contiene el nacimiento de los dioses y sus sucesiones, no es improbable que la *Suda* haya tenido en sus manos la obra o por lo menos un resumen bastante importante de ella.

9 Mondolfo, 1932, 201 s., se adhiere a esta interpretación de Gomperz.

ofrecido nuevos argumentos para no enmendar la noticia de la *Suda* en base a una comparación con la épica de Baal en Ugarit (V, 6 11-12).

Creo que una consideración atenta del texto que ha servido a Diels para fundamentar su suposición y de los argumentos que se han elevado en su contra, muestra que ésta no tiene la necesidad que pretende su autor. Por lo tanto, no veo ninguna razón para enmendar la noticia de la *Suda*. Si dejamos de lado los otros títulos como simples referencias al contenido de la obra, no nos queda más que aceptar el de *Heptámychos*.

Extensión de la obra de Ferécides

La noticia preservada en la *Suda* nos dice que Ferécides había escrito una teología de diez libros. Se ha discutido si realmente puede afirmarse que tuviera tal magnitud. Von Fritz, 1938 2028, rechaza el dato. Lo mismo hace Kirk, 1957 50, porque se trataría de una confusión del Ferécides de Siro con la del historiador ateniense del mismo nombre que había escrito una historia del Atica en diez libros.

La noticia de la *Suda*, sin embargo, permite inferir que su autor conocía bastante bien el libro de Ferécides o su contenido. Si esto es así, es raro que se haya confundido en cuanto a la división en libros de la obra de Ferécides. Ya ha demostrado Jacoby, 1947, contra la interpretación de Wilamowitz, 1925 y 1926, que los antiguos han diferenciado correctamente entre ambos Ferécides, de tal manera que una confusión de la obra de ambos me parece poco probable. Más bien habría 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. Si esta división fue introducida posteriormente o provenía de Ferécides mismo, es algo que no se puede decidir. Lo cierto es, sin embargo, que no tenemos ninguna razón para dudar de la fidelidad de la noticia transmitida por la *Suda*.

Los fragmentos

Los fragmentos que nos han llegado de la obra de Ferécides son 13 en la colección de Diels-Kranz. El papiro editado por Gren-Fell-Hunt es con amplitud el fragmento más extenso. Se trata de un papiro que se encuentra mutilado al comienzo, en el medio y en el fin y que relata escenas de la ceremonia del casamiento entre *Zas* y *Chthonie*. Diógenes Laercio nos ha transmitido además el comienzo de la cosmogonía de Ferécides (1, 119=DK7B1).

4. TRADUCCION DE LOS FRAGMENTOS

Teología de Ferécides

1) (=DK7B1) *Zas*, *Chronos* y *Chthonie* existieron siempre. *Chthonie* llegó a tener el nombre de *Ge* luego de que *Zas* la honrara con *Ge* (tierra) como regalo.

2) (=DK7B1a) Tales el milesio y Ferécides de Siro suponen como principio de todas las cosas al agua, a la que el último también denomina caos, tomando esto probablemente de Hesíodo que dice: «al principio nació el caos» (*Teog.* 116).

3) (=DK7B2) Col. 1 a él (*Zas*) le hicieron muchas y grandes casas. Cuando hubieron terminado con todo eso, a saber riquezas, servidores y todo lo demás que es necesario, y todo estuvo listo, llevaron a cabo el casamiento. Al llegar el casamiento a su tercer día, *Zas* hace un año de tela bello y grande, en el que borda a *Ge* y *Ogenós* y la residencia de *Ogenós*.

Col. 2 «(Puesto que quiero) que tenga lugar tu casamiento, te honro con esto. Salúdame y únete a mí». Se dice que estos fueron los primeros anacalípteros¹⁰. De este acontecimiento surgió la costumbre entre los dioses y los hombres. Y ella l(e conte)sta cuando reci(be de él el pa)ño...

¹⁰ Fiestas del develamiento, cuando la esposa se mostraba por primera vez sin velo.

4) (=DK7B3) Ferécides decía que Zeus, en el momento en que iba a llevar a cabo la creación, se convirtió en Eros (Amor); porque al construir el universo de contrarios, lo condujo hacia la semejanza y la amistad y sembró en todas las cosas la mismidad y la unidad que se expande a través del universo.

5) (=DK7B4) Ferécides, muy anterior a Heráclito, relata que estando los ejércitos en orden de batalla frente a frente, se le dio a uno a Cronos como jefe y al otro a Ofioneo; cuenta las provocaciones entre ellos y el acuerdo al que llegaron para que aquellos que cayeran al Ogenós fueran los vencidos y los otros, los que los empujaron (al fondo el mar) y los vencieron, posean el cielo. Dice que los misterios de los Titanes y los Gigantes cuando anuncian que van a luchar contra Zeus poseen la misma intención y entre los egipcios los de Tifón, Horus y Osiris.

6) (=DK 7B5) Explicando las poesías homéricas dice (Celso) que las palabras de Zeus a Hera son palabras del dios a la materia y que dan a entender que en el comienzo, tomándola a ella, que estaba desordenada, el dios la unió con ciertas proporciones y la ordenó y que expulsó al camino hacia aquí a todos los demonios violentos que había en ella, castigándolos de esta manera. Dice que Ferécides, pensando así acerca de estas líneas de Homero dijo que la parte del Tártaro que está debajo de aquella parte (del mundo) es cuidada por las hijas de Boreas, *Horpiái* (Arrebatadoras) y *Thyella* (Tormenta). Allí arroja Zeus a los dioses cuando alguno se excede...

7) (=DK7B6) Pues Ferécides de Siro habla de receptáculos (*mykhouís*), profundidades (*báthrouís*), cavernas (*àntra*) puertas (*thyras*) y portales (*pylas*) y con esto alude a la generación de las almas... Procl. *In Tim.* 29a... pues los antiguos llamaban al mundo caverna (*àntron*), prisión (*phrouará*) y cueva (*spélaion*).

8) (=DK7B7) Dado que allí el gran Numenio y los intérpretes del pensamiento pitagórico colocan al río que en Platón se denomina Ameleto, en Hesíodo y en los órficos Estigo y en Ferécides flujo hacia la simiente.

9) (=DK 7B8) Ferécides dice que Aitalides recibió como don de Hermes el que su alma a veces estuviera en el Hades y otras en las regiones supraterrrestres.

10) (=DK7B9) Pero si alguno dice: «Y *Rhéa* es llamada también *Rhé* por el de Siro», sepa que se trata de un uso particular de él.

11) (=DK7B10) Ferécides en la *Teología* y Demócrito usan permanentemente el *emey* y también el *eméo*.

12) (=DK7B11) Es posible confirmar la indivisibilidad del caso nominativo, a saber nosotros (*hemeis*), vosotros (*hymeis*), ellos (*sphéis*), entre los jónicos a partir de Demócrito, Ferécides y los seguidores de éstos.

13) (=DK7B12) Decía que los dioses llamaban a la mesa *thyorós*.

14) (=DK7B13) Los unos consideran a Zeus y a Hera como padre y madre de los dioses, Pín(daro)(de) Cibe(le) en el him(no) (a) Cibe(le) madre (cf. F 80Schr.=88B), Ferécides) de (Si)ro¹¹.

15) (=DK7B13a) Si no hemos de decir, por Zeus, que como Atenea arrojó un poco de néctar y ambrosía a Aquiles que no los aceptó como alimento, así la luna que es llamada Atenea y que efectivamente lo es, alimenta a los hombres dejando libre para ellos una ambrosía cotidiana, tal como el viejo Ferécides creía que se alimentan los dioses.

5. CONTENIDO DE LA OBRA DE FERECIDES

Una vez determinado el contenido general de la obra de Ferécides y ofrecida una traducción de los fragmentos llegados hasta nosotros, pasaré a la interpretación detallada de los mismos. En primer lugar es menester determinar el significado de las divinidades que menciona Fe-

¹¹ La manera en que Diels completa el texto no me parece correcta, pero he dejado el fragmento en la traducción, para no apartarme de la colección de Diels-Kranz y no abundar en consideraciones de crítica textual que es imposible hacer por problemas de extensión.

récides en su obra. En un segundo paso ofreceré un esquema de la obra y esbozaré la concatenación de los acontecimientos en ella relatados: *Significado de los personajes*, y *Eternidad de las tres divinidades primordiales*.

Según Diógenes Laercio, Ferécides afirma la existencia eterna de los tres dioses o sustancias fundamentales ya al comienzo del libro. El hecho de que Zeus, Chronos y Chthoníe sean caracterizados como eternos no deja de llamar la atención, si se compara a Ferécides con el comienzo de la *Teogonía* de Hesíodo, donde el primer elemento, el caos, aparece como generado (*Teog.* 116). Habrá que esperar dos generaciones, tal como lo señala Kirk, 1957 55, para encontrar una afirmación similar en Heráclito, quien en el fragmento 30 DK sostiene que el orden de todas las cosas es eterno y no fue creado ni por los dioses, ni por los hombres¹².

La afirmación de Ferécides se diferencia de la *Teogonía* en que ésta no predica la eternidad de los elementos y en que el elemento colocado en primer lugar por aquélla es el caos. En Ferécides se trata claramente de divinidades que presiden el orden cósmico. Tal como lo afirmara Aristóteles en la *Metafísica*, lo mejor es puesto como principio de todas las cosas. En el fragmento de Heráclito se afirma la eternidad del orden cósmico, pero no de los dioses ni de los hombres. El orden cósmico es identificado con el fuego eterno, de manera que el principio del mundo es eterno.

También en Anaximandro y en Anaxímenes se puede ver el principio universal como eterno, en la medida en que ambos lo califican como 'divino' (Kirk, 1957 55). Sin embargo, vemos en Ferécides —a diferencia de los filósofos mencionados— que no se trata de principios despersonalizados, sino más bien de divinidades primordiales. De una de ellas (Chronos) surgen más bien los elementos que dan origen al cosmos (DK7A8).

Una afirmación semejante a la de Ferécides podemos

12 Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἄν ἄε ἔστιν καὶ ἔσται τῶν αἰζῶων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα.

encontrar en el primer fragmento de Epicarmo¹³. En él se dice que los dioses existieron siempre y que nunca les faltó nada. Este fragmento tiene un fuerte sentido polémico contra la teogonía hesiódica a la que critica el hecho de colocar al caos como anterior a los dioses y no aclarar de dónde surge éste. Por cierto, esta crítica es de un carácter general y el fragmento habla de los dioses, en tanto que Ferécides afirma concretamente la existencia sólo de *Zas*, *Chthonie* y *Chronos* como eternos.

En las cosmogonías cercano orientales podemos ver también la afirmación de ciertas divinidades como eternas. Así en Egipto Nun y Naunet son eternos, lo mismo que en Babilonia Mummu, Tiamat y Apsu (En. El. 1, 3-5). No obstante hay que observar que en Ferécides los principios originarios son principios del orden y han de seguir rigiendo los destinos del mundo. Es más, han de vencer en la lucha a los principios del caos que son posteriores. En las cosmogonías cercano orientales, por el contrario, los principios eternos son principios caóticos que deben ceder paso posteriormente a los principios del orden que son generados y más jóvenes. En este sentido se acercan las cosmogonías cercano orientales más a la teogonía hesiódica que a la de Ferécides; se diferencian de aquélla, empero, en la afirmación de los principios caóticos como eternos, cosa que no sucede en Hesíodo.

En este punto podemos ver ya la originalidad del pensamiento de Ferécides con respecto a todos los otros con que ha sido comparado. Su obra no es un tratado filosófico, sino religioso, y los dioses que se encuentran al principio de orden. De esta manera se afirma por primera vez en Ferécides un pensamiento en el campo religioso que es propio de la especulación filosófica: la teología de Ferécides no es otra cosa que una arqueología. Lo primero temporalmente es también el principio que domina y sustenta

13 — Ἄλλ' αἰεὶ τοὶ θεοὶ παρέσαν γ' ὀπέλειπον οὐ πόποκα.
τὰδε δ' αἰεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν αἰεὶ.

— Ἄλλ' αἰεὶ λέγεται μὲν Χάος πρῶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.

— Πῶς δέ καὶ μὴ ἔχον γ' ἀπό τινος μηδ' ἔς ὃ τι πρῶτον γένοιτο.

— οὐκ ἄρ' ἔμολε πρῶτον οὐθέν; — οὐδὲ μὰ Δία δευτέρου
Τῶνδε γ' ὧν σήμερ' οὖν ὄνδ' λέγομεν, ἀλλ' αἰεὶ τὰδ' ἔς

al mundo. Este es un elemento típico griego y que no se encuentra en las cosmogonías cercano orientales.

Esta interpretación de Ferécides tropieza con el texto del fragmento 41a en la traducción. Allí se afirma que para Ferécides, lo mismo que para Tales el agua es el principio (*arkhén*) de todas las cosas y que como Hesíodo denomina a esta caos. Esta afirmación se contradice con el comienzo del libro que nos transmite Diógenes. También se encuentra en contradicción con el testimonio de Damascio (DK7A8). Lo acerca además a las cosmogonías cercano orientales. Es de notar, sin embargo, que se trata del único testimonio que pone al caos como un elemento primordial dentro de la cosmogonía a Ferécides. Se trata de un testimonio tardío que se opone también a la palabra de Aristóteles.

Este afirma como lo característico de la teogonía de Ferécides el colocar a lo mejor como primer principio. Esta afirmación de Aristóteles se refiere al hecho de que Ferécides ubica al principio de su cosmogonía a los principios del orden en abierta oposición a Homero y Hesíodo (*Met.* 1091b4-6). El testimonio de Aristóteles coincide plenamente con el comienzo del libro de Ferécides que nos transmitiera Diógenes y no veo ninguna razón para preferir la oscura noticia de Aquiles.

Es fácil conjeturar el origen de esta noticia. La solución nos la da el texto de la Suda y la biografía de Diógenes Laercio que lo ponen en conexión con Tales. El paso siguiente fue el afirmar la similitud de sus doctrinas, a lo que siguió la afirmación del caos acuático, dado que Ferécides había escrito una teogonía, lo que lo acercaba a Hesíodo.

Zas

Un problema de primera importancia es el que concierne al significado de las tres divinidades que se encuentran al comienzo de la cosmogonía de Ferécides. Los nombres que éste utiliza son inusuales. *Dhás*, tal como lo señala Kirk, 1957 55 s., es obviamente una forma etimológica por Zeus. El filólogo inglés lo relaciona con el prefijo

intensivo *dha-* (como en construcciones tales como *dsá-theos, dsáes*). Ve también la posibilidad de que la fórmula Zas una al dios del cielo con la diosa de la tierra Ge, cuyo nombre chipriota es Zâ. Jaeger, 1947 76, relaciona a este nombre con el verbo *dsén* y lo traduce de esta manera como «el que vive».

La interpretación de Kirk tiene el inconveniente de que se opone a la naturaleza celeste de la divinidad, aceptada por todos. Tenemos que partir —como lo señala Jaeger— del hecho que Ferécides utiliza conscientemente los juegos etimológicos. Ambas interpretaciones tienden a acentuar el carácter de Zeus como principio activo. En DK7A9 Hermias interpreta a Zeus como éter y como principio activo: Φερεκίδης μὲν ἀρχάς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον: Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθῆρ τὸ ποιῶν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γιγνώμενα.

Lo mismo nos transmite Probo: consentit et Pherecydes se diversa 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 universa pars moderetur (*Ad. Verg. Buc.* 7, 31) (DKA9).

Sin embargo, ambos testimonios son tardíos y a esto se contrapone un hecho que no hay que dejar de lado: las escuadras guerreras que luchan contra Ofioneo son encabezadas por Cronos y no por Zeus. De ahí que Cronos haya sido interpretado por Zeller, 1892, con cierto fundamento como la parte del cielo más cercana a la tierra, en tanto que Zeus representa para este autor el sumo dios que gobierna al universo y al mismo tiempo la parte más alta de éste. En los testimonios de Hermias y de Probo es evidente la contaminación estoica. Zeus se habría convertido en la cosmogonía de Ferécides en un verdadero *deus otiosus*, que luego de llevar a cabo el *hierós gámos*, abandona la actividad para dejarla en manos de Cronos.

Chthonie

En el caso de la divinidad llamada Chthonie, la interpretación de Jaeger, 1947 72, es la de «la que está debajo de la tierra». Para entender esta figura, tenemos que re-

mitirnos al fragmento que en nuestra traducción aparece con el número 42. Mondolfo, 1932 195, sostiene a este respecto: «El regalo de Zas, que confiere a Chthoníe el nombre de Ge, es el don del cuerpo de la tierra, representado por el paño nupcial que Zas teje y hace vestir a su esposa, habiendo tejido justamente encima a la tierra, rodeada por el Océano y las moradas de éste. Antes de servir este paño, pues, Chthoníe no representa (como lo interpreta Zeller antes del descubrimiento del nuevo fragmento) 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».

Esta interpretación antropologizante de Mondolfo que sigue en esto los pasos de Gomperz, 1929, puede hallar su justificación en los testimonios de Cicerón y Aponio (DK 7A5), que afirman que Ferécides es el primero que afirmó que el alma de los hombres es eterna. La noticia de la Suda que le adjudica el mérito de haber sido el introductor de la noción de metempsicosis podría también servir de apoyo a esta interpretación. Sin embargo, la verdadera significación de esta figura se descubre recién cuando la consideramos a la luz más general de su significación religiosa.

La tierra como un poder terriblemente oscuro, como Erina (de la que surgen las Erinias), es un ser diferente de Ge (Wilamowitz, 1931 205). A esto corresponde el lenguaje poético que posee dos palabras para expresar la noción de tierra: *Kthón* y *gè*. Pero esto se dio de tal manera porque *Kthón* se había afirmado en la poesía jónica y de ahí se transmitió al resto de Grecia. De esta manera la palabra permaneció en la poesía, aunque había desaparecido del idioma cotidiano. Originariamente no significaban ambas palabras lo mismo. Wilamowitz, 1931 206, da como ejemplo de esta diferencia al adjetivo *kthónios*. Este no aparece en la poesía, pero sí en los cultos que son especialmente antiguos. En Hermione hay una entrada al infierno cuyo amo es llamado eufemísticamente *klýmenos* y su mujer *kthónia*. La fiesta se llamaba Chthonía. Este

cambio de nombre sucedió en el siglo v a.C. y todo el lugar está lleno de santuarios que se conocen con el nombre de Demeter. En Miconos, los mismos dioses infernales se llaman *Theys kthónios* y *Ge kthonie*.

Este empleo del adjetivo *kthónios*, sobre todo en el caso de *Ge*, demuestra que ambas palabras tenían contenidos distintos. En Ferécides Chthoníe se convierte en *Ge* sólo cuando es fecundada por Zeus. Este es un dato importante en la interpretación. Si bien Chthoníe recibe el paño de Zeus, lo más importante es que puede hacer uso del paño sólo en tanto es fructificada por Zeus. El paño simboliza justamente, con sus tejeduras de *Ge* y Ogenós, el matrimonio sagrado entre Zeus y Chthoníe. Anteriormente, tal como lo señala correctamente Wilamowitz, 1931 206, Chthoníe era el reino terrestre frío y muerto de la profundidad. Zeus, por otra parte, no es más Klýmenos (el célebre), sino el creador de vida, tal como lo muestra el testimonio de Hermias. Hesíodo nombra también a un Zeus Chthonios junto a la Deméter Chthoníe (*Op.* 465). En él, como en Ferécides, Zeus es el señor del cielo y este epíteto lo recibe excepcionalmente porque actúa sobre la profundidad fructificándola (Wilamowitz, 1931 206).

Vemos que Ferécides está aquí profundamente enraizado en la tradición religiosa. Pero por otro lado, encontramos un principio de racionalización, en la medida en que se da cuenta de este mito religioso popular. Esta última afirmación debemos hacerla con limitaciones, dado lo fragmentario de nuestro conocimiento de la época. No debemos olvidar que entre el siglo ix y vi se da una edad de intenso desarrollo de la especulación mitológica en Grecia: aunque en la forma puede haber una cierta similitud, p. ej. en el nombre de las divinidades, se diferencia cada una de ellas por influencias locales en la variedad de las formas (Mondolfo, 1938 200). No obstante debemos subrayar que es claro que la interpretación de Mondolfo está menos relacionada con la realidad que la de Zeller en cuanto a esta figura. Es un presupuesto a demostrar que en Ferécides hay una noción alegórica tan clara que diferencia a la divinidad de lo que representa, y además que no deja de ser una incongruencia, pues por un lado

habría una concepción muy desarrollada y por otro nos encontraríamos con un rasgo de primitivismo bastante asombroso.

Para finalizar, mencionemos que la interpretación que nos da Hermias en el mismo testimonio que mencionáramos antes es que la tierra es el principio paciente, es decir la materia. Ambos principios deben unirse necesariamente para llevar a cabo la cosmogonía. Esto es lo que relata en parte el fragmento que en la traducción lleva el número 2. El testimonio de Hermias se comprende, por otra parte, a la luz de lo que hemos señalado sobre esta figura.

Chronos

La tercer figura de esta tríada es la de Chronos. Wilamowitz sostiene que aquí hay que leer *Krónos* y no *Khrónos*. El primero juega un importante papel en la cosmogonía, tal como surge del fragmento 44 de la traducción. Para Wilamowitz, la aparición del tiempo como un dios cosmogónico es un pensamiento demasiado abstracto para el siglo VI a.C. Otras apariciones significativas de este concepto se pueden encontrar, empero, en épocas tempranas, tal como ha sido puesto de manifiesto por Kirk, 1957 56. Así Solón habla de la *khrónou dike* (F. 24, 3 D=36, 3W) y *tèn toû khrónou táxin* de Anaximandro (DK 12 B 1) que poseen menos implicaciones filosóficas, tal como lo señala Kir, 1957 56, que el *khrónos ho pánton patér* de Píndaro (*Ol.* 2, 17).

Sin embargo, creo, con Kirk que no hay que sobreestimar el significado de esta abstracción. Las fuentes son unánimes en el sentido de que la lectura correcta es *khrónos*. Una influencia podría encontrarse quizás en la noción cosmogónica irania de tiempo. Zvran Akarana, aunque es probable que esta noción sea un refinamiento del mazdeísmo y no pueda ser introducida antes del siglo IV a.C. No obstante, la existencia de figuras similares en el tronco indoeuropeo es innegable. Plutarco en su trabajo sobre Isis y Osiris (cap. 32) dice que la identificación de Cronos con el tiempo era común a los griegos. Sin embargo, esta generalización no puede aplicarse de la manera en que lo hace

Kirk. Como lo anota Hopfner, 1941 146, es claro que el origen de esta identificación, hasta donde nosotros podemos rastrearlo se encuentra en Ferécides. Jaeger, 1948 73, ha visto con claridad que aquí hay un fino juego filológico por parte de Ferécides.

Acontecimientos

Sin embargo, no deja de intrigar cuál es la función que cumple Chronos-Cronos en la cosmogonía. Hermias, en el mismo relato que hemos citado ya, dice que representa aquello en lo que transcurren los acontecimientos. Una pregunta para formularse es si no habrá un cambio de nombre como el que se produce en Ge. La función que según el fragmento de Orígenes (=44 de la traducción) le está reservada a Cronos es la de comandante de las escuadras del bien en la lucha contra las fuerzas caóticas encabezadas por Ofioneo. En el testimonio DK7A8 se dice que Chronos hizo de su simiente el fuego, el pneuma y el agua, de los que, cuando se crearon los cinco compartimientos, se constituyeron muchas otras generaciones de dioses.

Aquí vemos que Chronos poseería también una función demiúrgica. Esta imagen trae reminiscencias de los relatos cosmogónicos egipcios, donde los primeros constituyentes del mundo se producen por el onanismo del dios primordial, en general Atum Re, mencionado en la teología de Memfis. Un paralelo también sería la mutilación de Urano por Cronos, donde nace de los gentiles y de la sangre del primero diferentes figuras divinas (Hes. *Teog.* 183-98 cf. Grote, 1849 1 5).

Sin embargo hay que notar que es sospechoso que lo que produzca Cronos sean nada menos que los componentes de la teoría de los elementos de Empédocles, con omisión de la tierra que ya se encontraba desde la eternidad (Kirk, 1957 57). Por otro lado, no se afirma que estas sustancias sean nada menos que los componentes de la teoría de los elementos de Empédocles, con omisión de la tierra que ya se encontraba desde la eternidad (Kirk, 1957 57). Por otro lado, no se afirma que estas sustancias sean los componentes del mundo, sino que de ellas surgieron

posteriormente dioses. Aquí podemos encontrarnos frente a un caso típico de interpretación del texto, siendo probable que lo que haya dado a luz Cronos sean los dioses, de los que surgieron a su vez otros dioses.

Otro caso similar se puede observar en el fragmento 43 de la traducción. Allí nos informa Proclo que Zeus, en el momento en que iba a crear el mundo se convirtió en Eros. Esta alusión se refiere probablemente al hierós gamos, pero también es probable que se trate de una interpretación neoplatónica, donde encontraríamos así la fundamentación en la historia de la filosofía de la hipóstasis de lo Uno. Esto se une pues a toda la especulación platónica y neoplatónica sobre el Eros.

Sin embargo, no sería muy descabellado suponer que aquí nos encontramos con otra especulación filológica y con un cambio de nombre de la divinidad. De todas maneras parecería haber una corrección de Hesíodo en lo que a la teogonía o cosmogonía concierne: Zeus se encontraría al principio de la creación y su papel posterior parecería pasivo, puesto que la lucha cosmogónica es llevada a cabo por Cronos. Pero, sin embargo, el fragmento 6 de la traducción, p. ej. echaría por tierra esta interpretación; lo mismo que DK8A9 que afirma que es el éter (Zeus) el que gobierna la tierra.

El otro punto que debe ser aclarado es el del manto que Zas entrega a Chthonié. Se dice que ha sido bordado de Ge y Ogenós. Ogenós se relaciona con *Okeanós*. Ninguno de estos nombres es griego. Es probable que ambas palabras se relacionen con el acádico *uginna* = círculo (Mondolfo, 1932 196 / Kirk, 1957 62²). En efecto, siempre se lo trata como un río que rodea a la tierra. Es claro que por medio de esta figura se pretende designar a la superficie que rodea y cubre a la tierra, lo que coincide con la interpretación que ofreciera del significado de Chthonié. Esta sería la profundidad infernal, en tanto que a partir del matrimonio sagrado es fecundada y para poder serlo debe recibir el manto fructífero de la superficie terrestre.

Entre los textos que habían conservado parte del texto del papiro del fragmento 3, hay uno de Clemente que dice que este paño estaba colocado sobre una encina alada.

Sobre esta parte se ha hecho una serie de especulaciones. En primer lugar Gomperz, 1929, afirmó que se trata del almacén del telar sobre el que se tejió el paño y que *hypópteros* significa liviano.

Esta interpretación es poco probable (Kirk, 1957 63). Sobre todo lo es que se aplique el adjetivo *hypópteros* a un telar. Puede ser un epíteto para un barco o un mensajero, pero no para un telar (Von Fritz, 1938 2030). Tampoco hay ninguna razón para seguir a Mondolfo, 1932 196, de acuerdo con Diels, 1897 y Von Fritz, 1938 2030 afirman que la encina representa la forma cilíndrica de la tierra, como en Anaximandro, ya que sostienen que se trata de una versión alegórica de su teoría.

Sin embargo, la presencia de Ogenós como un círculo que rodea a la tierra hace difícil que se parta de una concepción esférica del mundo, sino más bien hay que pensar en un mundo plano. Esto coincide con la versión que da Clemente. El manto se encuentra sobre la encina. Creo que debemos identificar a la figura de la encina con la de Chthoníe. Se trata del almacén terrestre, de su parte interior que es cubierta por el manto. En esto tiene razón Zeller, 1892. Se dice que es una encina alada por la forma que toman las ramas, especialmente en invierno.

Otra parte del libro de Ferécides describe en detalle un encuentro entre los cronias y los ofionidas. Ofionero es el conductor de las fuerzas del desorden. Su nombre proviene de ὄφις serpiente. Esta figura de la serpiente desempeña también un papel fundamental en las cosmogonías cercano orientales. Tiamat, la diosa primordial de la cosmogonía «Enuma Elish», es madre de serpientes, de lo cual varios intérpretes dedujeron que ella misma era serpiente. Tiamat se opone en la lucha cosmogónica a los dioses del orden encabezados por el dios de la tormenta Marduk.

En Egipto, en la teología tebana, desempeñaban un papel primordial las serpientes ctónicas Ir-ta y su madre Kematef, ambas manifestaciones primordiales del gran dios Amún de Tebas. El papel de las serpientes en Egipto era, sin embargo, positivo, puesto que de ellas se derivaba la octóada hermopolitana, a la que atribuían la creación

del sol. En el caso de Ferécides, por lo que podemos deducir de los fragmentos que nos han llegado, se trata de fuerzas del desorden que son vencidas por las del orden. Las fuerzas dirigidas por Ofioneo son vencidas y arrojadas al mar. De esta manera queda consolidado el orden del mundo, con el gobierno de los dioses en el cielo.

El último paso a realizar es la reconstrucción del contenido del libro de Ferécides en su sucesión. Lamentablemente no puedo extenderme en el detalle de los diferentes intentos de reconstrucción para mostrar sus falencias y debo presentar esquemáticamente el mío. En primer lugar, nos encontramos con la descripción de la situación pre-creacional, que afirma la existencia de los tres elementos primordiales, Zas, Chthonié y Chronos. Luego, debería venir la descripción del primer hecho creacional, el casamiento sagrado de Zas y Chthonié, a partir de aquí comienza la verdadera historia creacional. Ambos contrayentes, lo mismo que Chronos, toman los nuevos nombres de Zeus, Ge y Cronos, lo que describe el nuevo momento cosmogónico por intermedio de juegos filológicos. Surgimiento de las fuerzas contrarias al nuevo orden, amenaza de la creación por Ofioneo. Cronos crea su ejército divino a partir de su simiente, que dividida en los cinco compartimientos de la creación constituye el ejército de Cronos. Combate entre Cronos y Ofioneo; éste es arrojado juntamente con las fuerzas del caos más allá de los confines del mundo, con lo cual desaparece la amenaza del orden creado. Zeus se ha retirado al cielo y el mundo queda bajo el reinado de Cronos.

6. CONCLUSIONES

La valoración del pensamiento de Ferécides a partir de los escasos fragmentos que poseemos puede ser sólo provisoria. La investigación y los probables descubrimientos futuros han de dar resultados más sólidos. La investigación debe seguir rastreando las influencias orientales que se encuentran en Ferécides, para tratar de clarificar más este aspecto.

Ferécides ha sido un pensador religioso. Su cosmogonía se encuadra dentro de este ámbito. En caso de poseer influencias filosóficas, éstas no pueden determinarse con precisión. Su originalidad radica en que, a diferencia de las otras obras cosmogónicas que conocemos, los principios del orden se encuentran al comienzo de la creación y ésta es una obra directa de ellos. El orden que reina hoy no ha sido creado con la oposición de las primeras divinidades. Al principio no se encuentra el caos. En esto se diferencia Ferécides de Hesíodo y también de lo que conocemos en las cosmogonías cercano orientales. Esto es además lo que ha despertado la admiración de Aristóteles. Es quizá posible hablar de una polémica entre Ferécides y Hesíodo, en la medida en que Zeus es reemplazado por Cronos. Por otra parte, no quedan rastros de rivalidad entre Cronos y Zeus. Ambos tienen una función positiva en cuanto a la creación y sustentación del orden del mundo.

Ferécides fue también un innovador en el aspecto literario. Su obra, redactada en prosa, deja entrever un estilo pleno de alegorías y de finas figuras literarias. Baste nombrar la imagen de la tierra como la de una encina cubierta por un manto finamente bordado, en el que se entrelazan la superficie terrestre y las aguas que la circundan. Es probable también que la obra contuviera una descripción geográfico-mitológica de las distintas regiones. También hay que mencionar la poética figura de Zeus convirtiéndose en Eros para crear el mundo y los constantes juegos filológicos que intentan lograr precisión en el lenguaje.

Es claro que Ferécides ha ejercido una influencia notable en las generaciones posteriores. El Eros como motor y como fuerza dinámica del mundo ha tenido una repercusión que alcanza su punto más alto en la filosofía platónica. También la idea de que este orden del mundo es el más originario, el más antiguo y el mejor, en suma que el orden precede al caos, es una idea que impregna la filosofía griega en las generaciones posteriores.

FRANCISCO L. LISI
Universidad Libre
Berlín

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

- Aristóteles: *Metaphysics*. A revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross (Oxford 1924: 1966).
- Diels, H. y Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Dublin/Zürich 1903: 1968).
- Hesiodo: *Theogonia, Opera et Dies, Scutum et Fragmenta Selecta*. Ed. F. Solmsen, R. Merkelbach et M. L. West (Oxford 1970).
- Píndaro: *Carmina cum Fragmentis*. Ed. C. M. Bowra (Oxford 1947: 1968).
- Plutarco: *Ueber Isis und Osiris*. Text, Uebersetzung und Kommentar von Th. Hopfner (Prag 1940: Darmstadt 1967).
- West, M. L.: *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantali* (Oxford 1971/1972).

LITERATURA SECUNDARIA

- Diels, H.: 'Zur Pentemychos des Pherekydes', *Sitz. Ber. Berliner Akademie der Wiss.* (1897).
- Dyroff, A.: 'Zur griechischen und germanischen Kosmogonien (Anaximandros, Pherekydes und Völuspá)', *Archiv für Religionsw. ss.* (1934) 105-23.
- Gomperz, H.: 'Zur Theogonie des Pherekydes von Syros', *Wiener Studien XLII* (1929) 14-26.
- Grote, G.: *History of Greece* (Londres 1849).
- Jaeger, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. del inglés de J. Gaos (México 1952).
- Jacoby, F.: 'The first Athenian prosewriter', *Mnemosyne* (1947) 13-64.
- Kirk, G. S.: 'Pherekydes of Syros', en Kirk, G. S. y Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1957: 1966) 48-72.
- Meyer, E.: *Geschichte des Altertums* (Stuttgart 1937: Darmstadt 1975).
- Mondolfo, R., en Zeller, R.: *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, traduzione e aggiornamenti a cura di R. Mondolfo (Florenca 1932).
- Tozzi, P.: 'Ferecide di Siro', *Rendiconti Classe Scienze morali, storiche e filologiche de la Accademia dei Lincei XXII* (1967) 207-35.
- Von Fritz, K.: 'Pherekydes', *RE Pauly-Wissowas XXII* (1938) 2025-33.
- Walcot, P.: 'Five or seven recesses?', *Class. Quart.* (1965) 79.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von: 'Lese Früchte', *Hermes* (1925).
- 'Pherekydes', *Sitz. Ber. Akad. Berlin philol. hist. Klasse* (1926) 125ff.
- *Der Glaube der Hellenen* (Darmstadt 1931: 1959).
- Zeller, R.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1892).