

**ALEGORÍAS DEL ETERNO RETORNO EN LA TEOLOGÍA
ETIMOLÓGICA DE CLEANTES Y SU INTERACCIÓN CON EL
ORFISMO***

**ALLEGORESIS OF EVERLASTING RECURRENCE IN CLEANTHES'
ETYMOLOGIZED THEOLOGY AND ITS INTERACTION WITH
ORPHISM**

GENARO VALENCIA CONSTANTINO

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Panamericana

gevalenc@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1226-1182>

Texto recibido em / Text submitted on: 05/09/2024

Texto aprobado em / Text approved on: 19/12/2024

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en revisar varias fuentes antiguas según las cuales Cleanthes recrea el motivo del eterno retorno, clave en la cosmología estoica, a través de operaciones etimológicas ejecutadas sobre el teónimo de Apolo, Perséfone y Dioniso, de manera que gracias a esta maniobra el filósofo produce una alegoría de ciclos solares y agrícolas que, por supuesto, responden a las formulaciones físicas del estoicismo. Para llevar a cabo este análisis, rastrearé y contrastaré distintas fuentes a fin de validar la influencia que tuvo el orfismo en

* Este trabajo se realizó al amparo del proyecto PAPIIT IN402224 «Hermetismo y sacralidad. Las otras tradiciones clásicas», financiado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y cuyo responsable es el Dr. Javier Espino Martín, a quien agradezco el apoyo otorgado para concluir mi investigación doctoral. *Nota bene*: todas las traducciones son mías.

Cleantes —y en otros estoicos como Cornuto— en tres aspectos comunes a ambas líneas de pensamiento: el uso de la etimología para generar una alegoría teológica, la noción de una deidad de naturaleza cíclica con la cual se explica el recorrido del sol o de las estaciones, y la idea de una destrucción y regeneración cósmica a partir de los númenes divinos (principio y fin, vida y muerte).

Palabras clave: Cleantes, estoicismo, orfismo, teología, etimología, alegoría.

Abstract

The aim of this paper is to review many ancient sources according to which Cleanthes recreates the motif of everlasting recurrence, key for Stoic cosmology, through etymological operations performed on the theonym of Apollo, Persephone, and Dionysus, so that thanks to this manoeuvre the philosopher produces an allegory of solar and agricultural cycles that, of course, respond to the Stoic physical formulations. To carry out this analysis, I will track and contrast different sources in order to validate the influence that Orphism had over Cleanthes —and over other Stoics such as Cornutus— in three aspects common to both lines of thought: the use of etymology to produce theological allegoresis, the notion of a cyclical nature deity which explains the journey of the sun or the seasons, and the idea of cosmic destruction and regeneration from divine numina (principle and end, life and death).

Keywords: Cleanthes, stoicism, orphism, theology, etymology, allegoresis.

οἶδαμεν, μύσται, παρὰ τῶν σοφιστῶν
 Ὀρφικῶν πολλοῖς ἔτυμον λογισμοῖς
 Στωϊκοῦς δῆπου θεόφιν διδάξαι·
 στίγματα εκρυψαν.

Introducción

En la corta biografía que Diógenes Laercio compone sobre el filósofo Cleantes se menciona una interesante anécdota en la que el pensador estoico es delineado como un personaje esforzado que enfrenta su desfavorable situación con trabajo arduo para obtener el estipendio diario necesario para filosofar, por cuya actividad se le asignó un contundente epíteto; dicha caracterización lingüística apunta precisamente a una de sus operaciones intelectuales más reconocidas desde la antigüedad:¹

¹ Cf. Cic. *de nat. deor.* 3, 62-63 (= *SVF* 2, 1069): *iam vero quid vos illa delectat explicatio fabularum et enodatio nominum? [...] magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno post Cleanthes deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum cur quidque ita appellatum sit causas explicare. [...] eos*

D. L. 7, 168: διεβοήθη δὲ ἐπὶ φιλοπονία, ὅς γε πένης ὦν ἄγαν ὥρμησε μισθοφορεῖν· καὶ νύκτωρ μὲν ἐν τοῖς κήποις ἦντλει, μεθ' ἡμέραν δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἐγυμνάζετο· ὅθεν καὶ Φρεάντλης ἐκλήθη.²

La etimología misma del apodo (φρέαρ + ἀντλέω) indica que esta anécdota se generó mucho después de la muerte de Cleantes ya que su gusto por las etimologías se conocía ampliamente, de modo que la inclusión de este detalle confirma una idea generalizada que se tenía del filósofo durante siglos como urdidor de nombres “parlantes”, acondicionados por supuesto a la doctrina estoica; pero esta etimología, más allá de retratar al personaje de forma estratégica justo al inicio de su biografía, es de hecho la única atestiguada o acaso facturada por Diógenes Laercio para cualquiera de los filósofos estoicos, con lo cual no debe pasar desapercibido el modo en que el doxógrafo griego pretendió plasmar sutilmente el talento etimológico y alegórico del teólogo por antonomasia del estoicismo.³ Por desgracia son pocos los testimonios hoy preservados donde se puede apreciar el genio de Cleantes en esta actividad; por fortuna, y debido a la influencia que ejercieron las doctrinas órficas en el filósofo —y en el estoicismo en general—,⁴ existen

enim qui di appellantur rerum naturas esse non figuras deorum (“¿Pero por qué ahora les complace la interpretación de las narraciones y la explicación de los nombres? [...] Una gran tarea y del todo innecesaria asumí primero Zenón, seguido por Cleantes y luego Crisipo, aquella de dar razón de relatos imaginarios y de explicar las causas de palabras con las que cada una de las deidades fue así nombrada. [...] pues esos llamados dioses constituyen la naturaleza de las cosas, no la personificación de dioses”).

²“Se hizo famoso por su dedicación: por ser en extremo pobre se vio obligado a buscar trabajo; así, mientras durante el día se entrenaba en el uso de la razón, por la noche se ocupaba del riego de jardines, de ahí que se le haya apodado *Freatles* [‘el que extrae agua de pozo’]”. Hay indicios de haberse difundido la anécdota del pozo, por Diógenes Laercio o bien por otra vía desconocida: ἀλλ' ὁ Κλεάνθης ἀπὸ τοῦ φρέατος ἐπάρας τὴν κεφαλὴν καταγεῖλαι σου τοῦ δόγματος καὶ αὐτὸς ἀνιμᾷ τὰς ἀληθεῖς ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην (“pero, sacando la cabeza del pozo, Cleantes se mofa de tus doctrinas [las de Epicuro] y, por su parte, propone los verdaderos principios, dios y materia”, *SVF* 1, 495 = *Hermiae irris. gent. phil.* 14); Κλεάνθης ἅμα σχολάζων καὶ ἀντλῶν (“Cleantes al mismo tiempo estudiaba y sacaba aguas”, *Epict. Diss.* 3, 26, 23).

³De hecho, en Diógenes Laercio contadas son las etimologías de nombres y apodos de filósofos, de las cuales la más conocida, por supuesto, es la de Platón (3, 4: “por la amplitud de su expresión [...] o porque era de frente anchurosa”); a excepción de la de Cleantes, cuya etimología alterna enfatiza una cualidad del carácter, las demás hacen alusión a características físicas del personaje: Platón y Crisipo (7, 182); o a la agudeza de pensamiento o de estilo: Platón (7, 182), Licón (5, 66), Pitágoras (8, 21) y Eudoxo (8, 91).

⁴Casadesús 2008.

materiales suficientes para lograr comparaciones bastante precisas entre ambas tradiciones en lo que atañe a los procedimientos etimológicos y valores doctrinales, con lo cual será posible reconstruir el entramado filosófico de tres deidades en la teología estoica: Apolo, Perséfone y Dioniso, como una suerte de “microalegorías” del eterno retorno, un concepto fundamental de su cosmología.

Así pues, este artículo está dividido en dos secciones bien definidas y perfectamente consecuentes dada mi pretensión de comprobar que Cleantes retoma distintas tradiciones, entre las cuales la órfica destaca en materia teológica, con el fin de conformar una alegoría lingüística bien alineada con el sistema cosmológico que promocionaba. En el primer apartado vincularé diferentes testimonios que relacionan el orfismo y el estoicismo, no sólo en sus formulaciones teológicas y cosmológicas, sino en el estilo de sus operaciones etimológicas respecto de la deidad suprema (Zeus), de manera que quede evidenciada una influencia de esas ideas órficas sobre Cleantes. En el segundo, teniendo siempre en mente esta estrecha conexión entre orfismo y estoicismo, rastrearé una concepción común entre ellos en torno a la idea del eterno retorno aplicada a Zeus, por lo que la adaptación de tal fórmula, en apego al panteísmo profesado por ambos, pueda trasponerse en otros tres dioses que, por lo demás, son esenciales en las teogonías órficas y, por tanto, la elección de Cleantes, al alegorizarlos mediante la etimología, no es en absoluto gratuita, pues se corresponde a la perfección con una concepción cosmológica presente y difundida en la mentalidad filosófica y religiosa griega.

1. Teología y etimología: entre órficos y estoicos

Después de una procesión y el acto en que el hierofante reunía a quienes querían iniciarse y excluía a los que consideraba que no podían hacerlo, los *mistas* admitidos a la iniciación se reunían en Atenas en un lugar llamado el Pórtico Decorado (*Stoa Poikile*).⁵

A primera vista el epígrafe anterior podría estimularnos a pensar que los iniciados ahí descritos son los estoicos, pero en realidad es una alusión a una fase de los misterios de Eleusis. La mera idea de que los misterios eleusinos desarrollaran una de sus etapas iniciáticas en la *Stoa Poikile*,

⁵ Bernabé 2020b: 352.

precisamente el mismo pórtico no sólo del que obtuvieron su nombre sino en el que los estoicos empezaron a reunirse para conversar, resulta hartamente sugerente; la relación entre misterios báquicos y los órficos ha sido ya desde hace tiempo señalada,⁶ sin embargo, este peculiar indicio acerca de la *Stoa* como un sitio catalizador de pensamiento y religiosidad ha de ser indagado con mayor detalle en el futuro con el afán de emparentar histórica e ideológicamente el estoicismo antiguo con tales experiencias místicas y, en específico, con las enseñanzas escatológicas del orfismo.⁷ La deuda filosófica de los primeros estoicos con las doctrinas de Orfeo no ha pasado para nada inadvertida⁸ y, en el caso de la teología etimológica forjada por aquellos, en las últimas décadas se ha efectuado una reconstrucción sólida y muy atractiva para la historia de la filosofía antigua.⁹ Dos, pues, son los pasajes clave, de hecho contemporáneos, que nos informan la intención de esos primeros estoicos por localizar puntos en común relativos a cuestiones mitológicas, incluso más, por hacerlos suyos y adecuarlos a sus propias formulaciones filosóficas:

⁶ Burkert 2007; Bernabé 2008; Bernabé 2020b.

⁷ Casadesús (2016: 20-24) ha propuesto que Crisipo recuperó terminología propia de las “iniciaciones” (τελεται) místicas para referirse a la forma de acercarse al conocimiento divino a través de un progreso primero con la lógica y luego con la ética, haciendo del sabio estoico un verdadero iniciado (μυστήης), postura que Collette (2022: 5-7) critica duramente al argumentar que Crisipo asociaba τελετη con τελευτη en un sentido simbólicamente progresivo: el estudio de la física, que incluye la teología, es puesta al final de la enseñanza estoica —τελευταία τὰ φυσικὰ (SVF 2, 44)— por la complejidad de sus contenidos, por lo que se necesita una preparación psicológica mayor, casi como si de una iniciación mística se tratase, cf. Plut. *de St. repug.* 1035a-b. Al respecto, véase Valencia 2024: 147-148.

⁸ Casadesús 2008, 2010, 2012; Megino 2019. Es de notar que la mayoría de estos estudios establece la relación entre los primeros estoicos y el Papiro de Derveni, sin embargo, convendría explorar también otros textos órficos, sobre todo, y por ejemplo, la semejanza estructural entre el *Himno a Zeus* de Cleantes y los himnos órficos en los cuales los dioses —Zeus en este caso específico— son descritos por medio de numerosos epítetos en vez de presentar la narración del mito como en los himnos homéricos; West (1983: 219) había ya señalado una coincidencia entre el Papiro de Derveni y el *Himno a Zeus* de Cleantes, inspirado en Heráclito, respecto del adjetivo ἀρχικέρανος aplicado a Zeus. Incluidas en estudios destinados al orfismo, tales investigaciones han privilegiado el orfismo, no el estoicismo, de modo que precisamente se extraña una revisión integral de la teología estoica a la luz de las doctrinas órficas.

⁹ Casadesús (2008, 2010, 2012, 2021) muestra ampliamente las similitudes entre las explicaciones etimológicas que de algunos dioses y otras entidades divinas dieron estoicos y órficos.

T1. Philodem. *de piet.* (P. Hercul. 1428 VI 16ss) = *SVF* 1, 539 / 2, 1078: ἐν δὲ τώ[ι] δευτέρ[ω]ι (sc. περί θεῶν) τά τ[ε] εἰς Ὀρφέα [καὶ] Μουσαῖον ἀναφερ[ό]μενα καὶ τὰ παρ' [Ὀ]μήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ[ι] καὶ Εὐριπίδῃ[ι] καὶ ποιηταῖ[ι]ς ἄλλοις, [ὥ]ς καὶ Κλεάνθης [πει]ράται σ[υ]νοικειοῦ[ν] ταῖς δόξ[αι]ς αὐτῶ[ν]. ἅπαντά [τ'] ἐστὶν [αιθ]ήρ, ὁ αὐτὸ[ς] ὢν κ[αὶ] πατήρ καὶ [υἱ]ός, [ὥ]ς κὰν τῶι [πρ]ώτῳι μὴ μά[χ]εσθα[ι] τὸ τὴν Ἑ[α]ν καὶ μητέρα τ[οῦ] Διὸς εἶναι καὶ θυγ[α]τέρα.¹⁰

Cic. *de nat. deor.* 1, 41 = *SVF* 2, 1077: *in secundo autem* (sc. *libro de natura deorum*) *volt* (sc. *Chrysippus*) *Orphei, Musæi, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quæ ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterimi poetæ, qui hæc ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur.*¹¹

Ambos textos —el pasaje ciceroniano parece la versión latina de Filodemo con la fina apostilla sobre la adscripción de poetas para entonces ya antiguos a las filas estoicas— entrañan la voluntad de Crisipo —y de Cleantes según asegura Filodemo— por adueñarse de doctrinas de autores pasados, entre los que se enumera al mítico poeta Orfeo; cuáles ideas y métodos en específico del pensamiento órfico hayan retomado estos dos estoicos es difícil de determinar, sin embargo, habrá que dar cabida con suma cautela a la especulación a partir de ciertos fragmentos que permitan relacionar estrechamente la actividad etimológica de ambos con la misma práctica por los órficos: una explicación racional de la divinidad con base en un análisis lingüístico y simbólico de las palabras. Vale la pena, en primer lugar, traer la atención a un par de pasajes paralelos para así vincular órficos y estoicos de manera diáfana en este aspecto.

De acuerdo con un pasaje de Estobeo, Crisipo proporciona una etimología para la deidad suprema del estoicismo: Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδωκέναι τὸ ζῆν. Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι

¹⁰ “En el libro segundo [sobre los dioses], [Crisipo] pretende, al igual que Cleantes, conectar con sus propias doctrinas lo que se cuenta sobre Orfeo y Museo, así como lo que se desprende de Homero, Hesíodo, Eurípides y otros poetas; que todo es el éter, siendo lo mismo el padre que el hijo, de modo que tampoco hay contradicción, en su libro primero, acerca de que Rea sea tanto la madre como la hija de Zeus”.

¹¹ “En el libro segundo [sobre la naturaleza de los dioses], [Crisipo] quiere arreglar las historias de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero en apego con lo que él mismo escribió en el libro primero sobre los dioses inmortales, de modo que los más antiguos poetas, que ni siquiera atisbaron ideas semejantes, parecieran haber sido también estoicos”.

πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα (STOB. *ecl.* 1, 26 = *SVF* 2, 1062).¹² Por otra parte, un fragmento órfico en versos revela idéntica su enunciación: ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεὺς. ζῆν γὰρ ἔδωκε ζῶια τ' ἐγέννησεν καὶ Ζῆν' αὐτὸν καλέουσι καὶ Δία τῆιδ' ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται. εἷς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων θνητῶν τε θεῶν τε (*OF* 416 Bernabé).¹³ Las coincidencias son asombrosamente exactas; ambos, Crisipo y el autor órfico, descifran el teónimo Zeus mediante el verbo τὸ ζῆν y explican la forma en acusativo Δία con el compuesto preposicional δι' αὐτὸν / διὰ τοῦτον; y sin atribuirlo a ningún estoico en especial, dice el doxógrafo por antonomasia: Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα (D. L. 7, 147).¹⁴ Si bien esta etimología de Zeus podría haber sido bastante divulgada, sobre todo tratándose del padre de los dioses, lo que puede deducirse de los fragmentos anteriores es la común operación de percibir el nombre de divinidades a través de etimologías que suponen aclaraciones de una cosmovisión particular, de manera que Cleantes y Crisipo posiblemente estuvieron al tanto de que recursos lingüísticos de esta clase eran usuales en comentarios órficos, y quizá de allí se inspiraron. También es evidente que a Cleantes y Crisipo no les habría resultado ajena la polémica ocasionada por el *Crátilo* de Platón,¹⁵ aunque la filosofía platónica

¹² “En realidad parece que Zeus fue nombrado así por haberle dado vida [*zēn*] a todos los seres, mientras que lo llamaron *Día* porque es la causa de todo y todo es gracias a él [*di' autōn*]”. El estoico del que se conservan mayor cantidad de ejemplos de etimologías es Crisipo, y de hecho Diógenes Laercio (7, 200) enlista entre las obras del filósofo de Solos dos acerca de etimologías: “*Sobre temas etimológicos, a Diocles*, siete libros, y *Etimologías, a Diocles*, cuatro libros”.

¹³ “Zeus es, por supuesto, el principio de todo, pues dio la vida y engendró a los seres vivientes, y por ello lo llaman *Zēna*, o *Día* porque gracias a él todo se puso en orden. Así, este es el único padre de todos, dioses y mortales”. Estos versos se insertan a guisa de ejemplo en una exégesis alegórica de la *Teogonía* (v. 482) de Hesíodo, compuesta por Juan Díacoño Galeno (c. s. XII).

¹⁴ “Pues le dicen *Día* porque gracias a él (δι' ὃν) todo se genera”.

¹⁵ De hecho, el cuestionamiento etimológico que se alza en el diálogo, propiciado por Eutifrón, ha hecho pensar que éste último tenga alguna relación con el autor del papiro de Derveni, con lo cual, el acercamiento lingüístico avistado en el *Crátilo*, y criticado por Platón, tendría orígenes presuntamente en las operaciones órficas, cf. Kahn 1997. Por el contrario, Casadesús (2012: 83) postula que el autor del papiro de Derveni pudo haber sido un estoico como Crisipo: “El autor del papiro de Derveni siguió un procedimiento idéntico al de Crisipo, al utilizar el testimonio de un poeta, considerar el lenguaje vulgar y proponer explicaciones etimológicas para demostrar sus propias opiniones”.

Por otra parte, la explicación etimológica de Δία y Ζῆνα como nombres de Zeus está atestiguada, quizá haciéndose ya eco de los órficos, en Platón (*Crat.* 396a): οἱ μὲν γὰρ ‘Ζῆνα,’

no aprovechó la etimología y la alegoría para dilucidar su sistema teológico y cosmológico, mientras que Cleantes sí pretendía una coherencia entre la teología y el lenguaje con la que esta se expresaría.

Ahora bien, antes de entrar en las alegorías etimológicas propias de Cleantes, es necesario definir las dos operaciones hermenéuticas, rastreables en los estoicos, que tienen como objeto una deidad con sus atributos nominales y simbólicos. La primera (1) es la asociación de una divinidad con su elemento distintivo sin intervenir la etimología de su nombre en la caracterización:

Min. Fel. Oct. 19, 10-11: *Zenon, eiusdem magister, naturalem legem atque divinam et aethera interim interdumque rationem vult omnium esse principium; idem interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando publicum arguit graviter et revincit errorem. Eadem fere Chrysippus: vim divinam rationalem, naturam et mundum, interim et fatalem necessitatem deum credit Zenonemque interpretatione physiologica in Hesiodi, Homeri Orphei que carminibus imitatur.*¹⁶

Plut. de Is. et Osir. 66 p. 377d: ὡςπερ οἱ Διόνυσον τὸν οἶνον, Ἡφαιστον δὲ τὴν φλόγα.¹⁷ [seguido de SVF 1, 547 analizado abajo en 2.2].

Como se puede apreciar, ambos pasajes establecen una relación naturalista (*interpretatione physiologica*) entre el personaje divino y el elemento con el que la tradición mítica lo ha asociado: Júpiter es el cielo, Neptuno, el mar, Dionisio, el vino,¹⁸ etcétera; esta operación es por lo tanto

οἱ δὲ ‘Δία’ καλοῦσιν—συντιθέμενα δ’ εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ (“unos lo llaman *Zēna* y otros *Día*, pero la conjunción de ambos en una sola entidad revela la naturaleza del dios”); cf. Casadesús 2021.

¹⁶“Zenón, maestro de éste [Zenón], quiere que el principio de todo sea la ley natural y divina, otras el éter y, otras más, la razón; él mismo interpreta que Juno es el aire, Júpiter, el cielo; Neptuno, el mar; Vulcano, el fuego y demuestra, de forma similar, que las demás divinidades del pueblo son elementos, de modo que fuertemente debate y contradice el error popular. Crisipo dice casi lo mismo: cree que dios es una fuerza divina y racional, o la naturaleza y el mundo, a veces también la necesidad del destino, e imita a Zenón con la interpretación fisiológica presente en los poemas de Hesíodo, Homero y Orfeo”.

¹⁷“Como [los estoicos que entendían] a Dioniso como vino y a Hefesto como fuego”.

¹⁸En apariencia el nombre Dioniso, según lo expone Plutarco, no se explica etimológicamente por medio del vocablo οἶνος, pero Platón (*Crat.* 406c) ofrece una manera de resolverlo: ὁ τε γὰρ Διόνυσος εἶη ἂν ὁ διδοῦς τὸν οἶνον ‘Διδούινσος’ ἐν παιδιᾷ καλούμενος

simbólica. En el pasaje de Minucio Félix, además, se manifiesta que esta forma de comprensión e interpretación de la realidad, aceptada por Zenón y Crisipo, tiene su origen más extendido en los poemas de Hesíodo, Homero y Orfeo, es decir, en la manera como estos autores concibieron el mundo que los rodeaba asociándolo con figuras y fenómenos sobrenaturales. Por cierto, es notable que el apologista cristiano no le haya adjudicado dicha modalidad también a Cleantes, sino sólo a Zenón y a Crisipo, como si excluyera al primero de una práctica tan vulgar; acaso Minucio juzgó que la operación etimológica era menos perversa en la mitología pagana en contraste con su defensa del cristianismo donde no hay tales interpretaciones naturalistas. Con todo, ambos procedimientos eran utilizados por los estoicos en general (D. L. 7, 147).

La segunda (2) operación hermenéutica es la explicación del nombre de una divinidad en directa relación con su elemento distintivo, con ejemplos tan simples como: *ut Portumnus a portu, sic Neptunus a nando, paulum primis litteris immutatis* (Cic. *de nat. deor.* 2, 66)¹⁹ mediante una sencilla derivación léxica, o complejos como: *ipse Iuppiter, id est iuvans pater, quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem, a poetis 'pater divomque hominumque' dicitur* (ib. 2, 63)²⁰ por el papel que la deidad cumple en el orden divino y humano. En términos generales, Diógenes Laercio (7, 135), a propósito de la divinidad suprema identificada como racionalidad (νοῦς) y destino (εἰμαρμένη),²¹ explica que para los estoicos podía ser calificada con distintas denominaciones y, poco más adelante, que dichas etiquetas respondían a su diversificado predominio (κατὰ τὰς δυνάμεις) en la naturaleza:

(“Dionisio podría ser llamado puerilmente *Didoínysos* por ser el que da el vino”). Véase una versión análoga en Cornuto (*theol. Graec.* 30, 8-14): τινὲς δὲ φασιν ἀπὸ τοῦ τὸν Δία περὶ τὸ Νύσιον ὄρος φῆναι πρῶτον τὴν ἄμπελον παρεληλυθέναι τοῦτο τὸ ὄνομα εἰς τὴν συνήθειαν (“algunos dicen que este nombre vino a la lengua común por el hecho de que Zeus [*Día*] fue el primero en dar a conocer el vino en la montaña Nisa [*Nysio*]”). Cf. Santamaría 2021.

¹⁹ “Así como Portumno se forma a partir de *puerto*, igual Neptuno a partir de *nadar*, cambiándole un poco las primeras letras”.

²⁰ “El propio Júpiter, es decir ‘el padre que ayuda’ — a quien poniéndolo en otro caso gramatical llamamos Jove a partir del verbo ‘ayudar’ — es llamado por lo poetas padre de dioses y hombres”.

²¹ Domaradzki (2012: 134): “God, according to Stoic theology, is the vital principle that penetrates and governs the whole of reality. Consequently, God is for the Stoics a dynamic being and fluctuating power, whose distinct names change as the God changes Himself. It is for this reason that the philosophers use interchangeably all such concepts as God, Zeus, Logos, Pneuma, Nature, Intellect, Fate, Providence and so on”.

D. L. 7, 147: Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, καὶ Ζῆνα καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίος ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηναῖν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἦραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρὸν, καὶ Διμήτραν κατὰ τὴν εἰς γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τινος οἰκειότητος ἀπέδωσαν.²²

El texto evidencia que las dos operaciones, la simbólica (Hefesto,²³ Poseidón) y la etimológica (Zeus, Atenea, Hera y Deméter), convivían simultáneamente sin que ninguna de ellas tuviera mayor importancia que la otra, de modo que los estoicos emplearon ambas según el caso se los exigiera. Cada pensador habría optado por recurrir a alguna de las dos opciones conforme con su desarrollo personal, como Cleantes quien, en los testimonios conservados, se decanta por la etimológica y construye una alegoría compleja no solamente a partir del nombre del dios sino también de la tradición mítica que describía su relato originario y su función cosmológica; por ejemplo, de acuerdo con los pasajes arriba aludidos, una de las formas flexivas de Zeus, por cierto la deidad suprema para órficos y estoicos, procedería del verbo ζῆν (vivir), a base del cual se concibió que la divinidad máxima y creadora del cosmos adquiriría tal apelativo por dar origen a la vida. A partir de la etimología del nombre se construye la alegoría, al contrario de la operación simbólica bajo la cual Zeus se articula con el cielo (*SVF* 1, 169), el éter (*SVF* 2, 1077), el fuego (*SVF* 2, 1066) o, mejor aun, con su instrumento de poder, el rayo.²⁴

²² “Pues le dicen *Día* porque gracias a él todo se genera y lo llaman *Zēna* en la medida en que es la causa de la vida, o debido a que da lugar a la vida; Atenea, por su autoridad sobre los poderes del éter; Hera, del aire; Hefesto, del fuego artífice; Poseidón, de lo líquido; y Deméter, por la tierra. Igualmente, le aplicaron otros nombres en vista de algún otro rasgo característico”.

²³ Como se expuso arriba, Plutarco (*de Is. et Osir.* 66 p. 377d) atestigua que los estoicos asociaron a Hefesto con el término φλόξ, mientras Diógenes Laercio escribe que con πῦρ τεχνικόν (el verdadero concepto del fuego asociado con la cosmología estoica, cf. *SVF* 1, 34), pero ambas opciones son asociaciones simbólicas, no explicaciones etimológicas; nuevamente Platón (*Crat.* 407c) brinda una solución algo sensacionalista para el herrero patizambo: τὸν γενναῖον τὸν ‘φάεος ἵστορα’ ἐρωτᾷς; (“¿acaso preguntas por el genuino conocedor de la luz?”).

²⁴ En su *Himno a Zeus* Cleantes describe cómo el Crónida blande el rayo directo en el λόγος para equilibrar opuestos: “Con el rayo (κεραυνῶ) tú diriges la razón común (κοινὸν λόγον) que transita a través de todo, fusionándose con las luces pequeñas y con la grande” (Stob. *ecl.* I 1, 12 = *SVF* 1, 537, vv. 12-13); sin embargo, este simbolismo se mantiene a

Por otra parte, se ha escrito de las lecturas que los estoicos hicieron del imaginario homérico, haciendo del poeta un “pre-estoico”,²⁵ sin embargo, el ejemplo del titán Atlas es paradigmático, puesto que el contexto de la *Odisea* —donde aparece dicho personaje en una escena secundaria— no se corresponde con la tradición mítica y filosófica que pregona Cleantes acerca del titán que sostiene los cielos como una divinidad benevolente con la humanidad; más bien, según se ha comprobado,²⁶ la resignificación que el filósofo de Aso promovió a través de una mínima corrección ortográfica parte de una tradición alterna en la que Atlas, más que un titán malvado, es una divinidad benéfica que, en la cosmovisión estoica, encarnaría a la providencia divina. Por ello, la tradición homérica no es siempre el modelo secundado en los procedimientos alegóricos y etimológicos de órficos y estoicos, con lo cual otras variantes de los mitos han de tomarse en cuenta al momento de rastrear el sustrato narrativo recuperado por Cleantes,²⁷ a más de que los órficos por su parte tuvieron una versión teogónica más o menos

nivel cosmológico, y no se busca algún juego léxico entre el rayo y el nombre de Zeus, maniobra que con *κεραυνός* habría sido complicada de lograr.

²⁵ Long 2006: 212: “The Stoics took Homer (and other early Greek poets, especially Hesiod) to have a correct understanding of the world —its physical structure and processes, its god(s), its basic causes and purposes— a correct understanding because it coincided with the Stoics’ own philosophy of nature”. Concluye que los estoicos sostuvieron que Homero “really understood the world in the Stoics’ way; but because he was a poet, he does not express Stoicism directly. He composed, in other words, on two levels: On the surface he offers an epic narrative about the deeds of gods and heroes, but what he is really talking about, and understands himself to be talking about, is the physical world in a sense acceptable to Stoic philosophers”. Cf. Ramelli 2022: 231, 248.

²⁶ Valencia 2023.

²⁷ Para el caso de Atlas, Long (2006: 235) escribe: “Their explanations of divine names are based upon etymologies whose validity is quite independent of anything Homer or Hesiod may have thought. For all we know, Cleanthes may have supposed that Homer wrote *όλοόφρων*. His emendation could have aimed at restoring a truth not evident to Homer but familiar to Homer’s wiser predecessors”. Que Cleantes analizaba de manera alegórica y etimológica los poemas homéricos es evidente sobre todo a partir de los teónimos, pero hay un fragmento interesante de un *hápax* homérico que ha sido complejo de explicar: a propósito de un pasaje de la *Odisea* (10, 302-305) en que, ante la trampa venenosa de Circe, Ulises recibe de Hermes un antídoto a base de una hierba que los dioses califican de *μῶλυ*, Cleantes (*SVF* 1, 526) opinaba que dicho pasaje debería entenderse alegóricamente, es decir, que los impulsos (*όρμαι*) y las emociones (*πάθη*) de los hombres se debilitan (*μωλύονται*) por ese “fármaco”; en la interpretación de Cleantes salen ciertas cuestiones lexicográficas de *μῶλυ* (cf. Martínez 1993), pero la lógica narrativa del pasaje homérico aún no se ha considerado para descifrar la propuesta del filósofo, cf. Valencia (en preparación).

distinta de la homérica y la hesiódica, si bien en algunos puntos coincidente pero en otros divergente propiciando así posibilidades de interpretación alegórica insospechadas y afines con la doctrina cosmológica estoica, como se podrá apreciar con detalle en el apartado sucesivo.

2. Alegorías del eterno retorno

La segunda parte del pasaje de Filodemo arriba referido (T1) apunta a una idea importante para la teología órfica y estoica, a saber, que se puede reconocer una concepción común entre ambas líneas de pensamiento respecto de la ontología de la divinidad: la identificación entre una figura procreadora y una procreada como una misma entidad eterna y que se renueva repetidamente: ἅπαντά [τ'] ἐστὶν [αἰθ]ήρ, ὁ αὐτὸ[ς] ὦν κ[αὶ] πατήρ καὶ [υἱ]ός, [ὦ]ς κἀν μὴ μά[χ]εσθα[ι] τὸ τὴν Ῥέ[α]ν καὶ μητέρα τ[οῦ] Διὸς εἶναι καὶ θυγ[α]τέρα.²⁸ Este pasaje trata en específico de Crisipo, y en lógica alusión también de Cleantes, quienes habrían recobrado esta idea, según Filodemo, entre otros, de las enseñanzas órficas. En efecto, abundan las evidencias de que en la ontología órfica hubo un claro desarrollo tendiente a proponer que la divinidad era al mismo tiempo principio, medio y fin de todas las cosas en el mundo: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος (Pl. *Ig.* 715e-716a).²⁹ Así pues, el principio de un himno órfico a Zeus, transmitido también por el papiro de Derveni (col. xvii 12, cf. *OF* 14; 31; 243 Bernabé), plasma en un par de versos lapidarios dicha concepción:

T2. Ps. Aristot. *de mund.* 401a25 = *OF* 31 Bernabé:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέρανος·

Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.³⁰

²⁸ “Que todo es el éter, siendo lo mismo el padre que el hijo, de modo que tampoco hay contradicción acerca de que Rea sea tanto la madre como la hija de Zeus”.

²⁹ “Tal como también un antiguo relato enseña, la divinidad —que engloba principio, medio y fin para todas las cosas— cumple ordenadamente su tarea siguiendo el sentido circular de su naturaleza”.

³⁰ “Zeus nació el primero, Zeus fulgurante es el último: Zeus la cabeza, Zeus el medio, por Zeus todo se puso en orden”. Por cierto, este verso es citado, con una mínima variación (ἀρχή en lugar de κεφαλῆ), por Plutarco (*de comm.* 1074d-e) a propósito de los estoicos y su entendimiento de los dioses, reclamándoles su falta de interés en enmendar

Este sencillo planteamiento, que tiene orígenes rastreables ya en Hesíodo,³¹ delinea una teogonía de Zeus presentándolo como principio y final (α y ω) de una cosmovisión “circular”; la interpretación de este par de versos se debe concretar a la luz del trasfondo mítico extendido en la *Teogonía de Derveni*, donde se presenta el relato, único en su clase, de Zeus engullendo el falo de Urano, por cuya acción “queda embarazado de todos los dioses y vuelve a darlos a luz, convirtiéndose en progenitor de todos ellos”.³² No está de más citar en extenso la explicación de Bernabé:

En este verso el poeta aprovecha los dobles sentidos de γίγνομαι ‘nacer’ y ‘llegar a ser’ y de πρῶτος ‘el primero’ en el tiempo y en una jerarquía, para que la paradoja pueda tener sentido: Zeus nació el último, ya que es hijo de Crono, y nieto de Urano, pero, tras engullir el falo de Urano... llega a ser el primero, tanto porque ha hecho un bucle en el tiempo y en la línea generacional, de modo que los demás dioses nacen después de él, como porque se convierte en el soberano de los dioses. Así pues, se torna el primero tanto en sentido temporal como en sentido jerárquico.³³

La exégesis del comentarista se acuña a partir de una idea en realidad bastante simple: Zeus ejecuta un acto que repercute sobre sí mismo y reinicia con ello la línea teogónica, situándose superior y primero en todos los sentidos. No sólo se trata de que Zeus sea comienzo y fin, pues tal noción de finalidad implicaría la mortalidad para la divinidad, sino de que “se reinicia” como un ciclo que ocurre perpetuamente.³⁴ Bajo esta óptica

tales concepciones erróneas o confusas. De ahí se debe rescatar la cuestionable adjudicación del verso órfico como propio de las enseñanzas físicas de los estoicos.

³¹ Santamaría 2019a.

³² Bernabé 2020: 48.

³³ Bernabé 2020: 48. Contra la interpretación de que Zeus engulle el falo de Urano, sino a Protógono, cf. Santamaría (2016), si bien la regeneración teogónica en cualquier caso tiene lugar debido a que Zeus devora al dios primigenio (o una parte de él).

³⁴ La regeneración teogónica de Zeus es compartida por órficos y estoicos, y se avista claramente en el fragmento de Filodemo (T1), donde la diosa Rea es percibida como madre e hija de Zeus porque éste nació de ella y luego se convirtió en su padre. Y, por supuesto, Rea goza de una interpretación etimológica órfica (*Pap. Derv.* col. xxii 7-17), formulada con base en una identificación entre varias diosas y preservada supuestamente en un himno: Δήμητηρ [P]έα Γῆ Μητηρ <τε καὶ> Ἑστία Δηιοῖ; en específico, y a pesar de la laguna en el papiro, el nombre de Rea se lograría descifrar como sigue: Πέα δ' ὄτι πολλὰ καὶ παντοῖα ζῶια ἔφν [ἐκρεῦσαντα] ἐξ αὐτῆς (“Rea, porque, emanando de ella, nacieron múltiples y diversos seres vivos”); una etimología semejante que Crisipo parece

ya puede atisbarse entre los órficos una primigenia concepción del eterno retorno, que los estoicos habrían aplicado al cosmos en su totalidad, y ya que para ellos el cosmos era identificado con la divinidad misma (D. L. 7, 137 = *SVF* 2, 526) la adaptación desde lo individual a lo universal era por mucho evidente e inminente. Por lo demás, la noción del eterno retorno entre los estoicos está consecutivamente vinculada con la conflagración, un concepto que parece haber sido conocido por distintos pensadores (Hesíodo, Heráclito, órficos y estoicos) que consideraron al fuego un elemento cosmológico de primer orden; que la idea de la conflagración (ἐκπύρωσις) era común entre todos ellos es comunicado por Plutarco:

Plut. *de defect.* 415f: καὶ ὁ Κλεόμβροτος ‘ἀκούω ταῦτ’ ἔφη ‘πολλῶν καὶ ὀρθῶν τὴν Στωικὴν ἐκπύρωσιν ὡσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινοημένην ἔπη οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν.³⁵

De darle crédito a quien fuera sacerdote en Delfos, la conflagración, tal como fue postulada por los estoicos, se construyó a base de doctrinas precedentes sobre la destrucción ígnea del cosmos; en este sentido, una idea primigenia de la conflagración debía haber sido contemplada por los órficos, quienes pudieron retomarla de Heráclito o de alguna fuente común a él,³⁶ o bien los estoicos la tomaron directamente del filósofo de Éfeso conscientes de que tal formulación probablemente había prosperado también en el orfismo; es complejo definir a ciencia cierta la naturaleza de la interacción entre variados desarrollos filosóficos y religiosos casi contemporáneos; sin ninguna certeza cronológica sobre cuál influyó en cuál, y en qué grado, lo que sí es comprobable es que los estoicos conocían a la perfección las diversas tradiciones (homérica, hesiódica, heraclíteica y órfica), de modo que pudieron elegir aspectos específicos de cada una y adecuarlos a su sistema cosmológico en la medida que les pareciera pertinente adaptar, como el eterno retorno, extrapolado acaso a partir del Zeus órfico como deidad suprema y cíclica todavía sin su destrucción por el fuego, hacia el cosmos entero que

haber desarrollado: λέγει τὴν γῆν Ῥέαν κεκληῖσθαι, ἐπειδὴ ἀπ’ αὐτῆς ῥεῖ τὰ ὕδατα (“dice que la tierra es llamada Rea, porque de ella fluyen las aguas”, *SVF* 2, 1084 = *etymolog. magn.* p. 701, 24).

³⁵“Y Cleombroto dijo ‘de muchos he escuchado estas cosas y veo que la conflagración estoica, que abrevia de los poemas de Heráclito y Orfeo, igualmente se apropia de los de Hesíodo’”.

³⁶Casadesús 1995.

debe consumirse y engendrarse de nueva cuenta.³⁷ En apego al panteísmo estoico, donde Zeus es identificado con otros apelativos de acuerdo con su ámbito de acción en el mundo natural, la idea del eterno retorno halló en Cleantes algunas propuestas a través de la etimología de esos nombres.

De los fragmentos en la actualidad preservados y atribuibles sin duda a Cleantes,³⁸ se pueden rescatar varios pasajes en donde tres son las divinidades alegorizadas etimológicamente: Apolo, Perséfone y Dioniso. En las siguientes subsecciones me ocuparé de mostrar el procedimiento etimológico y alegórico ejecutado por Cleantes, descubriendo la matriz mítica órfica detrás de cada personaje. La casualidad transmitió hasta nosotros solamente estos ejemplos, pero no es gratuito que las tres sean divinidades importantes para el orfismo y que, sobre todo, estén íntimamente conectadas bajo el motivo cósmico del eterno retorno, como Zeus (T2), y plasmadas en dos dimensiones naturales, el ciclo solar y el ciclo agrícola, que se aclaran con mecanismos lingüísticos.

2.1. Apolo

El dios Apolo tuvo en el estoicismo varias posibilidades de alegorización etimológica; de ellas, algunas se desarrollaron atendiendo a los epítetos con que era conocido en la tradición popular, pero sólo Cleantes elaboró una alternativa a partir de su nombre oficial y en función de su papel en el cosmos:

T3. *Macr. sat.* 1, 17, 8 = *SVF* 1, 540: *Cleanthes [Apollinem] ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένον, quod ab aliis atque aliis locorum declinationibus faciat ortus.*³⁹

Cleantes propone que el nombre de Apolo se explica con base en la acción de transitar cíclicamente de un lado a otro con el objetivo de provocar

³⁷ West (1983: 113): “The Stoics Cleanthes and Chrysippus clearly did know the story of Zeus swallowing the gods. They adapted it to their own physical theory. The cosmic elements, they said, were gods, but not deathless: only Zeus, the divine aspect of the cosmos as a whole, was eternal, periodically consuming the rest and regenerating them out of himself”.

³⁸ Se ha demostrado que un fragmento (*SVF* 1, 545 = Athenaeus 13, 572f) sobre Afrodita es espurio, pues von Arnim (*ad loc.*, 124) reporta que hubo error de lectura: «A Cleanthe Stoico hæc aliena sunt. Νεάνθης scripsit pro Κλεάνθης, Cyzicenum intellegens, Mueller Frg. Hist. Gr. II p. 5. 9. 11».

³⁹ “Cleantes comprendía que Apolo, a veces desde un lado a veces desde otro, generaba la salida del sol porque motiva su origen a causa de su inclinación por unos y otros lugares”.

la salida de sol: la operación etimológica se da en griego mediante la fusión fonética de la expresión ἀπ' ἄλλων efectuando a la vez ese simbolismo alegórico. Gracias a la propuesta de Cleantes, Apolo, como advocación solar, recorre el mismo camino una y otra vez para generar un nacimiento cósmico reiterativo.⁴⁰ *En este caso, la etimología del nombre divino sí incluye el motivo del eterno retorno.* Esta explicación de Cleantes para el nombre de Apolo halla un paralelo en la tradición órfica, rescatando una maniobra semejante. El *Himno órfico a Apolo* presenta, en la conocida formulación de Zeus en cuanto es principio y final (T2), una nada sutil insinuación al eterno retorno y un juego sonoro poco disimulado que manipula magistralmente el teónimo. Los versos en cuestión así rezan:

Hymn. Orph. 24, 15-17:

σοὶ δ' ἀρχὴ τε τελευτὴ τ' ἐστὶ μέλουσα,
παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτωι
ἀρμόζεις.⁴¹

Esta breve sección del himno aclara que Apolo es a la misma vez ἀρχή y τελευτή, pero adjetivados por μέλουσα, un participio modal que permite entender la potencialidad de ambos conceptos hacia un futuro; por si fuera poco, el participio concuerda tanto con ἀρχή como con τελευτή a fin de impulsar la idea circular de que en ese futuro habrá un nuevo inicio con su consecuente e inevitable desenlace; aún más, luego de tan anunciado final, se califica a Apolo de παντοθαλής porque dará cabida por supuesto a la regeneración cósmica. Además de esta formulación cosmológica, a mi parecer el v. 16 (repetido en v. 19) construye un juego etimológico a partir de la combinación de sonidos entre dos palabras contiguas: πάντα πόλον (*pánt-a pólon*), al modo de Cleantes según el testimonio de Macrobio; dicha enunciación artificiosa

⁴⁰ Si bien la asociación de Apolo con el sol es invariable, no siempre hubo consenso en etimología y en interpretación, como lo prueba Crisipo (Macr. sat. 1, 17, 7 = SVF 2, 1095): *Chrysippus Apollinem, ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσίῳ τοῦ πρὸς ὄντα, primam enim nominis litteram retinere significationem negandi, ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοὶ, nam et Latinitas eum, quia tantam claritudinem solus obtinuit, solem vocavit* (“Crisipo pensaba que Apolo no pertenecía a las muchas y malas esencias del fuego, pues la primera letra de su nombre expresa el sentido de negación, o porque es único y no múltiple, de ahí que en latín se le llamara sol por haber conquistado él solo tanta luminosidad”).

⁴¹ “Tuyos son el principio y el final que están por venir, tú, que haces crecer todo, armonizas con tu cítara resonante toda la esfera celeste”. Sobre el epíteto, cf. Macedo *et al.* 2021: 175.

(un calambur) habría generado en el oyente una identificación acústica patente con el dios (σύ πάντ', *apólon... harmózeis*) tras escuchar "A-polo".⁴² Es, por tanto, toda la esfera celeste ahí realmente expresada la que el dios armoniza mediante su cítara, de la misma forma en la que por ejemplo Zeus —según Cleantes y Heráclito— conciliaba los contrarios del universo por medio de su rayo. Seguidamente, el himno (vv. 17-18) relata que Apolo, para equilibrar el cielo, unas veces desciende a lo más profundo y otras asciende a lo más alto, con lo cual se produjo un notorio guiño al curso de una órbita solar, la función cósmica de Apolo. En esta línea, hay un paralelismo sorprendente que puede articularse a partir de dos fragmentos que von Arnim (*SVF* 1, 502) acertadamente conectó e incluyó bajo un mismo reporte doxográfico de su compilación, pero sin haber calculado entonces su importancia para establecer una relación, alusiva al dios, entre el filósofo de Aso y los órficos:

Clem. Al. *strom.* 5, 8, 48: οὐκ ἀνέγνωσαν δ' οὗτοι Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ· ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς, οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει.⁴³

Plut. *de Pyth. Orac.* 16, 402a: ὕστερον μέντοι πλῆκτρον ἀνέθηκαν τῷ θεῷ χρυσοῦν, ἐπιστήσαντες, ὡς ἔοικε, Σκυθίνῳ λέγοντι περὶ τῆς λύρας, ἦν ἀρμόζεται

Ζηνὸς εὐειδῆς Ἀπόλλων, πᾶσαν ἀρχὴν καὶ τέλος
συλλαβῶν· ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος.⁴⁴

Von Arnim acopló ambos fragmentos por la afinidad ideológica y lingüística. Si bien el pasaje de Plutarco no menciona expresamente ni

⁴² Respecto del término *pólos*, Macrobio (*sat.* 1, 17, 9) atrae la atención sobre Cornificio, un autor escasamente conocido que en un opúsculo de etimologías (*de etymis deorum libri*) habría relacionado dicho vocablo también con Apolo: *Apollinem nominatum ἀπὸ τοῦ ἀναπολεῖν, id est quia intra circuitum mundi quem Graeci πόλον appellant impetu latus ad ortus refertur* ("Apolo es nombrado a partir del verbo *retornar*, esto es porque, en el trayecto celeste que los griegos llaman *pólos*, regresa al inicio por un movimiento lateral").

⁴³ "Pero estos no leyeron al filósofo Cleantes que abiertamente le llamaba plectro al sol, pues vigorizando su resplandor en el oriente, como si punzara el cosmos, dirige la luz por un curso armonioso".

⁴⁴ "Finalmente [los megarenses] le dedicaron un plectro dorado al dios, siendo conscientes, según parece, de lo que Escitino escribía sobre la lira: que armonizaba el grandioso hijo de Zeus, Apolo, quien comprende por completo principio y fin; tiene además por brillante plectro la luz del sol".

a Cleantes ni a los estoicos, el filólogo alemán vio las similitudes y, por tanto, lo dio por bueno como un testimonio válido que haría eco de una visión también conocida por el teólogo estoico y que recuperaría en su obra el escritor cristiano (en un capítulo sobre el uso simbólico de poetas y filósofos).⁴⁵

Así pues, como se puede apreciar gracias a esta conjunción de fragmentos, esta formulación atribuida a Cleantes es, en léxico y en inspiración, asombrosamente parecida a la del himno órfico. Ambos usan en común el verbo ἀρμόζειν para indicar una acción concreta de Apolo: en Cleantes el dios del sol *armoniza* o más bien tañe la lira, mientras que en el himno órfico *armoniza* la esfera celeste; asimismo, el instrumento con que la divinidad opera en el mundo es, para el pensador estoico, el plectro que no es sino los rayos solares, mientras, para el himnógrafo órfico, es la cítara misma. Y lo que aporta especialmente Plutarco son los versos de Escitino de Teos, un poeta contemporáneo de Platón, acorde con los cuales Apolo comprende y reúne en sí mismo ἀρχή y τέλος, tal como en T2, mostrando así una cosmovisión común estructuralmente circular ya que el sol es inmortal y cíclico, como el propio dios. Por lo demás, la importancia del plectro para tocar la lira como metáfora de los rayos solares que estabilizan el mundo debió resultar sugerente para los órficos, pues la asociación entre Apolo y Orfeo, ambos como citaredos,⁴⁶ muy probablemente formaba parte de su imaginario (Fig. 1).

⁴⁵También Diels (1901: 169-170) había señalado un par de años antes esa relación entre los versos de Escitino transmitidos por Plutarco y la concepción de Cleantes en Clemente, añadiendo que el filósofo estoico, al igual que el poeta de Teos, “Heracliti physiologiam et etymologiam illustravit”; en particular, a propósito de la idea cíclica y ordenada, alude al fr. B51 *DK*, con la παλίντροπος ἁρμονίη.

⁴⁶Para algunos estoicos Apolo fue también visto como un citaredo cósmico, al menos por lo que se puede colegir de Cornuto (67, 17-19): μουσικὸς δὲ καὶ κιθαριστὴς παρεισῆκται τῷ κρούειν ἑναρμονίως πᾶν μέρος τοῦ κόσμου καὶ συνωδὸν αὐτὸ πᾶσι τοῖς ἄλλοις μέρεσι ποιεῖν (“Apolo es representado como un músico y guitarrista por tocar de manera armónica cada parte del universo y hacerlo consonante en todas sus partes”). Véase una narrativa análoga entre Apolo y Orfeo en la explicación que da Eratóstenes sobre la lira como constelación (*cat.* 24): μετέλαβε δὲ αὐτὴν [λύραν] Ἀπόλλων καὶ συναρμολογούμενος ᾠδὴν Ὀρφεὶ παρέδωκεν... τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσεγόρευσεν (“Apolo recibió la lira y, afinándola con el canto, se la entregó a Orfeo... éste consideró que el mayor de los dioses era el sol y lo designó Apolo”); véase Higino (*astr.* 2, 7): *Apollo lyra accepta dicitur Orphea docuisse* (“se dice que Apolo tras recibir la lira enseñó a Orfeo”). A propósito del papel de la poesía para Cleantes, cf. Bustos 2017; Ramelli 2022: 233ss.



Fig. 1. Orfeo tocando la lira frente a Hécate, Perséfone y Hades.
Vasija apulia (c. 350-325 *ante*) Badisches Landesmuseum.

Ahora bien, el motivo cósmico del eterno retorno, como lo denominé previamente, puede encontrarse también formulado en los epítetos populares de Apolo de los que Cleantes parece haberse ocupado. De los tres epítetos (Licio, Loxias y Lesquenorio) dio una explicación etimológica (cf. *SVF* 1, 541; 542; 543, respectivamente); y tan sólo de Loxias⁴⁷ (*SVF* 1, 542) agregó una interpretación cíclica diseñada con base en el errante camino del sol a ojos de los antiguos y que cuenta con paralelismos en Aquiles Tacio y Cornuto, quien, además, ante el contexto implícito de Apolo como divinidad tutelar en Delfos donde se emitían los más importantes oráculos de Grecia, proponía (*theol. Graec.* 67, 14-16) que el epíteto “Loxias” se debía a que los mensajes que este comunicaba eran oblicuos justamente en el sentido de ser vagos e imprecisos al darle muchas “vueltas” al asunto.

⁴⁷ *Macr. sat.* 1, 17, 31: *ut Cleanthes scribit επειδή καθ' ἑλικας κινεῖται· λοξοὶ γὰρ εἰσι καὶ αὐταί, quod flexuosum iter pergit, ἢ ὅτι λοξὰς τὰς ἀκτῖνας ἴησιν ἐφ' ἡμᾶς βορείους ὄντας νότιος ὄν, vel quod transversos in nos a meridie immittit radios, cum simus ad ipsum septentrionales* (“Cleantes escribe: ya que se mueve por espirales, pues estas también son oblicuas, es decir, que el dios recorre un camino sinuoso, o porque dirige sus rayos oblicuos desde el sur hacia nosotros que estamos al norte”).

En conclusión de esta sección, hay en efecto coincidencias notorias entre Cleantes y los órficos respecto de operaciones etimológicas y alegóricas para el teónimo de Apolo, así como de algunos de sus epítetos, como una entidad cósmica que simboliza el eterno retorno en una dimensión solar.

2.2. Perséfone

La diosa reina del inframundo en la religión tradicional ocupa nuevos escenarios en el orfismo y participa, con los dos restantes (Zeus y Dioniso) de “la tríada órfica”, de una alegoría del eterno retorno que los estoicos, en particular Cleantes, perpetuaron en su concepción cosmológica y teológica. Vale la pena comenzar, a fin de contextualizar el principal mito órfico, con la corta entrada que Focio redactó en su *Léxico* a propósito de Zagreo, un nombre alterno que entre los seguidores de Orfeo le había sido asignado a Dioniso; explicaba el patriarca bizantino lo siguiente:

Phot. *Lex.* ζ 50: Ζαγρεύς· ὁ Διόνυσος παρὰ ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῆι Περσεφόνῃ· ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος.⁴⁸

Esta breve entrada sitúa el referente de lectura e interpretación en la teogonía órfica. A diferencia de la versión popular y difundida según la cual Dioniso era hijo de Zeus y Semele, en cambio para los órficos lo era de Zeus y Perséfone, de manera que cuando estos dos aparecen emparentados en los textos se debe concluir que el trasfondo mítico está enmarcado sin duda en el orfismo y que habrá relaciones muy estrechas entre las explicaciones de Perséfone y su hijo. No parece casualidad que de entre las etimologías ejecutadas por Cleantes dos de las pocas conservadas sean de estas deidades; por tanto, desde estas específicas coordinadas narrativas y simbólicas, que inspiraron a los estoicos, hay que abordar la alegoría etimológica que Cleantes dispuso para Perséfone, puesto que no faltaron en la propia Antigüedad variadas explicaciones del teónimo.⁴⁹ Así pues,

⁴⁸ “Zagreo: Dioniso entre los poetas; pues parece que Zeus se juntó con Perséfone, de quien nació Dioniso ctonio”; el adjetivo “ctonio” se suele aplicar a divinidades que habitan las profundidades de la tierra, como los titanes precisamente, cf. Hes. *Th.* 692 (Τιτῆνας χθονίους).

⁴⁹ Dimou 2015: 69-82; Torres 2024: 92-93. Torres (2024) presenta el interesante caso de Cornuto, quien, aun siendo estoico, toma distancia de la propuesta de Cleantes —a quien leyó y citó expresamente (*theol. Graec.* 64, 6)— y propone una etimología conformada con

en un pasaje de Plutarco, de su conocida obra en torno a las divinidades egipcias Isis y Osiris,⁵⁰ se lee:

T4. Plut. *de Is. et Osir.* 66 p. 377d (= *SVF* 1, 547): Φερσεφόνην δὲ φησὶ που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονεύομενον πνεῦμα.⁵¹

De acuerdo con el fragmento, Cleantes habría deconstruido el nombre de Perséfone en dos componentes léxicos para revelar precisamente esa duplicidad agentiva de la diosa que promueve la fertilidad de la tierra y provoca consecuentemente su desolación.⁵² El procedimiento etimológico se logra concretar a partir de los elementos verbales: φέρ- y φον-, cuyo enlace metafórico daría como resultado el teónimo en cuestión. Esta idea no era para nada ajena a la tradición popular eleusina en la que Perséfone figuraba como una deidad importante en los cultos místicos y como el avatar joven de su madre. En el *Himno homérico a Deméter* (469), tras el pacto de que Perséfone moraría una parte del año con Hades y otra con ella, Rea le pide a Deméter devolver la fertilidad a los campos: ἀ[ῖ]ψα δὲ κα[ρ]πὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν. Si bien es en alusión a Deméter y no a Perséfone, esta enunciación atisbaba una idea muy elemental pero lista para desarrollar un teónimo etimológico: φερέσβιον, que produce la vida, en referencia al grano que la diosa Deméter haría germinar como retribución

el sustantivo πόνος haciendo de Perséfone una divinidad de las labores o las laboriosidades del campo; según Torres (96), la versión de Cornuto podría alinearse con una perspectiva del propio Cleantes acerca de que el trabajo es bueno (ὁ πόνος ἀγαθόν, cf. *SVF* 1, 514).

⁵⁰No es gratuito que la breve alusión a Perséfone aparezca si consideramos que el mito de la diosa griega, como divinidad infernal en una dimensión regenerativa, tiene paralelismos con el mito egipcio de Isis. Por su parte, Burkert (2007: 217) establece una conexión con dos mitos más antiguos del Próximo Oriente, el mito sumerio-babilonio de Inanna-Ishtar y el mito hitita de Telipinu; sobre algunas coincidencias narrativas entre Telipinu y Perséfone, cf. Bernabé 2015: 41-52.

⁵¹“En cierto lugar Cleantes propone que Perséfone es el espíritu que hace florecer y marchitar los granos”. A diferencia de otros traductores, mi versión destaca la agentividad (“hace...”) que a mi parecer corresponde más con el aspecto activo y sobre todo creador que entre los estoicos tenía πνεῦμα, a cuya interpretación se alinean también los versos del himno órfico a Perséfone más adelante aludido.

⁵²Domaradzki (2012: 141): “As for Cleanthes, we have already cited the philosopher’s identification of Persephone with ‘the productive and destructive Pneuma’. This allegorization seems to build on Persephone’s being both the goddess of fertility (i.e. a symbol of birth) and the queen of the underworld (i.e., a symbol of death)”.

por la libertad estacional de su hija.⁵³ Como este himno homérico es el relato completo en torno al rapto de Perséfone más antiguo que se ha conservado, es hasta natural que no haya ahí mayor rastro de una propuesta etimológica para Perséfone, por lo que cabe suponer que todavía seguía en desarrollo, pues tampoco en Homero ni en Hesíodo se hallan indicios de ella.

Un segundo aspecto por notar en la brillante ejecución de Cleantes es el uso consciente y deliberado del término πνεῦμα (“espíritu”, “hábito”) que, al interno de la cosmología estoica, constituía una entidad física (sc. corpórea) claramente identificada con el alma y el fuego creador:

D. L. 7, 156-157: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές· τὴν δὲ ψυχὴν... εἶναι τὸ συμφυῆς ἡμῖν πνεῦμα· διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν [...] Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέγρι ἐκπυρώσεως.⁵⁴

Este pasaje relaciona la noción del fuego artífice, vital para la teoría cosmológica de los estoicos, con el espíritu (πνεῦμα) como una entidad activa y creadora, y a su vez con el alma de los hombres que prospera después de la muerte, permaneciendo hasta el momento de la conflagración. Asimismo, Plutarco informó —acaso adelantando la etimología de Cleantes que luego iba a señalar (T4)— que los estoicos sostuvieron esta idea de Perséfone, junto con su madre, como una especie de espíritu renovador de la naturaleza: Δήμητρα δὲ καὶ Κόρη τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον [sc. πνεῦμα] (Plut. *de Is. et Osir.* 40 p. 367c = *SVF* 2, 1093).⁵⁵ En

⁵³ El mismo adjetivo es aplicado a la tierra (γαῖα) en Hesíodo (*Th.* 693) y en tres himnos homéricos (Apolo: 3, 341; Deméter: 2, 450; la Tierra: 30, 9). En una línea ya estoizante, cf. *SVF* 2, 1097: τὸ τὴν γῆν θεὸν νομίζειν... τὴν διήκουσαν ἐν αὐτῇ δύναμιν καὶ καρποφόρον φύσιν (“considerar que la tierra es una divinidad... una fuerza que se propaga por ella y una naturaleza que *brinda granos*”); y en un verso de inspiración órfica ocurre φερέκαρπον (*OF* 401 Bernabé). Sobre estos dos epítetos en los himnos órficos, cf. Macedo *et al.* 2021: 183-184.

⁵⁴ “Les parece que la naturaleza es un fuego artífice, encaminado hacia la generación, lo que es un espíritu con propiedades ígneas y creadoras. El alma es un espíritu innato en nosotros, por lo que es un cuerpo y perdura incluso después de la muerte [...] por lo tanto, Cleantes pensaba que todas las almas subsisten hasta la conflagración”.

⁵⁵ “[Los teólogos estoicos decían que] Deméter y la muchacha eran ese espíritu que se propaga por la tierra y por los granos”. Véase también Cic. *de nat. deor.* 2, 66: *terrena autem vis omnis atque natura Diti patri dedicata est (qui Dives, ut apud Graecos Πλούτων), quia et recidunt omnia in terras et oriuntur e terris. cui nuptam Proserpinam (quod Graecorum*

este sentido, Perséfone, en cuanto es un espíritu creador, actúa en la tierra para propiciar los granos de las cosechas; al mismo tiempo, y ya que se presume inmortal, trasciende esas barreras de la muerte para crear de nuevo a partir de lo que el fuego destruyó. Es así como la operación alegórica de Cleantes surte efecto al postular que la diosa es una divinidad recurrentemente creadora y destructora del ámbito agrícola. *En este caso, la etimología del nombre divino también incluye el motivo del eterno retorno*, formulación consistente con la teoría psicológica-neumática estoica. Por su parte, la tradición órfica desde luego forjó una versión propia:

Hymn. Orph. 29, 15-16:

ζωῆ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,
Φερσεφόνη· φέρβεις γάρ ἄει καὶ πάντα φονεύεις.⁵⁶

El himno órfico a Perséfone presenta dos de los rasgos presentes en la formulación de Cleantes: el etimológico y el alegórico. El etimológico se construye, de la misma forma como hizo el filósofo estoico, mediante las raíces φέρβ- y φον-; el alegórico se construye con dos ideas conectadas, ζωῆ y θάνατος, que la etimología ratifica. En contraste con Apolo, en quien los referentes simbólicos eran principio y final, esa misma idea dual se expresa para Perséfone en términos biológicos, vida y muerte, no sólo por su clara asociación al mundo infernal sino muy probablemente por la vinculación con el ciclo humano y agrícola en el que participa.⁵⁷ Esta narrativa órfica, por lo demás, enfatiza que Perséfone no solo es la divinidad que florece y

nomen est, ea enim est quae Περσεφόνη Graece nominatur) — quam frugum semen esse volunt absconditamque quaeri a matre fingunt (“ahora bien, toda la naturaleza y esencia de la tierra está dedicada al padre Dite —que se entiende por *acaudalado* como entre los griegos *Plutón*— porque todas las cosas se sustraen a la tierra y nacen de ella; a él se desposó Proserpina —cuyo nombre proviene de los griegos pues ella es la que en griego es denominada *Perséfone*— a la cual pretenden relacionar con la semilla de las cosechas y la imaginan escondida siendo buscada por su madre”).

⁵⁶ “Para los humanos que mucho sufren, Perséfone tú sola eres vida y muerte, pues eternamente todo lo nutres y lo destruyes”.

⁵⁷ Dimou (2015: 80): “Jusqu’à une certaine époque, située en grande partie dans la période impériale, la seule relation entre Perséphone et le meurtre était celle, métaphorique, qui la plaçait à l’origine de «la mort» et de la renaissance de la nature (orphisme et Cléanthe)”; si bien la especialista expuso que también el orfismo asociaba a Perséfone con la renovación agrícola, estableció no obstante la conexión aparentemente en cuanto eran dos desarrollos coincidentes pero aislados, pasando por alto la posible influencia de los órficos sobre Cleantes.

caduca, sino aquella que hace florecer y caducar todo lo que es capaz de tener vida: δεσπόσσεις πάντων όπόσα ζώει τε καί έρπει (365)⁵⁸ le decía Hades a Perséfone en el himno homérico a Deméter —y del cual por cierto se pudo haber tomado la inspiración para la doble actividad de la diosa. Es, por tanto, una entidad agentiva, no sólo “ergativa” en sí misma, que permite, favorece y controla la regeneración de la vida. Es Perséfone, y no Hades, quien reina y ocupa el trono en el inframundo (Fig. 1).

En conclusión de esta sección, hay en efecto coincidencias notorias entre Cleantes y los órficos respecto de operaciones etimológicas y alegóricas para el teónimo de Perséfone como una entidad cósmica que simboliza el eterno retorno en una dimensión agrícola, gobernada desde el inframundo en el caso del poeta órfico por ser aquella la soberana infernal. De hecho, la permanencia de las almas tras la muerte y su consecutiva regeneración —gracias a la capacidad neumática de la diosa según la concepción de Cleantes previamente bosquejada— se podría entender asimismo a la luz de la particular noticia que diera Platón (*Phd.* 70c-d) acerca de una tradición órfica (παλαιός λόγος) acorde con la cual las almas son perpetuamente cíclicas.

2.3. Dioniso

La operación etimológica de Cleantes sobre el teónimo de Dioniso tiene lugar en el comentario que hizo Macrobio a unos versos órficos inéditos (*OF* 540 Bernabé) según los cuales el poeta tracio (*ipse vates*) habría imaginado que el sol podía concebirse efectivamente como Dioniso porque éste circulaba (δινεΐται) alrededor de la ilimitada inmensidad del Olimpo. En apego a dicho verso, Macrobio explica que el nombre tendría su origen a partir del verbo δινεΐσθαι en el sentido de que recorre un camino periódico en una órbita (*quod circumferatur in ambitum*); de acuerdo con el autor latino, de esta idea se habría inspirado Cleantes:

T5. *Macr. sat.* 1, 18, 14 (= *SVF* 1, 546): *unde Cleanthes ita cognominatum scribit [Dionysum] άπό τοῦ διανύσαι, quia cotidiano impetu ab oriente ad occasum diem noctemque faciendo caeli conficit cursum.*⁵⁹

⁵⁸ “Gobernarás sobre todos los seres que viven y se mueven”. En su *Himno a Zeus* Cleantes utiliza la misma fórmula aplicada a los humanos que le deben su existencia al dios supremo: όσα ζώει τε καί έρπει θνήτ’ έπί γαΐαν (“cuantas cosas mortales viven y se mueven sobre la tierra”, *Stob. ecl.* I 1, 12 = *SVF* 1, 537, v. 5), cf. Thom 2005: 66-67.

⁵⁹ “De ahí que Cleantes describe a Dioniso a partir del verbo ‘cumplir’, ‘finalizar’ [*dianýsai*], ya que gracias al movimiento diario de oriente a occidente, generando el día

Como se puede apreciar, el vínculo entre Cleantes y los órficos para este caso es puesto de manifiesto por Macrobio. No sólo se trata de coincidencias con otros textos con los cuales pueden establecerse paralelismos claros —y que ahora se expondrán—, sino que el pasaje mismo está filiendo la interpretación alegórica de Cleantes con la explicación etimológica que probablemente habrían formulado algunos exegetas órficos. La maniobra etimológica se articula con base en la concepción de Dioniso como la personificación del sol⁶⁰ que mantiene una órbita constante, de manera que el verbo del que presuntamente el teónimo derivaría (δινεῖσθαι / διανύσαι) cumple en sentido con la noción circular del astro en cuestión. Pero de las dos versiones presentes en Macrobio (la órfica y la estoica), es la de Cleantes la que, gracias al verbo διανύειν, no sólo plasma la imagen circular del sol sino en especial expresa su completamiento orbital y, por consiguiente, anuncia su resurgir cíclico. *En este caso, la etimología del nombre divino también incluye el motivo del eterno retorno.* Ese es, por cierto, el verbo con el que Artemidoro (2, 37) interpretó el nombre de Dioniso, por su carácter beneficioso para los que se hallan en apuros, a quienes asiste a consumir sus pendientes: ἔστι γὰρ Διόνυσος παρὰ τὸ διανύειν ἕκαστα (“pues es llamado Dioniso porque *completa* todas las cosas”).

En la tradición estoica posterior, Cornuto brindó una propuesta alegórica mucho más compleja a través de varias opciones verbales que proyectan una función de liberación casi espiritual, en la que el vino sin duda formaba parte crucial, y en presunta alusión a las creencias báquicas, y muy probablemente también órficas:

Cornut. *theol. Graec.* 30, 8-14: τυγχάνει δὲ ὁ Διόνυσος ἦτοι διόνυξος ὢν ἢ οἶον διάνυσος παρὰ τὸ διαίνειν ἡμᾶς ἠδέως ἢ ὡσανεὶ διάλυτος κεκλημένος, ἀφ’ ἧς ἀρχῆς καὶ λύσειον αὐτὸν καὶ λυαῖον ἐπωνόμασαν λύοντα τὰς μερίμνας.⁶¹

y la noche, completa el recorrido del cielo”. Para etimologías antiguas del teónimo, cf. Santamaría 2019b.

⁶⁰ En un comentario a las *Geórgicas* 1, 5 (*SVF* 2, 1070), Servio comenta que los estoicos consideraban que la divinidad era una sola pero adoptaba varios nombres en virtud de sus distintos *officia* —noción claramente estoica—, con lo cual apodaron al sol tanto Apolo como Dioniso (*Liberum*). Lo mismo hicieron los órficos: Ἥλιος ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν (“Helios, a quien por igual bautizaron como Dioniso”, *Macr. sat.* 1, 18, 18 = *OF* 542 Bernabé).

⁶¹ “Resulta que Dioniso es *diónyxos* o algo como *diányisos*, llamado así por el hecho de que nos baña (*diáinein*) suavemente, [*línea restituida a continuación*] o como si fuera *diályisos*, a partir de cuyo origen le han nombrado de ‘el que libera’ o ‘el que desata’, en

El texto registra formas únicas (διόνυξος y διάνυσος) en la literatura griega para etimologías del teónimo de Dioniso. La primera de las operaciones lingüísticas se basa en una asociación simbólica entre el dios y su elemento (el vino) que produce un suave “baño” (¿embriaguez?) en los humanos, en el supuesto contexto de las festividades dionisiacas; la segunda fomenta una interpretación de la liberación gracias a dos epítetos (λύσειος y λυαῖος) que eran usados entre los órficos igualmente,⁶² por ejemplo: ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεὸς, καὶ ὁ Ὀρφεὺς φησιν (Dam. *in Phd.* 11, 1).⁶³

Por una parte, la identificación de Dionisio con una divinidad regeneradora se desprende de un pasaje estoico recuperado por Plutarco —y recién aprovechado para Perséfone como κόρη— en que el dios constituye un πνεῦμα fértil y nutritivo (Plut. *de Is. et Osir.* 40 p. 367c = *SVF* 2, 1093). No es de extrañar que bajo la perspectiva estoica estas deidades compartan propiedades generativas (ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν), si se considera que la tradición órfica se los tenía por parientes directos. En teogonías órficas, hijo de Zeus y Perséfone, Dioniso es desmembrado por los titanes, fulminados por Zeus ante el crimen perpetrado y de cuyos restos renace a la postre con el nombre de Zagreo.⁶⁴ Por otra, esta reencarnación de Dioniso, que a todas luces insinúa el motivo del eterno retorno, es resultado de un ciclo cumplido, simbolizado naturalmente por el desmembramiento del dios, y

cuanto libera de las preocupaciones”. Torres (2018: 48) restituyó una línea que aparece en un solo códice de Cornuto: ...παρὰ τὸ τὴν διάνοιαν ἐπομβρεῖν καὶ καταβρέχειν ἐσηκῶς τὴν προσηγορίαν ἀπὸ τῆς ὕσεως (“...o recibe esta denominación por la lluvia con base en la idea de canalizar y derramar el entendimiento”); la etimología es interesante y su posible exclusión de los códices puede deberse a que era una interpretación filosófica según la cual se hacía de Dioniso una divinidad con capacidades noéticas, cf. Macrobio (*sat.* 1, 18, 15) que habla de unos *physici* —acaso estoicos por la cercanía con T5— que etimologizaron el nombre de Dionisio en cuanto era el Διὸς νοῦν, porque unificaron al sol (sc. Dioniso) con la mente del mundo. Es entendible que la tradición manuscrita de Cornuto haya eliminado esa línea porque no casaba ni con las otras explicaciones benefactoras ni con el contexto introductorio del pasaje.

⁶² Macedo *et al.* 2021: 118-119 (s. v.).

⁶³ “Dioniso es el causante de la liberación, de ahí que sea el dios liberador, como decía Orfeo”.

⁶⁴ Una presentación del mito órfico se encuentra en Diodoro Sículo (5, 75, 4 = *OF* 283 Bernabé): τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγενῆσθαι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων (“dicen que este dios [Dioniso] nació de Zeus y Ferséfone en Creta, de quien Orfeo comunica, en las iniciaciones, haber sido destrozado por los titanes”).

que, a ojos estoicos, habría sido “equivalente a la conflagración”.⁶⁵ Plutarco expone, en virtud de introducir el trasfondo físico de la muerte de Dioniso, la opinión de algunos teólogos, sin decir que son órficos, pero por tratarse de Zagreo es evidente la dependencia: ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδίου πεφυκῶς, ὑπὸ δὴ τινοῦ εἰμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς ἑαυτοῦ χρώμενος ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ ἀνήψε τὴν φύσιν (Plut. *de E. ap. Delph.* 9 p. 388e).⁶⁶

En conclusión de esta sección, hay en efecto coincidencias notorias entre Cleantes y los órficos respecto de operaciones etimológicas y alegóricas para el teónimo de Dioniso, así como de su elemento distintivo (el vino), como una entidad cósmica que simboliza el eterno retorno en una dimensión tanto solar como agrícola (viticultura): en Dioniso confluyen aspectos de Apolo (el sol y el curso de su órbita) y de Perséfone (la regeneración y la facultad de nutrir el campo).⁶⁷ Por sí mismo, es una deidad que, aunque inmortal, es destruida (el ocaso) por el fuego y luego renace (el amanecer) en el fuego; ese rasgo solar es único y propio de los planteamientos de Cleantes y de los órficos.

Conclusiones generales

En suma, luego del análisis de los pasajes en que se registran las alegorías cosmológicas que Cleantes presuntamente elaboró a través de las etimologías de tres dioses, y en contraste con testimonios de

⁶⁵ Pépin 1970: 307-30 apud Meisner 2018: 259, en referencia a Plut. *de E. ap. Delph.* 9 p. 388e-389a (= *OF* 613 II Bernabé).

⁶⁶ “La divinidad es indestructible y eterna, pero, experimentando cambios en sí misma debidos a una predestinada disposición y razón, en cierto momento inflama su naturaleza hacia el fuego”. Véanse dos testimonios de Cleantes a este respecto en *SVF* 1, 510: (οἱ ἀστέρες, θεοὶ ὄντες, πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ, “los astros, al ser dioses, intervienen con el sol en su propia destrucción”); y sobre la necesidad en sentido determinista: 511: (μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἀναγκαῖον [sc. τὸν κόσμον ἐκπρωθέντα]... ὡς ᾤετο Κλέανθης, “el mundo que está consumiéndose ha de transformarse por necesidad en una llamarada... como pensaba Cleantes”). Cf. Harriman 2020.

⁶⁷ En el caso de Cleantes, por los escasos testimonios ahora conservados, se puede hablar de una confluencia de facultades y aspectos solo en esta tríada, pero entre los órficos hay una mayor coincidencia de características y epítetos comunes que comparten diversas divinidades, cf. Macedo *et al.* 2021 *passim*. Por ejemplo, en la tradición himnica órfica llevan el epíteto de portadores de luz Perséfone (29, 9: φαεσφόρε) y Apolo (34, 5: φωσφόρε), mientras para Dioniso el motivo “luciferino” se rastrea en un verso atribuido a Orfeo y transmitido por Macrobio (*sat.* 1, 18, 12 = *OF* 540 Bernabé): πρῶτος δ’ ἐς φῶς ἦλθε, Διώνυσος δ’ ἐπεκλήθη (“el primero que vino hacia la luz fue llamado Dioniso”).

los órficos en que hay similitudes comunes bastante notables, resultan las siguientes conclusiones. En primer lugar, se puede certificar una interacción profunda y muy precisa entre Cleantes y los órficos respecto de las operaciones alegóricas y etimológicas coherentes en tres teónimos específicos, de tal manera que es importante plantear nuevas líneas de estudio que vinculen estas dos vertientes de desarrollo intelectual y filosófico, con la finalidad de visitar sobre todo el estoicismo a la luz del orfismo. En segundo lugar, es claro que el motivo del eterno retorno, aún sin la expresa mención de la conflagración, está presente y fue vislumbrada también por los órficos mediante la idea primigenia de Zeus Protógeno, gracias a cuya inspiración Cleantes habría desarrollado etimologías alegóricas que comparten rasgos cíclicos y regenerativos bajo dos dimensiones naturales, la solar para Apolo, la agrícola para Perséfone, y la solar y agrícola para Dioniso; es ilustrativo, además, que en la “religión” órfica sean Perséfone y Dioniso, dos divinidades ctónicas, quienes presenten alegorías de renacimiento y regeneración, de la misma forma como Cleantes lo plasmó. No es de asombro que, en la narración de su regreso del inframundo al mundo de los vivos, la figura de Orfeo también pudo interpretarse como un motivo literario y filosófico regenerativo; en ese sentido, no sólo la alegoría etimológica de los teónimos muestra el motivo del eterno retorno, sino que la propia narrativa órfica de Apolo, Perséfone y Dioniso proporcionaba el marco hermenéutico por ser, respectivamente, personajes que, cada uno a su modo, se regeneraron después de su “destrucción”. Por último, las propuestas de Cleantes resultan consecuentes con la cosmología estoica, con lo cual la pretensión sistemática del estoicismo también se ve concretada a la perfección en estas tres etimologías, cuya explicación cósmica se rastrea sin dudas en los testimonios de la doctrina del filósofo de Aso y de toda la *Stoa*, que interactuaron a distintos grados con el orfismo.

Bibliografía

- Allen, J. (2005), «The Stoics on the Origin of Language and the Foundation of Etymology», en D. Frede and B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14-35.
- Arnim, H. (1903-5), *Stoicorum Veterum Fragmenta [= SVF]*, 4 vols. Stutgardiaë: in ædibus B. G. Teubneri.

- Bernabé, A. (2004), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta Fasciculus 1*, [= OF]. Monachii et Lipsiae: in aedibus K. G. Saur.
- Bernabé, A. (2005), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta Fasciculus 2*. Monachii et Lipsiae: in aedibus K. G. Saur.
- Bernabé, A. (2007), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta Pars II. Fasciculus 3 Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices*. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Bernabé, A. (2008), «Orfeo y Eleusis», *Synthesis* 15, pp. 13-36.
- Bernabé, A. (2015), *Mitos hititas, entre Oriente y Occidente*. Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (2020a), «Un himno órfico fragmentario», *Fortunatae* 32.2, pp. 41-50.
- Bernabé, A. (2020b), «Los misterios», en A. Bernabé y S. Macías Otero (eds.), *Religión griega. Una visión integradora*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, pp. 341-355.
- Burkert, W. (2007), *Religión griega, arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Bustos, N. (2017), «Cleantes y el estilo poético: relevancia del lenguaje coloquial y resignificación de las creencias populares», *Stylos* 26, 53-63.
- Casadesús, F. (1995), «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar* 23, 103-116.
- Casadesús, F. (2008), «Orfismo y estoicismo», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 1307-1338.
- Casadesús, F. (2010), «Similitudes entre el Papiro de Derveni y los primeros estoicos», en A. Bernabé, F. Casadesús y M.A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 192-239.
- Casadesús, F. (2012), «¿Fue un estoico el autor del papiro de Derveni?», en J. Martínez García (ed.), *Mundus vult decipi: estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*. Madrid: Ediciones Clásicas, 77-88.
- Casadesús, F. (2016), «The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology», en M. J. Martín-Velasco y M. J. García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 1-26.
- Casadesús, F. (2021), «El recurso a las explicaciones etimológicas en el papiro de Derveni: entre el “Cratilo” platónico y los primeros filósofos estoicos», en R. V. Orden Jiménez et alii (coords.), *La filosofía griega y su legado: homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 229-240.
- Diels, H. (1901), *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini: apud Weidmannos.

- Dimou, A. (2015), *La déesse Korè-Perséphone: Mythe, culte et magie en Attique*. Belgium: Brepols.
- Domaradzki, M. (2012), «Theological Etymologizing in the Early Stoa», *Kernos* 25, 125-148.
- Domaradzki, M. (2022), «Stoic Allegoresis: The Problem of Definition and Influence», *Classical Philology* 117.1, 139-162.
- Dorandi, T. (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harriman, B. (2020), «A Note on Cleanthes and Early Stoic Cosmogony», *Mnemosyne* 74, 4, 1-20.
- Kahn, C. (1997), «Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?», en A. LAKS y G. MOST (ed.), *Studies on Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, 55-63.
- Kerényi, K. (2004). *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Siruela.
- Kern, O. (1922), *Orphicorum fragmenta*. Berolini: Weidmannos.
- Liddell, H. G. y R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones [= LSJ]. Oxford: Clarendon Press.
- Long, A. A. (2006), «Stoic Readings of Homer», en A. Laird (ed.), *Ancient Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 211-237.
- Macedo, J. M. et al. (2021), *Πολυώνυμοι. A Lexicon of the Divine Epithets in the Orphic Hymns*. Würzburg: Würzburg University Press.
- Martínez García, F. J. (1993), «Nueva aproximación a μῶλυ (κ 305)», *Veleia* 10, pp. 211-220.
- Megino Rodríguez, C. (2019), «Daimons in the Derveni Papyrus and in Early Stoicism», en M. A. Santamaría (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill, pp. 30-44.
- Meisner, D. A. (2018), *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Most, G. W. (2006), *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quandt, G. (1955), *Orphei Hymni*. Berolini: Weidmannos.
- Olivieri, A. (1897), *Mythographi Graeci*, vol. 3, fasc. 1 (Pseudo-Eratosthenis Catasterismi). Lipsiæ: in ædibus B. G. Teubneri.
- Rackham, H. (1933), *Cicero. On the Nature of Gods. Academics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ramelli, I. y R. Radice (2007), *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti. In appendice il Papiro de Derveni*. Italia: Bompiani.

- Ramelli, I. (2022), “Stoic Homeric Allegoresis”, en C. P. Manolea (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*. Leiden: Brill, 230-258.
- Richardson, N. J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- Santamaría, M. A. (2016), «A Phallus Hard to Swallow: the Meaning of αἰδοῖτο/-ov in the Derveni Papyrus», *Classical Philology* 111.2, 139-164.
- Santamaría, M. A. (2019a), «The Orphic Poem of the Derveni Papyrus and Hesiod’s *Theogony*», en M. A. Santamaría (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill, 47-64.
- Santamaría, M. A. (2019b), «Teología mínima: etimologías antiguas del nombre de Dioniso», en J. Piquero, P. de Paz, S. Planchas (eds.), *Nunc est Bacchandum: homenaje a Alberto Bernabé*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 105-112.
- Santamaría, M. A. (2021), «“Soy Dionisio, hijo de Cántaro”: interpretaciones alegóricas del dios del vino», en J. A. González Iglesias, J. Méndez Dosuna, B. M. Prósper (eds.), *Curiositas nihil recusat. Studia Isabel Moreno Ferrero dicata: estudios dedicados a Isabel Moreno Ferrero*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 485-500.
- Thom, J. C. (2005), *Cleanthes’ Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Torres Guerra, J. B. (2018), *Lucius Annæus Cornutus. Compendium de Græcæ theologiæ traditionibus*. Berlin: De Gruyter.
- Torres Guerra, J. B. (2024), «Perséfone y la dureza del trabajo según Cornuto (*ND* 46.1-3 Torres) y el estoicismo», *Veleia* 41, 91-99.
- Valencia Constantino, G. (2023), «Atlas ὀλοόφρων y la providencia estoica: una enmienda de Cleantes», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos* 33, pp. 225-236.
- Valencia Constantino, G. (2024), «Vivir *katà phýsin*, la armonía estoica entre la voluntad divina y el *êthos* humano», en W. Gonzales León (ed.), *Filosofía helenística. Tras los vestigios de la naturaleza*. Ecuador: Universidad Central del Ecuador – Fundación Filosófica (Colección Filosófica Actual), 133-163.
- Valencia Constantino, G. (en preparación). «Ulises y el φάρμακον μῶλλο, una alegoría estoica de Cleantes».
- West, M. L. (1983), *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M. L. (2017), *Homerus. Odyssea*. Berlin: De Gruyter.
- Willis, J. (1994), *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*. Stutgardiaë et Lipsiaë: in ædibus B. G. Teubneri.

