

# LO HUMANO, LO DIVINO Y LO MUNDANO EN JENÓFANES DE COLOFÓN. UN NUEVO INTENTO DE INTERPRETACIÓN A LA LUZ DEL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

PEDRO CASTELAO  
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN: Los fragmentos de un autor anterior a Sócrates, como Jenófanes de Colofón, han dado lugar a las más diversas interpretaciones. Muchas de ellas son incompatibles entre sí porque alcanzan resultados contradictorios. Gracias a la imagen de las teselas de un mosaico y la ayuda de un dibujo previo en forma de «triángulo primordial», el autor de este ensayo quiere ofrecer una nueva interpretación de los fragmentos de este filósofo, alrededor de los tres ejes fundamentales de la metafísica occidental: el ser humano, Dios y el cosmos. Su interpretación explora no sólo los tres vértices del triángulo, sino también sus recíprocas interacciones, de modo que finaliza poniendo de relieve una reconstrucción global de este poeta exiliado que aúna antropología, teología y cosmología.

PALABRAS CLAVE: Jenófanes; antropología; teología; cosmología; epistemología; presocráticos; simposio; atletas, antropomorfismo; Dios; inmoralidad.

## *The human, the divine and the mundane in Xenophanes of Colophon. A new attempt at interpretation in light of the «primordial triangle»*

ABSTRACT: The fragments from a pre-Socrates author, such as Xenophanes of Colophon, have given rise to the most diverse interpretations. Many of them are incompatible with each other because they come contradictory conclusions. Thanks to the image of the mosaic tiles and the help of a previous drawing in the form of «primordial triangle», the author of this essay wants to offer a new interpretation of the fragments from this philosopher, surrounding the three fundamental axes of the Western metaphysics: the human being, God and the cosmos. His interpretation explores not only the three vertices of the triangle, but also their reciprocal interactions, so that it ends up highlighting a global reconstruction of this exiled poet who combines anthropology, theology and cosmology.

KEY WORDS: Xenophanes; Anthropology; Theology; Cosmology; Epistemology; Pre-Socratic; Symposium; Athletes; Anthropomorphism; God; Immorality.

### 1. UN MOSAICO INCOMPLETO

La contemplación adecuada de un mosaico exige una determinada perspectiva. Si uno está demasiado cerca percibirá con nitidez la individualidad de las teselas, pero se le hurtará la visión del conjunto. Si, por el contrario, está demasiado lejos alcanzará a percibir la figura completa, pero perderá la riqueza única de los detalles que la componen.

Ya lo decía Blas Pascal en el fr. 19 de sus *Pensées*: «Si uno es demasiado joven no juzga bien, si demasiado viejo tampoco. [...] Así los cuadros vistos demasiado lejos o demasiado cerca. Y no hay más que un punto indivisible que sea el lugar

verdadero, los otros están demasiado cerca, demasiado lejos, demasiado alto o demasiado bajo. La perspectiva lo señala en el arte de la pintura. Pero en la verdad y en la moral, ¿quién lo asignará?»<sup>1</sup>

Frente al pensamiento de los filósofos presocráticos nos encontramos como ante un conjunto de guijarros que sabemos que pertenecen a un mosaico, cuya figura completa, sin embargo, ignoramos.

En el caso de Jenófanes de Colofón esto es, probablemente, más cierto que en ningún otro pensador. Los fragmentos conservados de su obra no son tan escasos como para hacer imposible cualquier intento de reconstrucción, pero tampoco son tan abundantes como para decantar la verosimilitud y el eventual acierto de los intentos realizados de un modo claro e inequívoco.

Esta es, tal vez, la razón más evidente de por qué de este singular autor se ha dicho todo cuanto se podía decir y su contrario<sup>2</sup>.

A todo mosaico potencial le precede, como es lógico, un dibujo en acto. Un dibujo que esboza, inicialmente a grandes rasgos y luego con todo detalle, la figura completa de lo que después se representará con la conjunción de las múltiples y variadas piedrecillas. Y es que cada ínfimo canto tiene asignado su lugar en el todo del que forma parte. Un todo que depende de sus partes y unas partes que no se entienden sin el todo que les da sentido.

Para intentar reconstruir el mosaico que es el pensamiento de Jenófanes de Colofón contamos únicamente con teselas limitadas, por haberse perdido la mayoría. De manera que, antes de nada, es obligado hacer explícito el dibujo previo sobre el que las queremos situar, siendo muy conscientes de que, también, hemos de contar con huecos y ausencias en el resultado final<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> PASCAL, B., «Pensées», en: *Œuvres Complètes* (ed. M. Le Guern), Gallimard, Paris, 2000, vol. II, 547, fr. 19 (Br. 381; Laf. 21; Sell. 55): «Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même. [...] Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu, les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera?».

<sup>2</sup> Cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991, 340-379, esp. 341: «La opinión de los especialistas modernos varía muchísimo: "Un poeta y un rapsoda que por error se ha convertido en una figura en la historia de la filosofía griega"; "On le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu'en réalité c'est bien plutôt un poète humoriste"; "Representa el único monoteísmo verdadero que haya existido jamás en el mundo"; "Es claro que reconoció una pluralidad de dioses"; "Sólo puede ser comprendido realmente como un teólogo"; "Se hubiera reído si hubiera sabido que un día iba a ser considerado como un teólogo"; "Un vínculo entre las investigaciones jonias y la doctrina eleática del Ser puro". La lista podría alargarse».

<sup>3</sup> En la edición clásica de DIELS, H. y KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1961, 113-139, se recogen, en el capítulo 21, 41 fragmentos considerados seguros de Jenófanes y 2 dudosos. También se reúnen 52 noticias con variadas referencias más generales de lo que los autores llaman *Leben und Lehre* del autor en cuestión. Así pues, citaré con el acostumbrado DK 21, seguido de la letra A, para referirme a las noticias con referencias y con DK 21, seguido de la letra B, para nombrar los fragmentos propiamente dichos del propio Jenófanes. Ambas letras irán seguidas, como es lógico, de la correspondiente numeración de Diels-Kranz. Advertido, también, que todas las traducciones que cito en este trabajo las tomo de BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid,

## 2. EL DIBUJO PERDIDO TRAS LA FIGURA DEL MOSAICO INCOMPLETO

Como esquema interpretativo de los fragmentos que nos han llegado de Jenófanes quiero proponer una figura muy básica, pero extraordinariamente versátil, cuya profundidad no debe pasar desapercibida, habida cuenta de su aparente sencillez. Esta figura no es el fruto de una elección arbitraria, sino que creo que se ajusta perfectamente al perfil del pensamiento que hemos de interpretar. Intentaré justificar esto en lo que sigue.

La he llamado «el triángulo primordial» porque traza, precisamente, una figura triangular entre tres vértices elementales que, sin embargo, son fundamentales en la historia de la metafísica occidental. Me refiero al ser humano, al mundo y a Dios.

No otras son las tres ideas trascendentales de la razón que Immanuel Kant señala en el libro primero de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* cuando se pregunta por las tres cuestiones que acompañan desde tiempo inmemorial al pensamiento filosófico de forma absolutamente inevitable y, al mismo tiempo, de manera completamente irresoluble, en su indagación acerca de los límites de nuestro conocimiento<sup>4</sup>.

En el uso dialéctico de la razón encontró Kant algo que, a mi juicio, ya está presente germinalmente en la filosofía presocrática y, en particular, en el pensamiento de Jenófanes: en su búsqueda de conocimiento y verdad, el filósofo debe preguntarse sobre lo humano, lo mundano y lo divino porque reconoce en el trasfondo último de su indagación particular, en cualquiera de estos tres ámbitos —cuando los tres son llevados hasta sus últimas consecuencias— un finísimo hilo rojo que conecta de forma necesaria y muy estrecha estos tres vértices, en principio y sólo aparentemente, tan distintos y tan distantes. Pero es que la realidad es, justamente, la opuesta: ni son tan distintos ni se encuentran tan distantes<sup>5</sup>.

---

2019, 129-164, libro en el cual también se recogen los originales griegos. A las citas de DK, tal y como he indicado, añado, pues, entre paréntesis, las páginas de esta traducción española.

<sup>4</sup> Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993<sup>9</sup>, 322-323 (A334/B391): «los conceptos de la razón pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*. El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*». Ser humano, mundo y Dios. He aquí los tres vértices de nuestro «triángulo primordial».

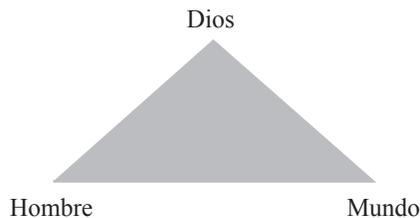
<sup>5</sup> Raimon Panikkar se refiere a una idea similar a la del «triángulo primordial» con la «intuición cosmoteándrica», no obstante su perspectiva holística no-dual y explícitamente advaita que personalmente no comparto. Cfr. PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999. Con una clara orientación antihegeliana se encuentra la figura de la estrella de la redención de F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2007, que propone una superación completa del viejo pensamiento —de Parménides a Hegel— con el nuevo pensamiento de cuño eminentemente bíblico en la imagen de la estrella de David.

Antes bien, al contrario, guardan entre sí una intimísima relación que los hace mutuamente dependientes en términos de reciprocidad triangular. Y es aquí, en esas relaciones de íntima dependencia, donde hay que poner la máxima atención en la investigación.

Formulo mi tesis con la mayor claridad que puedo: el pensamiento incompleto que conocemos de Jenófanes de Colofón sólo lo podremos comprender, de forma coherente y cabal, si interpretamos sus fragmentos como partes no autónomas ni inconexas de un todo genuinamente filosófico, articulado de forma consciente en torno al ser humano, al mundo y a lo divino y, sobre todo, concebido según sus respectivas relaciones de identidad y diferencia.

Dicho de otra forma: Jenófanes no fue un poeta incluido por error en la historia de la filosofía<sup>6</sup>. Fue un auténtico pensador con ideas propias —lo cual no es necesariamente sinónimo de absoluta novedad— concebidas, eso sí, de forma coherente y orgánica. Quiero mostrar, por tanto, cómo lo que Jenófanes piensa sobre el ser humano y el mundo repercute directamente sobre su forma de concebir lo divino. Y también que su manera de pensar sobre Dios influye decisivamente sobre su idea de los fenómenos mundanos y el ideal de virtud del hombre.

Adviértase, por el momento, algo importante: en la figura del «triángulo primordial» el ser humano y el mundo se encuentran en la base unidos por una relación polar horizontal. El vértice superior del triángulo es ocupado por el polo de lo divino<sup>7</sup>.



<sup>6</sup> Contrariamente a la conocida tesis de CHERNISS, H. F., «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», en: *Journal of the History of Ideas* 12 (1951) 319-345.

<sup>7</sup> En otro lugar he anotado al respecto: «en el mentado «triángulo primordial» debemos ver únicamente un símbolo especulativo para poner en relación a tres realidades que, de ninguna manera, podemos poner en el mismo nivel, como si fuesen «tres» elementos de un puzle cualquiera. De este «triángulo primordial» podríamos decir lo mismo que dice ese genial adagio, aplicado por los antiguos a Dios y por los modernos al universo: «El universo (Dios) es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». De modo similar podríamos afirmar ahora: «La relación entre el ser humano, Dios y el mundo tiene la figura de un triángulo primordial cuyos vértices están en todas partes y sus tres lados en ninguna». El vértice divino es, sobre todo, el que jamás debería ser comprendido como un vértice geométrico. Algo que, por distintas razones, como veremos, también impide pensar al ser humano y al mundo como meros puntos objetuales vaciados de mayor contenido. No hablamos, pues, de una figura matemática, sino de un símbolo conceptual. Sobre la esfera infinita, cfr. CABADA CASTRO, M., *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 300» (CASTELAO, P., «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del «triángulo primordial»», en: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, número 373 (2020) 263-314).

La grandeza sorprendente del pensamiento de Jenófanes consiste en haberse fijado en las relaciones bidireccionales ascendentes que se dan entre los polos humano y mundano en relación con el polo divino, así como en las relaciones descendentes que puedan establecerse entre Dios, los hombres y el mundo. Considero que únicamente a la luz de ese complejo entramado, netamente metafísico, pueden adquirir significado y coherencia los fragmentos de este autor.

Lo que ofrezco a continuación es, pues, el desarrollo y la justificación de esta hipótesis hermenéutica.

### 3. EL VÉRTICE HUMANO DEL PENSAMIENTO DE JENÓFANES

Evitando anacronismos absurdos que proyecten en un autor nacido en torno al 570 a.C. —y muerto, probablemente, en 467 a.C.<sup>8</sup>— concepciones férreas y sistemáticas que sólo tienen sentido en la historia posterior del pensamiento, sí me gustaría, no obstante, sugerir que en algunos de los fragmentos conocidos de nuestro autor se adivinan rasgos de una básica concepción del ser humano —esto es: de una rudimentaria antropología— que, por lo que más adelante se verá, tienen una importancia decisiva apenas señalada en la bibliografía secundaria que interpreta, comenta y critica estos fragmentos de Jenófanes. Me refiero especialmente a los fragmentos DK 21, B1 (135-136) y B2 (138-139), es decir, a sus dos poemas elegíacos que se ocupan, uno del buen discurrir del *symposion*, y el otro de su crítica a los atletas<sup>9</sup>.

Con todo, antes de iniciar cualquier hipótesis de interpretación sobre estos dos fragmentos, permítaseme señalar algo que parece seguro: Jenófanes fue un aristócrata emigrado de su Colofón natal —ciudad de la antigua Jonia, situada un poco más al norte que Éfeso y bañada por el río Ales— hacia diversas ciudades de la magna Grecia, en Sicilia y en el sur de Italia<sup>10</sup>. Dicha emigración fue debida a lo que el propio Jenófanes llamó la llegada del Medo, es decir, las invasiones del ejército persa al mando de un general medo llamado Harpago<sup>11</sup>. Por sus propias palabras

<sup>8</sup> Las fechas varían ligeramente entre los especialistas. No obstante, en <https://es.wikipedia.org/wiki/Jen%C3%B3fanos#/media/Archivo:CronoXeno.jpg> (consultado el 9 de marzo de 2020) puede verse un clarificador cuadro sinóptico con las cronologías ofrecidas por autores como Gomperz, Fraenkel, Thessleff, Untersteiner, Kirk y Raven, Guthrie y E. Lan y Juliá.

<sup>9</sup> Cfr. BOWRA, C. M., «Xenophanes, Fragment 1», en: *Classical Philology* 33 (1938) 353-367. Igualmente es interesante respecto del segundo fragmento, BOWRA, C. M., «Xenophanes and the Olympic Games», en: *American Journal of Philology* 59 (1938) 257-279; MCKIRAHAN, R., *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis, 1984, se ocupa de Jenófanes en las pp. 58-70, pero comenta los fragmentos DK 21, B1 y B2 a partir de la 371 incidiendo únicamente en su vertiente ética sin mayor profundización.

<sup>10</sup> Cfr. DK 21, B45: «A mí mismo de ciudad en ciudad me conduje, errante» (130). A. Bernabé nombra, entre ellas, a Mesina y Catania, en Sicilia y a Elea, en el sur de la península itálica, cfr. BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019, 129.

<sup>11</sup> Cfr. DK 21, B22: «Junto al fuego debe hablarse de estos temas en la época invernal, en un lecho muelle recostado, ya saciado, mientras uno bebe dulce vino y completa su comida con garbanzos: “Quién eres y de dónde vienes? ¿Cuántos años tienes, amigo? ¿Y qué edad tenías cuando el Medo llegó?” (137). Cfr. POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, 55-97, esp. 82: «lo que se sabe de esta historia terrible aunque muy humana procede de un informe detallado de la *Historia*

sabemos que su emigración tuvo lugar en torno al año 545 a. C., cuando Jenófanes contaba con veinticinco años, tal y como nos dice en el fragmento DK 21, B8 (130): «son ya sesenta y siete los años que llevo asentereando mi pensamiento por la tierra griega. Desde mi nacimiento por entonces habían pasado veinticinco más, si es que yo sobre eso puedo hablar con precisión». Vivió, pues, una vida larga en la que, probablemente, llegó a sobrepasar la centena.

Su talante aristocrático se refleja en su refinado conocimiento de los modales adecuados respecto del recibimiento y trato de los huéspedes y de detalles como la mezcla y servicio del vino en los banquetes<sup>12</sup>. Fue un cantor brillante, tal vez recitador de Homero como era habitual en la época, pero a buen seguro poeta singular, creador, igualmente, de sus propias obras épicas, principalmente en poemas en hexámetros y también en versos elegíacos y yámbicos<sup>13</sup>. Entre su obra conservada merecen una mención especial los *silos*, a saber: creaciones poéticas críticas y satíricas de su propia invención.

Volviendo al primero de los dos más largos poemas que nos han llegado de él —el del buen discurrir de un banquete<sup>14</sup>— quiero destacar seis cosas especial-

---

de Herodoto (I.163-167). Se trata de una historia en la que el amor a la libertad choca con el amor a la patria, en la que la voluntad de resistirse a la esclavitud acaba en una derrota. [...] Cuando el ejército persa al mando de Harpago, un general medo, invadió Jonia y asedió Focea (Jenófanes se refiere a él como “el medo”), todos los ciudadanos de Focea decidieron unánimemente huir antes que dejarse esclavizar».

<sup>12</sup> Cfr. DK 21, B22 y DK 21, B5: «Nadie en una copa echaría primero el vino al hacer la mezcla, sino agua y, encima, vino» (138).

<sup>13</sup> Cfr. ADRADOS, F. R., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*, vol. II, Alma Mater, Barcelona, 1959, 77-92. Por su parte, W. Jaeger señala que «en aquel tiempo era habitual que se recitase en público toda clase de poesía, y la tradición dice explícitamente que Jenófanes recitaba en persona sus propios poemas» (JAËGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 43-59, esp. 44). Jaeger discrepa claramente de Theodor Gomperz, quien piensa que además de sus propias creaciones, Jenófanes también era un rapsoda que recitaba públicamente a Homero y Hesíodo. Werner Jaeger, por el contrario, sostiene que «tenemos que abandonar todo intento de considerarle como un rapsoda» porque carecería de sentido que, por un lado, Jenófanes recitase gustosamente a estos dos autores y, por otro, como veremos, considerase perniciosas sus enseñanzas y, en consecuencia, los criticase fieramente.

<sup>14</sup> Este es el texto de DK 21, B1 (136): «Ahora está el suelo limpio, y las manos de todos / y las copas; trezadas coronas ciñe uno / y otro un fragante un ungüento en un cuenco va pasando. / La cratera se yergue, repleta de alegría, / y más vino hay dispuesto, que asegura que jamás va a traicionarnos, / dulce como la miel, en los cántaros, aromado de flor. / En el centro, su sacro aroma el incienso expande. / Fresca está el agua, grata, cristalina. / A nuestro alcance hay panes rubios y una mesa respetable, / que de queso y miel en abundancia está cargada. / El altar, en el centro, de flores por doquier está cubierto / y el canto se adueña de la casa y el ambiente de fiesta. / Mas deben, primero, celebrar a la divinidad con buen ánimo, los hombres / con un himno de temas respetuosos y de palabras puras / y, hechas las libaciones, y tras haber implorado la fortaleza / para obrar con acciones justas —pues esto es sin duda lo más obvio— / y no insolentes, beber en la medida en que, aun cumplida, puedas volver / a casa sin ayuda de un criado, si no eres ya muy viejo, / y alabar al hombre que, aun bebido, manifiesta su valía / en la forma en que su memoria y su tono se orientan a la virtud, / y no ocuparte de las luchas de titanes, gigantes / y centauros, invenciones de la gente del pasado, / ni de violentas refriegas, temas en los que nada provechoso hay, / sino con los dioses tener siempre la reverencia debida».

mente importantes, entre las que nombra Jenófanes en DK 21, B1 (135-136) como adecuadas y convenientes a realizar en un banquete: 1) «celebrar a la divinidad con buen ánimo, los hombres con un himno de temas respetuosos y de palabras puras»; 2) «haber implorado la fortaleza para obrar acciones justas [...] y no insolentes»; 3) «beber en la medida en que, aun cumplida, puedas volver a casa sin ayuda»; 4) «alabar al hombre que, aun bebido, manifiesta su valía en la forma en que su memoria y su tono se orientan a la virtud»; 5) «no ocuparte en las luchas de titanes, gigantes y centauros, [...] ni de violentas refriegas, temas en los que nada provechoso hay»; 6) «sino con los dioses tener siempre la reverencia debida».

No señalo estas características por su original novedad —que en sí mismas no la tienen<sup>15</sup>— sino porque esbozan el perfil de lo que para Jenófanes ha de ser, a grandes rasgos, un hombre virtuoso, es decir, aquel que sabe, no sólo cómo comportarse en los actos sociales en los que participa, sino, sobre todo, qué debe estimar y qué debe evitar en general.

Entre las cosas que el hombre debe valorar positivamente por encima de las demás está, en primer lugar, el cultivo de una auténtica piedad religiosa.

No veo aquí únicamente una mención irrelevante a un respeto social practicado con la inercia mortecina de las costumbres que se repiten protocolariamente y ya casi sin sentido. De lo contrario no se entendería por qué el poeta insiste en que la honra a lo divino ha de hacerse con himnos que muestren el máximo respeto en los temas teológicos que se escojan, así como en la elección de las palabras que, en su pureza, más convengan a la divinidad. Si estuviésemos ante una práctica ritual intrascendente tanto el contenido como la forma de la plegaria darían exactamente igual. Pero no. Jenófanes insiste explícitamente en que no.

Se sugiere, pues, con dicho énfasis, que en no pocas ocasiones debía ocurrir lo contrario, a saber: queriendo el aristócrata en cuestión honrar a los dioses con un himno determinado terminaría por degradarlos, no sólo con las cosas que de ellos sería habitual decir, apoyándose en Homero y Hesíodo, sino también por el modo de aplicarle nombres, adjetivos y acciones que, a juicio de Jenófanes, parecen no convenirles en absoluto. De ahí que, para nuestro autor, lo primero que define a un hombre en su virtud es qué dice y cómo habla de los dioses. Si sabe de lo que habla y cómo lo habla, o dice insensatamente cualquier cosa de todo punto inapropiada.

Quiero destacar la perspectiva ascendente que, en el dibujo del triángulo primordial, estoy señalando, en este preciso instante, entre el vértice del ser humano y el vértice de lo divino.

En efecto, estando el suelo limpio, así como las copas y las manos de todos los comensales, todo se orienta hacia aquello que Jenófanes considera que antecede a cualquier otra cosa, como el deber antecede al placer: los hombres han de honrar y celebrar a la divinidad como se debe y no de cualquier manera. El movimiento que señalo va, pues, de los hombres a los dioses.

Considero que esto es importante porque el comportamiento de un hombre nos informa sobre su virtud o sobre su vicio. Y, para Jenófanes, su sabiduría o la

<sup>15</sup> Cfr. BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019, 135-137, esp. 137 afirma refiriéndose a DK 21, B1: «la mayor parte de lo que se lee es tradicional».

ausencia de ella tienen, en su modo de situarse ante la divinidad y en su hablar de ella, su primera y más clara característica.

No estamos, pues, insisto, únicamente ante una mera cuestión protocolaria o de buenas costumbres, sino ante un rasgo antropológico de importancia en el pensamiento de Jenófanes, al parecer, intimísimamente relacionado con su crítica a la teología tradicional de Homero y Hesíodo que más adelante desarrollaremos. Solo que ahora, en esta elegía del simposio, el polo de atención no son los dioses en sí mismos, sino el modo y manera según la cual el hombre los celebra y los honra.

Que el pensamiento de Jenófanes no está enraizado únicamente en una crítica racional de las tradiciones teológicas recibidas, sino que en él hay mucho más que deducción lógica, lo pone, a mi juicio, de manifiesto el hecho de que, en segundo lugar, el poeta exhorta al hombre virtuoso a orar a la divinidad implorando ser sujeto de acciones justas y evitando todo tipo de insolencia<sup>16</sup>.

Quiero decir con esto que no añado nada a la elegía que estamos comentando que en el propio poema no esté ya con meridiana claridad, cuando afirmo que Jenófanes exhorta a la búsqueda de una genuina piedad religiosa que engendre una praxis cimentada en el bien y repelente al mal.

Al contrario, puesto que creo percibir aquí la punta del iceberg de una experiencia religiosa mucho más profunda que no se puede reducir únicamente a un ejercicio intelectual de razón crítica. Es, incluso, algo más que una mera reflexión ética, porque la referencia en oración a la divinidad puede indicar —como ciertamente indica— no sólo un rasgo típico de la religiosidad tradicional, sino también, por qué no, una genuina conciencia personal de que el bien y la bondad tienen su sede nutricia en el ámbito de lo divino y no tanto en la base del triángulo primordial, es decir, en el mundo horizontal que habitan los mortales. Aquí pueden darse —y de hecho se dan— el bien y la virtud, pero la fortaleza que el hombre necesita para obrar siempre con justicia proviene, según Jenófanes, como en breve probaremos, del vértice de lo divino. Allí reside en su forma más pura y allí ha de buscarla el hombre que la quiere practicar en el terreno de la base del triángulo primordial.

Luego volveremos sobre la cuestión del mal, el dolor, el sufrimiento, la violencia y la injusticia, pero permítaseme por el momento recordar, en tercer lugar, algo que, por desgracia, es habitual y de sobra conocido: los ambientes en los que se abusa del alcohol (o de las drogas), como los banquetes, suelen ser propicios a los excesos, de modo que entre la inicial exaltación de la amistad y el comienzo de una riña violenta, apenas hay, a veces, solución de continuidad.

Esto implica que Jenófanes parece ser muy consciente de tal peligro cuando exhorta a la contención en la bebida y demuestra realismo y sensatez, en cuarto lugar, en el hecho de que, aún en el caso de ebriedad, merezca su alabanza el hombre

---

<sup>16</sup> La interpretación de BARNES, J., *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 103-124, esp. 107, me parece excesivamente logicista y, en consecuencia, un tanto reductora. Ante una cuestión de tanto calado como el sentido del término «epiprépei», del que más adelante hablaremos, estando tan relacionado con el tema que estamos ahora viendo, este autor no dice mucho más que: «la frase “no le conviene” es la versión arcaica y poética que Jenófanes emplea para decir “no es lógicamente posible”». En breve explicaré por qué creo, sinceramente, que es algo más que eso.

que «manifiesta su valía en la forma en que su memoria y su tono se orientan a la virtud».

No es de extrañar, pues, que, en quinto lugar, Jenófanes no apruebe que en los simposios, abundantes en vino, los himnos de alabanza a lo divino y las conversaciones se ocupen «de las luchas de titanes, gigantes y centauros», «ni de violentas refriegas, temas en los que nada provechoso hay», habida cuenta de que las virtudes humanas que en ellos se cantan, se alaban y se ensalzan, no son sino la fuerza, la ira, la violencia, la guerra, la victoria sangrienta y la derrota humillante. Realidades todas ellas que, en un banquete entre aristócratas, más dicen del alma beligerante de quien las declama que, a buen seguro, de los personajes de los que habla.

Es posible, pues, una lectura antropológica de este primer fragmento elegíaco en el que, en sexto y último lugar, «tener siempre la reverencia debida» con los dioses pueda ser interpretada como una exaltación de la justicia, la contención y la medida entre los hombres reunidos en celebración. Ensaltar luchas y refriegas no contribuye a un óptimo discurrir de un banquete ni aumenta la educación y crecimiento en la virtud. La verdadera virtud del hombre no es la de la fuerza y el combate, sino la del conocimiento adecuado y pertinente que, como a continuación veremos, redundan en beneficio de sus congéneres. Quien, como Jenófanes, se vio desde joven condenado al exilio por la imposición de una violenta tiranía en su ciudad natal, después de una invasión armada, ha debido saberlo bien. Y de ello parece dar testimonio de una manera más global y conjunta de lo que generalmente se suele interpretar.

No en otro sentido cabe entender, a mi juicio, el poema que nuestro autor dedica a la crítica de los atletas<sup>17</sup>.

En mi opinión el trasfondo último de DK 21, B1 (135-136) y el de DK 21, B2 (138-139) es coincidente y podría formularse así: ensaltar en un banquete luchas de titanes, gigantes y centauros supone divinizar un espíritu de violencia y competición, al parecer, muy estimado entre los aristócratas del momento y, también, muy querido por la masa en general. No en vano las gentes de toda condición —es decir: ciudades enteras— celebran la fuerza, la destreza, la rapidez y la victoria de los atletas vencedores con celebraciones y prebendas completamente absurdas e

<sup>17</sup> Este es el texto de DK 21, B2 (139): «Mas cierto es que si por la viveza de sus pies uno consigue una victoria / —bien al competir en el pentatlón, donde el recinto de Zeus, / junto al curso del Pisas, en Olimpia, o en la práctica de la lucha, / bien incluso porque domina el doloroso pugilato, / o la terrible prueba, a la que llaman el pancracio—, / para sus conciudadanos sería más glorioso de ver, / un asiento de primera fila, notorio, en los juegos obtendría / y dispondría de manutención, a expensas del erario público, / gracias a la ciudad, y de un regalo, que para él sería un tesoro. / Incluso con los caballos todo eso conseguiría, / sin ser digno, como yo lo soy. Pues más valiosa que la fuerza / de hombres y corceles es nuestra sabiduría. / Pues si uno bueno como púgil entre los ciudadanos se contara / o bien para competir en el pentatlón o para la lucha, / o bien por la viveza de sus pies —que es la más honrada de cuantas acciones de fuerza en la competición de hombres hay—, / no por ello en mayor orden estaría la ciudad. Y pequeño para la ciudad el disfrute sería / si un participante en los juegos venciera a orillas del Pisas, / pues no ceban tales cosas los graneros de la ciudad». Es curioso constatar que ni este ni el anterior poema aparecen recogidos en KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, 240-264.

injustas, puesto que esas mismas ciudades que aclaman a los hombres fuertes y violentos —premiándolos, además, con lujos y riquezas— desprecian, sin embargo, a los sabios<sup>18</sup>. Y la fuerza y violencia de los primeros en nada aprovecha al bien de la ciudad, al contrario que la sabiduría de los segundos que sí fomenta la virtud y hace crecer el conocimiento y la prudencia.

Lo relevante de lo que aquí apunto en esta crítica de Jenófanes se encuentra en el nexo de unión que detecto entre ambos poemas de nuestro autor: en el error de valorar más la fuerza que la buena sabiduría se cae tanto cuando se celebra a los dioses rememorando luchas y batallas como cuando se corona a los atletas por encima de los sabios.

En ambos casos, en ambos poemas estamos ante una y la misma denuncia: dime qué tipo de divinidad honras y yo te mostraré qué tipo de hombre ensalzas. Y viceversa, dime qué ideal de hombre admiras y yo te diré cómo te imaginas y representas a los dioses.

Lo que normalmente se tiene, en los círculos de la alta sociedad y en el conjunto de las ciudades, por grandeza y sabiduría no es más que necesidad e impiedad, porque al divinizar al atleta competitivo, fuerte, violento y triunfador se desprecia al hombre pacífico y reflexivo que busca orientar su vida en la justicia, la contención y la sabiduría. Conjeturo que Jenófanes me parece entonar aquí, en la elegía contra la exaltación de los atletas, un amargo lamento crítico, fruto no del tratamiento habitual de un tema impersonal y común, sino más acorde con una agria experiencia propia.

¿No se percibe, no obstante, en todo lo dicho un claro interés en el pensamiento de Jenófanes por anudar sus elementales reflexiones antropológicas con aquello que pueda ser objeto de sus reflexiones teológicas? ¿No hay aquí un evidente tránsito bidireccional entre los dos polos del triángulo primordial que señalan lo humano y lo divino en este poeta filósofo?

En este mismo sentido me parece absolutamente pertinente y de una importancia fundamental iluminar los fragmentos de Jenófanes que tienen que ver con las posibilidades y los límites de nuestro conocimiento.

Me llama la atención que apenas haya comentadores que explícitamente interpreten los esbozos de teoría del conocimiento de Jenófanes en una perspectiva no sólo epistemológica, sino más tendente a adivinar en ellos algunos trazos de una concepción general del ser humano. Y aún es más sorprendente que no haya ninguno —que yo conozca— que de forma directa vincule los fragmentos DK 21, B34 (158), DK 21, B35 (159), DK 21, B36 (159), DK 21, B38 (160) y DK 21, B18 (160) con los dos poemas referidos, cuando parece evidente que los versos de la crítica a los atletas defienden, sin duda alguna, la verdadera sabiduría frente a la fama vana y aparente, y estos otros fragmentos sobre el conocimiento y sus límites reflexionan

<sup>18</sup> En algunos fragmentos, no siempre fáciles de interpretar por carencia de contexto, Jenófanes parece crítico con la riqueza y la altivez de sus antiguos conciudadanos aristócratas. Cfr. DK 21, B3 (130-131): «Con refinamientos superfluos aprendidos de los lidios, / cuando de la tiranía odiosa aún estaban libres, / acudían a reunirse con mantos todos teñidos de púrpura, / no menos de un millar en total, / presumidos, ufanos de sus cabellos bien peinados, / y de elaborados ungüentos exhalando la fragancia». Cfr. también DK 21, B 4 (131): «Fidón de Argos fue el primero en acuñar moneda... o los lidios, como dice Jenófanes».

sobre el alcance y veracidad, precisamente, de esa misma sabiduría que Jenófanes contrapone tanto a la rudeza deportiva como a la violencia teológica de los himnos habituales en los simposios<sup>19</sup>.

Creo percibir en Jenófanes de Colofón el primer y más claro testimonio contra cualquier tipo de dogmatismo que, en cuestiones teológicas o en cuestiones científicas, excluya la presencia de la duda como algo connatural a nuestro discurso sobre Dios o a nuestro saber sobre la naturaleza del mundo.

Cuando le escuchamos decir: «Y es que, lo claro, ningún hombre lo vio, ni será conocedor de las divinidades ni de cuanto digo sobre todas las cosas. Pues incluso si lograrse el mayor éxito al expresar algo perfecto, ni siquiera él lo sabría. Conjetura es lo que a todos se nos alcanza» (DK 21, B34 [158]), podemos colegir que Jenófanes tuvo una aguda conciencia de una curiosa desproporción que en ningún caso debe pasarnos desapercibida: el hombre puede expresar lo perfecto, su discurso puede alcanzar completamente la realidad a la que se refiere, su palabra puede decir la verdad absoluta. De lo que está privado el ser humano es del conocimiento total e indudable de cuando eso sucede de forma plena y completa.

No es cierto que Jenófanes sea un escéptico que sostiene que el hombre no puede conocer la verdad. Lo que Jenófanes dice es que el hombre no puede conocer a ciencia cierta si conoce completa y absolutamente la verdad. Nuestras palabras parecen tener, para Jenófanes, un alcance mayor que nuestro conocimiento de ellas, puesto que pueden decir la verdad aunque nosotros lo ignoremos. Como en el caso de un arquero ciego, la flecha de nuestro discurso puede acertar en el blanco, pero nuestro déficit de visión nos impide afirmar con el mismo acierto si ha sido así o no<sup>20</sup>.

Fijémonos, pues, en que con tales consideraciones Jenófanes no sólo está diciendo cosas sobre nuestra capacidad cognoscitiva. Está diciendo mucho más: también está ofreciendo una básica reflexión antropológica respecto de la situación primordial de la existencia humana respecto de su relación con el mundo y con los dioses.

Está afirmando, en síntesis, que los hombres no somos meras cosas del mundo, porque podemos conocer la verdad. Pero tampoco somos dioses, porque no sabemos si conocemos la verdad o no. La cuestión es que, paradójicamente, aspiramos

---

<sup>19</sup> Cfr. GARCÍA-BARÓ, M., *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004, 43-49; CALZOLARI, A., «Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria», en: *Studi classici e orientali* 31 (1981) 69-99; FINKELBERG, A., «Studies in Xenophanes», en: *Harvard Studies in Classical Philology* 93 (1990) 103-167; HEITSCH, F., *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, Stuttgart, 1994; LESHER, J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London, 1992; MOGYORÓDI, E., «Xenophanes» Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge», en: SASSI, M. M., (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, 2006, 123-160; SCHÄFER, C., *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart-Leipzig, 1996; TULIN, A., «Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress», en: *Hermes* 121 (1993) 129-138; UNTERSTEINER, M., *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1956; WIESNER, L., «Wissen und Skepsis bei Xenophanes»: *Hermes* 125 (1997) 17-33; POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999; LORITE MENA, J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Universidad de Murcia, Murcia, 2003<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. GARCÍA-BARÓ, M., *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004, 48-49.

a una verdad que, sin embargo, no podemos reconocer sin ningún género de dudas ni siquiera cuando damos con ella. Y es lo cierto que también nos sucede que, cuando estamos convencidos de haber tocado la verdad con los dedos, hemos podido experimentar que se nos escurría más allá. Así interpreto el fragmento DK 21, B38 (160): «si la divinidad no hubiera criado la amarillenta miel, afirmarían que los higos son mucho más dulces».

En efecto, quien ignora el sabor de la miel cree haber tocado la verdad insuperable de la dulzura al haber probado un higo maduro. Sin embargo, el que ha conocido la miel sabe que el trabajo de las abejas es más dulce que los frutos de la higuera. Pero nuestra precaria situación se cifra en la posibilidad de que, considerando que la miel es lo más dulce de todo, haya todavía algo más dulce que ella. Sin embargo, de esto no tenemos aún conocimiento ni sabemos, finalmente, si lo tendremos alguna vez.

La razón de tal situación existencial, que hermana a todo el género humano, la insinúa Jenófanes cuando dice: «desde el principio los dioses a los mortales no se lo enseñaron todo, sino que, con el tiempo, ellos en su búsqueda van encontrando algo mejor» (DK 21, B18 [160]). Luego parece que Jenófanes reconoce la necesidad del progreso, del desarrollo, de la mejora paulatina de nuestro conocimiento siempre conjetural que, no obstante, puede corregirse a sí mismo con el tiempo.

Y esto, según nuestro autor, habría que aplicarlo a todo nuestro conocimiento posible, tanto en teología como en nuestro conocimiento de la naturaleza. Es decir, tanto respecto del vértice divino de nuestro triángulo primordial como respecto de su vértice mundano<sup>21</sup>.

Propongo leer, pues, estos fragmentos sobre el conocimiento humano —en el marco más amplio de las precedentes consideraciones antropológicas— en armonía y continuidad con la defensa que hace Jenófanes en el simposio —contra aristócratas tendentes a la vida disoluta— de la virtud y la justicia y —contra los atletas— de la auténtica sabiduría que realmente enriquece a la ciudad.

La sabiduría de los hombres son los hombres mismos en aquello que hacen, en aquello que celebran, en aquello que ensalzan y en aquello que honran. Por eso, según Jenófanes, los hombres son necios cuando agigantan la lucha y la violencia aplicándola a los dioses y cuando, en estrecha vinculación, la glorifican en los campeones olímpicos que la encarnan entre ellos. Yerran cuando obran así, porque ignoran que desconocen la verdad. E ignoran, también, no obstante, que hacia esa verdad pueden razonablemente tender si, poco a poco, con el tiempo, progresan decididamente en busca de lo mejor.

El camino de la sabiduría es uno con el camino de la virtud e igual que en el camino de la virtud hay que obrar con justicia y decir bien de los dioses, evitando creer que la teología recibida —cizañera y violenta— es ya una verdad definitiva, indudable e incontrovertible, también en el camino hacia la verdad hay que proceder con la humildad crítica de quien, poco a poco, va descubriendo lo mejor respecto del mundo y respecto de Dios (o de los dioses). De ahí que, en nuestro progreso

<sup>21</sup> Cfr. POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, 70ss.

hacia lo mejor, sea provechoso tener, al menos de forma provisional, «tales conjeturas por semejantes a verdades» (DK 21, B35 [159]).

El ser humano, para nuestro poeta, es, pues, un mortal en relación polar con el mundo en el que habita y con los dioses a los que honra. Su conocimiento de ambos puede mejorar con el tiempo, pero para ello es absolutamente necesario que tome distancia crítica respecto de las cosas que usualmente considera lícito ensalzar y celebrar. En el desprecio del sabio que denuncia en DK 21, B2 (138-139) Jenófanes detecta un problema más profundo: una concepción equivocada del ser humano y su virtud confundida con la pugna y la fuerza. No otro es el problema que, como venimos diciendo, también denuncia en DK 21, B1 (135-136): la divinización del mismo y nefasto ideal atlético aplicado ahora a los inmortales y celebrado en los banquetes. Jenófanes nos dirá en DK 21, B18 (160) que ese ideal de hombre y ese ideal de Dios no proceden de una revelación primordial divina que haya que acatar dogmáticamente. Nuestro conocimiento del mundo, del ser humano y de lo divino avanzan poco a poco en busca de lo óptimo, sin alcanzar jamás, no obstante, la plena seguridad de estar en lo cierto.

Ahora bien: cuando tomamos nuestras verosímiles conjeturas como verdades es cuando nos es posible detectar con claridad los errores que debemos evitar. Errores que no solo tienen que ver con la situación en la que se encuentra el hombre, sino, como estamos viendo, con lo que Jenófanes cree que debemos pensar, también, de Dios (o de los dioses) y del mundo.

#### 4. EL VÉRTICE DIVINO DEL PENSAMIENTO DE JENÓFANES

La crítica que Jenófanes realiza a la teología de Homero y Hesíodo es, tal vez, la parte más famosa y conocida de su pensamiento<sup>22</sup>.

Lo que aquí quiero defender es que, siendo tal crítica indudablemente sobresaliente, no es, sin embargo, una concepción inconexa y aislada del resto de los fragmentos que han llegado hasta nosotros, sino que, por el contrario, solo puede ser cabalmente comprendida e interpretada en el marco global de su vinculación con la antropología y la cosmología del autor<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. VLASTOS, G., «Theology and Philosophy in Early Greek Thought», en: *The Philosophical Quarterly* 2 (1952) 97-123; PÖTSCHER, W., «Zur Xenophanes frag. 23»: *Emerita* 32 (1964) 1-13; CALOGERO, G., «Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di dio», en: ALFIERI, V. E. – UNTERSTEINER, M. (eds.), *Studi in Filosofia Greca*, Bari, 1950, 31-55; REICHE, H. A. T., «Empirical Aspects of Xenophanes' Theology», en: ANTON, J. P. y JUSTAS, R. E. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971, 88-110; BABUT, D., «Sur la "theologie" de Xénophane», en: *Revue Philosophique* 164 (1974) 401-440; ROIG, A. A., «La teología de Jenófanes», en: *Revista de Estudios Clásicos* (1955) 203-235. En DK 21, B13 se puede leer: «GELLIUS, N. A., III 11 *alii Homerum quam Hesiodum maiorem natu fuisse scripserunt, in quibus Philochorus* [fr. 54b FHG I 393] *et X., alii minorem*», lo que viene a indicar que, para Jenófanes —así como para Filócoro— Homero y su teología antecedieron a Hesíodo y la suya.

<sup>23</sup> Cfr. JAËGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 54, donde destaca muy agudamente su potencia teológica, pero desconectándola prácticamente de cualquier otra dimensión relevante de su pensamiento.

Y, más aún: sólo en el proceso de crítica bidireccional, respecto de lo que ha de ser el ser humano y cómo ha de entender el mundo, puede comprenderse adecuadamente cómo nos dice Jenófanes que hemos y no hemos de comprender a los dioses, en relación con nuestra humanidad y con la naturaleza del mundo.

La primera constatación, pues, que debemos hacer es tan elemental como importante: en el pensamiento filosófico antiguo lo divino —como lo humano y lo mundano— es y ha de ser —como bien vio Kant— objeto necesario de la auténtica sabiduría. El sabio no solo es el que se conoce a sí mismo y sabe qué son las cosas que le rodean. Es también aquel que sabe qué se puede decir de los dioses y qué cosas no son propias de ellos. Antropología, teología y cosmología se encuentran, pues, estrechamente unidas y —como en breve voy a señalar— en el caso de Jenófanes de Colofón, en continua y fecunda interacción.

Jenófanes parte de un hecho claro: «y es que desde el principio, todos por Homero han aprendido» (DK 21, B10 [149]). Y esto tiene una fatal consecuencia, ya que Homero y Hesíodo «proclamaron de los dioses innumerables acciones fuera de toda ley: robar, adulterar y engañarse unos a otros» (DK 21, B12 [149]). De modo que, perdónese la insistencia, «todo aquello a los dioses achacaron Homero y Hesíodo que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros» (DK 21, B11 [149]).

Tanto hoy como en la antigüedad cualquier lector o lectora extrae inmediatamente la misma conclusión del acercamiento a estos famosos fragmentos: para Jenófanes repugna a la razón aplicarle a Dios (o a los dioses) las inmoralidades que se predicán de los seres humanos y se censuran en ellos.

No obstante, la cuestión que, a mi juicio, merece una más reposada indagación se refiere a la fuente última de tal repugnancia, cosa que, adviértase bien, no está de forma explícita en el texto de Jenófanes.

Porque lo cierto es que Jenófanes solo enuncia una realidad —Homero y Hesíodo hacen tal cosa— pero todos comprendemos rápidamente que tal enunciación es, sin embargo, una denuncia crítica. ¿En virtud de qué se produce tal inmediata identificación?<sup>24</sup>

No creo equivocarme al sugerir que, lo más probable es que, como he adelantado anteriormente, en el trasfondo de la crítica teológica de Jenófanes se encuentre una auténtica y genuina experiencia religiosa acerca de la santidad de lo divino. ¿En nombre de qué, si no, se evidencia esa blasfemia implícita en la teología antecedente que quiere conciliar lo divino con lo inmoral?<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cfr. BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019, 129-164, esp. 150, donde llama muy bien la atención sobre el argumento del *non decet*.

<sup>25</sup> Cfr. JAÉGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 54: «en Jenófanes encontramos un nuevo motivo, que es la fuente de su teología. No es nada que descansa en pruebas lógicas, ni en rigor es nada realmente filosófico, sino algo que mana de un directo sentimiento de veneración ante la sublimidad de lo divino. Es un sentimiento de reverencia que lleva a Jenófanes a negar todas las insuficiencias y limitaciones impuestas a los dioses por la religión tradicional y que hace de él una figura teológica única, a pesar de su dependencia respecto de las ideas de los filósofos naturales. Sólo como teólogo puede realmente entenderse». Esto es algo que, en mi opinión, como dije antes, se le escapa completamente a J. BARNES, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 103-124.

La pregunta contraria no puede ser más sencilla: ¿y por qué no? ¿Y por qué no es lícito atribuir a Dios (o a los dioses) las aberraciones morales que observamos en los hombres? ¿Por qué no podemos hacer a lo divino sujeto de robo, adulterio o mutuo engaño?

No encuentro verosímil otra respuesta distinta a la ya avanzada: para Jenófanes al pensar en lo inmortal, al concebir lo divino, al hablar de Dios (o de los dioses) sólo parece acercarse a la verdad aquel discurso que extrema su cuidado en la búsqueda de palabras puras (cfr. DK 21, B1 [135-136]) y pensamientos en los que la integridad (contra el robo), la fidelidad (contra el adulterio) y la honradez (contra el mutuo engaño), dibujen el perfil de un ámbito, como el de lo divino, en el que sólo parece tener cabida cuanto de bueno y bello percibimos en la totalidad de lo real.

Quiero decir con esto que, según yo lo entiendo, hay en estos fragmentos mucho más que una mera constatación crítica de un determinado modo de concebir los dioses en la tradición griega anterior. Me parece que se insinúa aquí una concepción de la sublimidad de lo divino en términos germinales, por lo menos de una básica perfección moral, en cuanto ausencia completa de esa mezquindad y ruindad que, por el contrario, tanto abunda entre los hombres.

Pero aún hay más, porque considero no violentar los textos recibidos cuando afirmo que, en el fondo, estos fragmentos de Jenófanes pueden ser interpretados como un posicionamiento positivo —aunque implícito— que nos dice que, al hablar de Dios, sólo se puede pensar en el mejor de los bienes, en el recto proceder, en aquello que los hombres sabios —no los aristócratas amantes del vino en exceso, ni las ciudades enajenadas con el triunfo atletas— consideran como justo y digno de honra, como aquello que, verdaderamente, merece nuestro reconocimiento y admiración, como aquella forma de conducirse en la virtud que engendra gratitud y deseo de sana imitación<sup>26</sup>.

Debo insistir, pues, en que, a mi entender, lo que realmente se encuentra en juego en el trasfondo de estos fragmentos de crítica homérica y hesiódica es una concepción extraordinariamente novedosa respecto del problema del mal. Todos los intérpretes de Jenófanes que conozco se ocupan únicamente de su crítica de la inmoralidad deteniéndose en ella sin ir nunca más allá. Lo que aquí propongo es comprender la inmoralidad como lo que efectivamente es: la forma humana de cometer y experimentar humanamente el mal. Es, pues, del mal de lo que Jenófanes nos está hablando y no únicamente de algunas inmoralidades particulares.

Y es que la lucidez de Jenófanes impresiona cuando parece dar por sentado que el mal, el dolor, el sufrimiento, la traición, la mentira, el robo, el adulterio y el engaño caen siempre del lado de acá, del lado de los dos vértices que están en la base del triángulo primordial y especialmente, del vértice humano, por cuanto que tales males afectan a los mortales en sus relaciones al brotar y fructificar en su propio interior. Para Jenófanes, el vértice divino ha de quedar exento de cualquier trato con el mal, en tanto realidad consumada o posibilidad entrevista. El robo, el adulterio y el engaño no van con Dios, y esto por ninguna otra razón más que porque ni la

---

<sup>26</sup> Cfr. BARNES, J. *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 117, donde, esta vez muy acertadamente, el autor cita a Eurípides, fr. 292-7 cuando afirma, en la nota 19: «si los dioses hicieran algo malo, no serían dioses».

inmoralidad ni el mal le son propios; porque no le convienen; porque, de ninguna manera, armonizan con su naturaleza divina e inmortal<sup>27</sup>.

Considero que hay aquí un descubrimiento de primera magnitud. Un descubrimiento que, a mi juicio, como ya he insinuado, no es el resultado conclusivo de un razonamiento abstracto y especulativo en una concatenación lógica de enunciados. Es el fruto de una reflexión teológica sobre una incipiente experiencia religiosa de la sublime santidad de Dios (o de los dioses).

De acuerdo con esa misma experiencia se encuentran, también, otros fragmentos que contraponen los vértices mundano y humano al vértice divino, acentuando ahora la diferencia entre el movimiento, el espacio y la figura, propios de la base del triángulo, en relación con la trascendencia de Dios (o de los dioses)<sup>28</sup>. Es a esta luz a la que hay que leer a Jenófanes cuando dice de Dios que «sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve» (DK 21, B25 [156]). O bien: «y siempre en el mismo sitio permanece, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro» (DK 21, B26 [157]). No otra cosa quiere decir nuestro autor cuando sentencia que «los mortales se creen que los dioses nacen y que tienen su propia voz, porte y vestimenta» (DK 21, B14 [150]).

Dicho de otro modo: Dios (o los dioses) no obran, según Jenófanes, como obran las cosas del mundo y como nosotros mismos obramos, es decir, con esfuerzo, con trabajo, con un ímpetu que nace primero en nuestro entendimiento y se ejecuta posteriormente gracias a nuestra voluntad.

En Dios no hay tal tipo de dilación porque él «sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve»<sup>29</sup>. Y lo que en nosotros es una necesidad de la que solo los seres inertes y las plantas están libres —a saber: andar siempre de acá para allá— es un disparate atribuirlo a Dios (o a los dioses). Él permanece

<sup>27</sup> Aparece aquí la cuestión filosófica y teológica implicada en el término «epiprépei», a saber: ser el concepto propio de algo, armonizar esencialmente con la naturaleza de alguna cosa. O dicho de otra forma, aquello que conviene o va de suyo con una determinada realidad. Cfr. JAÉGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 54-55, donde también se refiere —aunque Jenófanes no usa el término— a lo «theoprepés». MARINONE, N., *Lessico di Senofane*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1972, 34; CALZOLARI, A., «Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria»: *Studi classici e orientali* 31 (1981) 69-99; BABUT, D., «Sur la «theologie» de Xénophane», en: *Revue Philosophique* 164 (1974) 401-440, esp. 431; REICHE, H. A. T., «Empirical Aspects of Xenophanes' Theology», en: ANTON, J. P. y JUSTAS, R. E. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971, 88-110, esp. 93; BARNES, J., *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 107.

<sup>28</sup> Cfr. KÉLESSIDOU, A., «Le temps et l'espace chez Xénophane», en: *Philosophia* 119-120 (1988-1989) 531-537.

<sup>29</sup> Cfr. CALOGERO, G., «Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di dio», en: ALFIERI, V. E. y UNTERSTEINER, M. (eds.), *Studi in Filosofia Greca*, Bari, 1950, 31-55, interpreta a Jenófanes como el primer teólogo de occidente que habría dado la primera definición de la omnipotencia de Dios con su identificación entre pensamiento y acción. Cfr. también, en relación con el fragmento DK 21, B25, DARKUS, S. M., «The Phren of the Noos in Xenophanes' God», en: *Symbolae Osloenses* 53 (1978) 25-39.

siempre en el mismo sitio y ni el movimiento ni el desplazamiento parecen ser predicados adecuados a su naturaleza y condición<sup>30</sup>.

Lo mismo sucede respecto de su cuerpo o figura (*démas*). Concebir a Dios (o a los dioses) con voz, cuerpo y vestido es tan inadecuado como imaginárnoslo(s) naciendo. Lo cual implica que tampoco, en justa reciprocidad, hemos de imaginárnoslo(s) muriendo<sup>31</sup>.

No tenemos, todavía, hay que reconocerlo, en el pensamiento de Jenófanes de Colofón una afirmación explícita y directa de la inmaterialidad, la inmutabilidad o la eternidad de Dios. Ahora bien, ¿no se percibe en estos fragmentos unas conjeturas harto verosímiles que, con el paso del tiempo, poco a poco, nos ayudan a ir descubriendo lo mejor y más propio del vértice divino del triángulo primordial?

No está claro si Jenófanes considera que Dios sólo es y sólo puede ser uno, de modo que en el ámbito de lo divino no haya lugar para una pluralidad de dioses o, por el contrario, afirma la unicidad de un Dios por encima de otros dioses que, no obstante, también son divinos. También hay quien piensa que Jenófanes identifica a Dios con el mundo y, en el fondo, con el mismo Ser de Parménides. No está claro, por decirlo en tres palabras, si Jenófanes fue monoteísta, henoteísta o panteísta<sup>32</sup>.

En un fragmento muy comentado dice: «Uno solo es Dios, entre hombres y dioses el más grande, ni en cuerpo parecido a los mortales, ni en entendimiento» (DK 21, B23 [154])<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004, 44: «la inmovilidad evidente del principio que domina sobre todos los cambios ha de ser expresada por este arcaico poema también en términos de permanencia en el mismo lugar siempre. No se ha pensado todavía que hallarse en un sitio determinado pueda no convenir al dios, como no se adecua con lo que él es andar pasando de lugar a lugar».

<sup>31</sup> En este sentido es sumamente interesante señalar el testimonio indirecto sobre Jenófanes de ARISTÓTELES, *Retórica*, 1399b 6, recogido en DK 21, A12 [151]: «Jenófanes decía que «tanta impiedad cometen quienes afirman que los dioses han nacido como quienes dicen que mueren», pues en ambos casos ocurre que los dioses en algún momento no existen».

<sup>32</sup> Cfr. SOLERI, G., «Politeísmo e monoteísmo nel vocabolario teológico della letteratura greca da Omero a Platone», en: *Rivista di Studi Classici* (1960) 24-56; PÖTSCHER, W., «Zur Xenophanes frag. 23», en: *Emerita* 32 (1964) 1-13. Mario Untersteiner, en un largo estudio introductorio a los textos de Jenófanes, enormemente erudito, aboga por un panteísmo arcaizante que vincula a Jenófanes con cultos religiosos griegos tradicionales, cfr. UNTERSTEINER, M., *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1956. También se inclina por la identificación entre Dios y el mundo en el pensamiento de Jenófanes GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991, 340-379, esp. 355ss. No considero convincentes las argumentaciones en favor del panteísmo de Jenófanes. Me parecen excesivamente influidas por lecturas en clave eleática de su pensamiento y la consiguiente identificación, tan típica de la escuela megárica, entre el Ser parmenídeo y Dios. Un testimonio tardío que sistematiza excesivamente el pensamiento de Jenófanes en un sentido similar al indicado es el del pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*. Cfr. el estudio, la edición crítica del original y la traducción francesa de CASSIN, B., *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille, 1980.

<sup>33</sup> KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, 249-250, interpretan la tensión entre la enfática e inequívoca mención, por un lado, de *heis Theós* y por otro, en *te theoisi kai anthrópoisi mégistos*, como el uso de una expresión

Sea como fuere, lo que parece más seguro es que el acento de Jenófanes está, una vez más, en la desemejanza y, por tanto, en la diferencia que hay entre Dios (o los dioses) y la realidad de los humanos, entre lo eterno y lo mortal<sup>34</sup>.

De hecho, la afirmación de que ni en cuerpo ni en entendimiento es Dios semejante a los hombres, no se entiende adecuadamente, a mi juicio, cuando se la considera —hacia atrás— como una confesión implícita de la corporalidad de Dios, en lugar de hacerlo —hacia delante— como un lugar de tránsito provisional hacia la completa incorporeidad de lo divino.

Se ha hecho común este razonamiento: que Jenófanes diga que el cuerpo y el entendimiento de Dios son desemejantes del cuerpo y el entendimiento de los mortales presupone que, en la constatación de la diferencia, se asume la corporalidad de Dios, de igual modo que se asume la inteligencia divina<sup>35</sup>.

No considero acertada esta forma de argumentar.

La dinámica teológica del pensamiento de Jenófanes ha de interpretarse en el mismo sentido y orientación de su teoría del conocimiento, según la cual, con el tiempo, los hombres, con su búsqueda, van encontrando lo mejor.

Quiere esto decir que el cuestionamiento que Jenófanes hace de la semejanza entre Dios (o los dioses) y los humanos, su profundización en esa diferencia en cuanto al cuerpo y al entendimiento, orienta la reflexión sobre lo divino del colofonio hacia la trascendencia de un Dios (o unos dioses) que ultrapasan cualquier consideración que los ate, limite o condicione a cualquier tipo de corporalidad o racionalidad semejante a la de los simples mortales.

Cuando en DK 21, B14 (150) Jenófanes afirma que los mortales creen que los dioses nacieron y que tienen su propia voz, su propio cuerpo —también aquí se utiliza el mismo término *démas* que en DK 21, B23 (154) para nombrar el cuerpo, el porte o la figura— está negando, precisamente, que podamos concebir en términos materiales de voz, cuerpo y vestido el propio ser de Dios. Y esto no implica de ninguna manera que, según Jenófanes, haya que darle a Dios otro tipo de voz, cuerpo o vestimenta.

Hacia delante —como bien hizo Clemente de Alejandría— ha de ser interpretado, pues, este fragmento, según el propio ímpetu de todo el pensamiento del poeta,

---

«polar», al modo de Heráclito en el fragmento DK 22, B30, que no ha de ser interpretado al pie de la letra. Cfr. no obstante, la nota 25 de la p. 354 de GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991. Sobre este fragmento en particular se concentra PÖTSCHER, W., «Zur Xenophanes frag. 23», en: *Emerita* 32 (1964) 1-13.

<sup>34</sup> Como una ratificación y una profundización en tal diferencia cabe interpretar nuevamente el testimonio indirecto de ARISTÓTELES, *Retórica*, 1400b 5 recogido también en DK 21, A13 (153): «Cuando los eléatas le preguntaron si debían o no ofrecerle sacrificios a Leucótea y entonarle cantos fúnebres, Jenófanes les dio su parecer: si la consideraban una divinidad, que no le entonasen cantos fúnebres; si un ser humano, que no le ofrecieran sacrificios».

<sup>35</sup> Cfr. KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, 250: «su afirmación de que el dios uno no es semejante a los hombres ni en su cuerpo ni en su pensamiento implica que tiene un cuerpo»; BERNABÉ, A. *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019, 155: «el dios de Jenófanes no es semejante a los mortales en cuerpo, es decir, no es antropomórfico, pero sí corpóreo»; GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991, 355: «su dios único, pues, tenía un cuerpo».

según la propia lógica del fragmento que también dice de Dios que «todo él ve, todo él entiende, todo él oye» (DK 21, B24 [156]).

Nuestros sentidos son limitados y están fija y corpóreamente localizados. Ni lo vemos todo, ni lo entendemos todo, ni lo oímos todo. Pero tampoco vemos con todo lo que somos, ni entendemos con los pies, por ejemplo, ni oímos con las manos. Nuestros sentidos son partes de nuestro todo y nuestro todo no es «todo él» cada una de sus partes. Para Jenófanes, de modo completamente diferente a nosotros, Dios ve sin ojos, entiende sin cerebro y oye sin oídos, porque «todo él» hace cada una de las tres cosas y las tres cosas a la vez, pues no son partes distintas en él, sino las tres «todo él».

Deducir de aquí que esto implica concebir un Dios todo ojos, todo cerebro y todo oídos, en un sentido crasamente corpóreo y material —puesto que su Dios sería corpóreo— no me parece acertado ni sensato. Pues no creo buen camino ignorar que es una contradicción afirmar que si «todo él» es corporalmente una cosa —audición, entendimiento u oído— no puede ser «todo él» corporalmente la otra o la de más allá. A no ser que sea corporalmente las tres a la vez, de modo que, de ser así, ya no sería «todo él» las tres cosas de modo indiferenciado, sino que los tres sentidos serían partes distintas del todo de Dios, tal y como sucede en nuestro caso. De ser así, no habría diferencia, pues, entre Dios y nosotros, de modo que llegamos, con esto, a lo que precisamente Jenófanes quería negar con su afirmación de que, al contrario que nosotros, Dios «todo él ve, todo él entiende, todo él oye».

Esta es la razón de que me parezca más acertado transitar más allá de tales caracterizaciones materiales hacia una ultracorporalidad de lo divino como horizonte del pensamiento de un Jenófanes que, aun no formulándolo claramente en este preciso sentido, sin embargo, me parece apuntar en esa dirección<sup>36</sup>.

Mucho más preferible, en consecuencia, considero interpretar en términos de una germinal e incipiente dialéctica teológica la atribución de predicados a lo divino que, siendo entre ellos mutuamente excluyentes, son, sin embargo, aptos, en su movimiento conjunto de afirmación y negación, para trasladar al buen entendedor más allá de lo que explícita y contradictoriamente parecen indicar en su superficie.

Si los dioses no nacen, no mueren, no tienen una voz propia, ni un cuerpo propio, ni una vestimenta propia como los mortales creen de ellos (cfr. DK 21, B14 [150]), tal vez no sea absurdo pensar que cuando Jenófanes dice cosas sensibles e imposibles de darse en «todo él» al mismo tiempo, probablemente haya que pensar que no está señalando ni la presencia de una figura determinada en Dios ni la caracterización exacta de un determinado cuerpo, sino que, por el contrario, estaría apuntando, siquiera rudimentariamente, hacia una incipiente trascendencia e inmaterialidad del ámbito de lo divino, por más que no haya alcanzado aún tal grado de formulación. Por eso me parecen desatinadas todas las posteriores elucubraciones de la doxografía antigua acerca del carácter esférico, finito o infinito,

---

<sup>36</sup> Es interesante la reflexión de H. Fränkel, citada en BABUT, D. «Sur la “theologie” de Xénophane», en: *Revue Philosophique* 164 (1974) 410-411, acerca de la incorporeidad de Dios, en relación con la ausencia de mención en DK 21, B24 (156) de aquellos sentidos corpóreos que, como el tacto, el gusto o el olfato, más apegados están a un claro y evidente contacto material. Jenófanes parece evitar esa mención no por casualidad, sino para acentuar una consideración no explícitamente corporal de Dios.

de Dios. Creo que interpretan a Jenófanes con un impulso hermenéutico inverso al que el propio dinamismo de su pensamiento tiene. Sin mencionar las evidentes influencias eleáticas que en esto se observan<sup>37</sup>.

Sugiero leer, también, a esta luz su crítica del antropomorfismo.

En efecto, cuando Jenófanes enuncia —de nuevo una simple y llana enunciación— que «los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, y los tracios, que los suyos son de ojos azules y rubicundos» (DK 21, B16 [151]) y, de manera igualmente genial, dice «que si las vacas, caballos y leones pudieran tener manos, pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres, los caballos, semejantes a caballos, y las vacas a vacas las figuras de sus dioses pintarían; y sus cuerpos los harían a semejanza precisa del porte que tienen ellos mismos» (DK 21, B15 [152]), lo que está anticipando, en realidad, es la crítica más potente de la religión que se ha hecho nunca en la historia de occidente. Anticipándola y, de algún modo, también desactivándola.

Me refiero a la crítica que Ludwig Feuerbach formuló en 1841, en su libro *La esencia del cristianismo*, que consistió en desvelar el proceso de enajenación por el cual el ser humano proyectaba fuera de sí su propia realidad, en términos sublimados de infinitud y perfección, pero sin dejar de hacer de Dios una mera proyección en hipóstasis de su figura humana.

Jenófanes anticipa la crítica de que nuestra configuración del vértice de lo divino puede convertirse en mera proyección antropomórfica cuando señala que cada pueblo y cada raza colorean a su imagen y semejanza a los dioses a los que adora. Y refuerza dicho pensamiento con una magistral argumentación al trasladar tal dinámica proyectiva a las representaciones teriomórficas de Dios. Con lo cual, reduce al absurdo cualquier pretensión humana de ufanarse en su particular concepción de lo divino como la única verdadera.

¿Nos resultan raros los dioses negros o con formas de animales? Pues así le han de resultar a los negros y a los animales nuestras representaciones pictóricas o escultóricas de lo divino. La cercanía y familiaridad con las imágenes de nuestros dioses nos privan de la lucidez de percibir lo que, sin embargo, percibimos inmediatamente en las imágenes divinas de los pueblos ajenos: que en todas las representaciones plásticas que quieren dar figura y rostro a los dioses hay más de nosotros que de ellos, es decir, que estamos ante una antropología divinizada cuando nos creíamos ante una teología en forma humana.

Pero al mismo tiempo, por otro lado, Jenófanes desactiva la crítica de Feuerbach cuando concluye de la dinámica proyectiva del antropomorfismo, no la inexistencia de Dios (o de los dioses), sino la completa inadecuación de todas nuestras representaciones de Él y, por tanto, su más verdadera y auténtica ultratrascendencia. Dios (o los dioses) existen, pero son inconcebibles de forma completa y plena. ¿No está esta consideración en plena coherencia con su teoría del conocimiento?

Hay aquí, a mi juicio, una genial intuición de universalismo teológico —por más precario que pueda ser— que hermana a todas las culturas de la tierra y a todos los

<sup>37</sup> Contra la tesis de REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1977<sup>3</sup> quien, por cierto, da una veracidad exagerada al texto pseudoaristotélico *MXG*, parece más razonable seguir manteniendo un posible influjo de Jenófanes sobre Parménides que a la inversa.

pueblos de la humanidad en una única y misma incapacidad de concebir en imágenes o en términos completamente adecuados y perfectamente definidos la realidad última hacia la que apunta el vértice superior de nuestro triángulo primordial<sup>38</sup>. Es probable que también asome aquí tímidamente la notable intuición de la imposible e indeseable objetivación de lo divino que subyace a las reservas posteriores de algunas tradiciones religiosas no sólo contra las imágenes de Dios, sino también contra el uso banal e inadecuado de su mismo nombre.

Esta incipiente conciencia de la desproporción abismal que hay entre la realidad de lo divino y nuestras representaciones de ella es algo que —como ya he anticipado antes— se encuentra en perfecta coherencia con el pensamiento metafísico de Jenófanes de Colofón, a saber: «lo claro, ningún hombre lo vio, ni será conocedor de las divinidades ni de cuanto digo sobre todas las cosas» (DK 21, B34 [158]).

##### 5. EL VÉRTICE MUNDANO DEL PENSAMIENTO DE JENÓFANES

Por algunos escasos fragmentos que han llegado hasta nosotros del propio Jenófanes, así como por otros testimonios doxográficos posteriores, se puede decir con fundamento que el poeta de Colofón también estuvo interesado en el estudio del cosmos y que sostuvo determinadas opiniones sobre los más variados asuntos relacionados con todo tipo de fenómenos físicos<sup>39</sup>.

Y es que —recuérdese nuestro «triángulo primordial»— Jenófanes dijo cosas sobre los hombres, dijo cosas sobre Dios (o sobre los dioses), pero también dijo cosas sobre el mundo.

En efecto, al más puro estilo de los filósofos milesios, Jenófanes afirmó: «Pues todos de la tierra y del agua hemos nacido» (DK 21, B33 [144]), así como, «pues de la tierra nace todo y en la tierra todo acaba» (DK 21, B27 [144]), y también, ahondando en la misma idea: «tierra y agua es todo cuanto nace y se configura» (DK 21, B29 [144])<sup>40</sup>.

Me interesa resaltar esa inequívoca perspectiva metafísica que se adivina en el uso directo de un término tan ilustrativo, en continuidad con las indagaciones acerca del *arché* de los antiguos milesios, como el término «todo» (*pánta*).

Igualmente es necesario destacar que esta perspectiva holística en el pensamiento de Jenófanes se conjuga con alusiones muy precisas a un conocimiento

<sup>38</sup> Sobre el universalismo de Jenófanes, cfr. W. JAÉGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 53ss.

<sup>39</sup> Este es el aspecto —la cosmología de Jenófanes— que, junto con su teoría del conocimiento, con más atención y pasión estudia y valora POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, 55-97.

<sup>40</sup> W. K. C. Guthrie niega cualquier tipo de contradicción entre estos fragmentos en los que parece considerarse, ya sólo a la tierra como origen de todo, ya a la tierra y al agua. Cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991, 361-364, esp. 364: «era lógico y natural que los que sostenían esta creencia dijeran que todas las cosas habían nacido de la Tierra, la madre común, y así lo hicieron frecuentemente. Pero era igualmente lógico decir que habían nacido de la tierra y el agua, pues es seguro que la tierra no puede fecundarse cuando está seca».

más práctico y singular. Y es que en su concepción del mundo y de los fenómenos que acontecen en él, parecen combinarse, en estos y en otros fragmentos de Jenófanes, una curiosa amalgama heurística que aúna atención particular a cuidadosas observaciones empíricas con afirmaciones globales de carácter general.

Así, por ejemplo, nos dice Jenófanes: «y en algunas cavernas gotea agua» (DK 21, B37 [147-148]), pero también: «y el sol, que marcha por la altura y a la tierra presta su calor» (DK 21, B31 [146-147]), junto con: «y esa a la que llaman Iris, una nube también ella resulta ser, púrpura, escarlata y verdosa a la vista» (DK 21, B32 [147]).

Y es que del dato empírico del goteo del agua en algunas grutas concluye Jenófanes que existe un proceso circular de recíproca transmutación, según el cual la tierra se convierte en agua y el agua, como sucede en las estalactitas, deviene tierra.

En la interpretación de la acción del sol, del arco iris y hasta del fuego de San Telmo y de sus respectivas naturalezas, Jenófanes pone en juego una forma de pensar que, a mi juicio, también está en relación bidireccional con su concepción teológica.

Las creencias arcaicas que interpretaron en clave divinizada y antropomórfica las fuerzas de la naturaleza —cuyos efectos e influjos percibimos nosotros, por ejemplo, en los fenómenos meteorológicos más cotidianos, tales como el viento o la lluvia— van a ser criticadas y desactivadas por la concepción que nuestro autor tiene del vértice mundano del triángulo primordial. Dicho con un término anacrónico —que, sin embargo, caracteriza perfectamente el movimiento interno del pensamiento de Jenófanes— lo que hace el colofonio es «secularizar» los fenómenos mundanos al privarlos de una presencia directa de la divinidad introduciendo, lejanamente, un atisbo de algo similar a lo que luego será el principio de razón suficiente, según el cual, lo que sucede en el mundo —por lo menos en el mundo de los fenómenos físicos y meteorológicos— ha de ser explicado con arreglo a causas intramundanas<sup>41</sup>.

No otro sentido parece tener, a mi juicio, un texto como este: «fuente de agua es el mar, fuente del viento, pues entre las nubes no se formaría el vigor del viento que sopla desde su interior, sin el gran mar, ni las corrientes de los ríos, ni del éter el agua llovediza, y es que el gran mar es quien genera las nubes, los vientos y los ríos» (DK 21, 30 [144-145]). No es a Zeus, ni a Poseidón, ni a Hades, ni a Gea, a quienes hay que mirar o invocar cuando buscamos la explicación del origen de la lluvia, los vientos, las nubes o los ríos, sino a las fluctuaciones y movimientos que acontecen en el mar<sup>42</sup>.

Una vez más parece decirnos Jenófanes que los dioses no pueden ser concebidos como seres que causan efectos en el mundo de la naturaleza según su inconstante voluntad provocando tempestades, enviando lluvias o generando ríos. Parecen ser las interacciones de los propios elementos, con el gran mar a la cabeza, las que causan estos fenómenos que Jenófanes parece haber observado atento a los detalles

<sup>41</sup> Cfr. REICHE, H. A. T., «Empirical Aspects of Xenophanes' Theology», en: ANTON, J. P. y JUSTAS, R. E. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 1971, 88-110, esp. 92.

<sup>42</sup> Cfr. MOURELATOS, A. P. D., «The Cloud. Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism», en: CURD-GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 2008, 134-168.

empíricos, pero también abierto a su significación igualmente metafísica y teológica.

En este sentido podríamos decir que del mismo modo que la crítica al antropomorfismo ahondará en la diástasis necesaria que hay que reconocer y observar entre el vértice antropológico del triángulo primordial y su vértice divino, así la secularización de los fenómenos físicos —si se me permite reiterar el anacronismo— también acentúa la distancia entre la divinidad y las realidades mundanas pertenecientes al otro polo del triángulo primordial.

Lejos de ser ésta una consideración lesiva para la teología de Jenófanes —que, contrariamente a Tales ya no afirmará que «todo está lleno de dioses»— se me antoja, al contrario, extraordinariamente fértil y en perfecta coherencia con todo lo antedicho. También aquí podemos detectar, pues, un movimiento bidireccional entre el vértice mundano y el vértice divino, gracias al cual lo divino gana en trascendencia y lo mundano en progresiva autonomía en este incipiente proceso de mutua diferenciación.

Menos claro tengo el significado real de la mención del *ápeiron* que hace Jenófanes en el fragmento en el que dice: «de la tierra este límite superior a nuestros pies se ve, que con el aire toca, mas lo de abajo indefinidamente [hasta el infinito] se extiende» (DK 21, 28 [145])<sup>43</sup>.

En cualquier caso me parece significativa la mención doxográfica que identifica a Jenófanes como un estudioso y buen intérprete del registro fósil conocido en aquella época, tal y como se puede leer, por ejemplo, en DK 21, A33 (148) en un texto de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito de Roma<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Me seducen extraordinariamente las sugerentes reflexiones de CLEVE, F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1965, 5-30, esp. 10-15, y también las de POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, 55-97, esp. 58-63. Pero no estoy completamente seguro de su evidencia. A esta seducción responden los corchetes introducidos en la traducción de Alberto Bernabé. También son difíciles de interpretar estos breves y enigmáticos fragmentos: DK 21, B6 (162); DK 21, B9 (163); DK 21, B42 (162); DK 21, B17 (163). Sobre este último, que dice solamente: «hay plantadas báquicas ramas de abeto en torno a la sólida morada», cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Gredos, Madrid, 1991, 351, quien lo interpreta en relación con Baco y ciertas formas vegetales de los dioses. Por su parte, de DK 21, B19; DK 21, B20 y DK 21, B21 (referencias brevísimas no recogidas en BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019) poco se puede decir. Lo mismo sucede con DK 21, B39 y DK 21, 40.

<sup>44</sup> Cfr. BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, Abada, Madrid, 2019, 148: «Jenófanes cree que se produce una mezcla de tierra con el mar, pero que con el tiempo se va liberando de lo húmedo, asegurando que tienes las siguientes pruebas: que tierra adentro y en los montes se encuentran conchas, que en las canteras de Siracusa se encontró la impronta de un pez y de algas, en Paros la impronta de un boquerón en el seno de una roca y en Malta placas con toda clase de animales marinos. Explica que estas se produjeron cuando, antaño, todo se encontraba enfangado y que la impronta se secó en el barro. Dice también que todos los hombres perecen cuando la tierra precipitada al mar se convierte en barro; luego se origina de nuevo otra generación y este cambio se produce en los mundos todos».

## 6. CONCLUSIÓN: LAS TESELAS DEL MOSAICO SOBRE EL DIBUJO DEL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

De todo cuanto antecede parece razonable extraer algunas reflexiones y concluir con algunas afirmaciones más o menos claras respecto de nuestra indagación.

La primera puede ser, tal vez, que el instrumento heurístico del que nos hemos servido en este trabajo para esbozar el dibujo completo sobre el cual hemos colocado los fragmentos conservados de Jenófanes de Colofón, cual teselas de un mosaico, parece haber resultado útil, se compartan o no los resultados particulares de nuestra hipótesis hermenéutica. Desde el punto de vista formal el «triángulo primordial» ofrece un patrón interpretativo coherente y global de todo el pensamiento del autor. Y desde el punto de vista de su contenido nos muestra su eventual alcance metafísico.

Esta es, probablemente, la segunda conclusión más clara de nuestro estudio: Jenófanes de Colofón parece haber sostenido determinadas concepciones sobre los hombres, los dioses y el mundo que hicieron que su figura fuese percibida por la tradición en unión y diferencia con otros filósofos presocráticos, al coincidir en algunas posiciones con unos y al distanciarse en otras de otros<sup>45</sup>. Pero en ningún caso parece haber sido únicamente un poeta sin pensamiento especulativo propio. Piénsese lo que se quiera sobre el arcaísmo o la vanguardia de sus ideas respecto de estos tres ámbitos, pero reconózcase que, al pensar críticamente sobre ellos en términos de totalidad, en Jenófanes emerge un incipiente pensamiento de alcance metafísico<sup>46</sup>.

La tercera conclusión de la que quisiéramos dejar constancia es que, contra lo que parece habitual sostener, parece acertado y coherente postular un trasfondo

<sup>45</sup> En uno de sus fragmentos —transmitido por Diógenes Laercio— Jenófanes parece burlarse de Pitágoras, que sostenía la doctrina de la transmigración de las almas, al contar de él este microrrelato: «Y un día que, a su paso, maltrataban a un cachorro, / dicen que le dio lástima y que dijo estas palabras: / “Basta, no lo apalees, porque sin duda se trata / del alma de un amigo. Al oír su voz la he conocido”» (DK 21, B7 [132]).

<sup>46</sup> Cfr., no obstante, en contra, la (para mí) decepcionante opinión de JAËGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, 45: «nunca existió realmente un filósofo llamado Jenófanes y poseedor de un sistema propio». Por su parte, será F. Nietzsche quien, en relación con la sentencia de Tales —que, como es sabido, sitúa el *arché* de todo cuanto existe en el agua— podrá decir, entre otras cosas, con una intención claramente laudatoria, que este sabio griego realizó «una gigantesca generalización», añadiendo, a renglón seguido: «Lo que allí residía era un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones tan sólo de los intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: “Todo es uno”» (NIETZSCHE, F., *Los filósofos preplatónicos*, Gredos, Madrid, 2012, 203-319, esp. 216). Tal afirmación es, a mi juicio, también aplicable al caso de Jenófanes de Colofón, aunque en el caso de Nietzsche, este lo considere más cercano a los sistemas panteístas. Véase lo que dice respecto de su concepción metafísica y mística: «De dónde le vino y cuándo acometió a Jenófanes esa vena mística de “lo uno” y la eterna quietud, es algo que no se sabrá nunca; tal vez se trate simplemente de la concepción de un anciano, convertido ya en sedentario, a quien después de la agitación de sus viajes y tras haber aprendido e investigado sin cesar, se le presenta en el alma el punto máximo y supremo en la visión de una paz divina, la visión de la permanencia de todas las cosas en el seno de una primigenia quietud panteísta» (*ibid.*, 241). Sea como fuere, parece claro el alcance metafísico de las intuiciones de Jenófanes.

de pensamiento homogéneo que une y da coherencia a todos los fragmentos auténticos conservados, habida cuenta de las relaciones bidireccionales que hemos detectado y analizado a lo largo de nuestro ensayo entre la antropología, la teología y la cosmología de Jenófanes. Por tanto, podríamos añadir que, frente a la actual fragmentación —y hasta oposición de estos tres campos del saber— en la antigüedad se puede constatar una fecunda y triangular reciprocidad entre todos ellos, de modo que lo que uno afirma respecto del ser humano repercute en su manera de representarse a los dioses y el modo que tenga de concebir lo divino influirá sobre su concepción del mundo.

En cuarto lugar, habría que señalar que, probablemente, Jenófanes de Colofón fue el primer filósofo y el primer teólogo que, en la tradición occidental, más claramente vio que Dios y el mal —por lo menos desde una perspectiva moral— son realidades que se repugnan entre sí. De modo que, tal vez, no sea impertinente exagerado percibir en Jenófanes un lejano e incipiente impulso de algo a lo que, veinticuatro siglos después, llamará Gottfried Wilhelm Leibniz «teodicea». No, desde luego, porque Jenófanes haya manifestado nada de forma explícita en tal sentido, sino porque la reiteración con la que rechaza que de los dioses quepa pensar inmoralidades parece afirmar implícitamente su bondad y santidad y, por tanto, su completa diferencia respecto del mal del mundo.

En quinto lugar, quisiera apuntar, aunque sea brevemente, que no parece inadecuado interpretar de manera conjunta y armónica —en un marco amplio de consideraciones antropológicas— todos los fragmentos en los que Jenófanes nos habla sobre la justicia y los deberes de los hombres para con los dioses, así como de la sabiduría y la virtud en contra de la fuerza y la violencia, por más que los aristócratas y la masa ensalcen estas —en banquetes y olimpiadas— en detrimento de aquellas. Es de destacar que, en mi opinión, es posible interpretar conjuntamente tales pensamientos jenofaneos, junto con todas sus consideraciones epistemológicas, acerca de las capacidades y limitaciones del conocimiento humano, en su relación con la verdad, de modo que apuntemos los rasgos característicos, sumando todo esto, de lo que Jenófanes cree que es y ha de ser, en general, el ser humano.

De igual modo, podemos concluir, en sexto lugar, que Jenófanes mostró una especial agudeza para detectar, de un modo transcultural y universal, que todas nuestras representaciones de lo divino se encuentran lastradas por un exceso proyectivo que las convierte —cuando no se las piensa críticamente— en un mero reflejo de aquellos que las conciben. Lejos de convertir tal hallazgo en un argumento contra la existencia de la divinidad —reduciéndola, como hizo Feuerbach, a mera proyección— el pensamiento de Jenófanes se adentró —si bien precariamente— en el carácter inobjetivo, inaprehensible e incorpóreo de lo divino, con la introducción de ciertas expresiones (cfr. DK 21, B24 [156]: «todo él ve, todo él entiende, todo él oye») que no pueden ser comprendidas si no es como indicadores de algo que Dios es o que Dios hace realmente, pero no al modo humano, subrayando, en consecuencia, una incipiente diferencia esencial entre la realidad de lo divino y la de lo humano que las representaciones antropomórficas tradicionales ignoran completamente.

En séptimo y último lugar podría señalarse que también parece posible detectar en los fragmentos de Jenófanes unas intuiciones secularizadoras, respecto de determinados fenómenos físicos, que parecen apuntar en una dirección que ahonda y

diferencia entre el ámbito de lo divino y las realidades no divinas. Y es curioso que tal cosa se dé a través de la conjunción de una atención empírica a determinados hechos y hallazgos sumados a una capacidad de reflexión que nunca pierde de vista la totalidad que quiere comprender y explicar.

Finalmente, no debemos olvidar que cuanto aquí se ha dicho no es más que una hipótesis interpretativa, entre otras, que únicamente ha intentado ofrecer coherencia respecto de unos fragmentos cuyo contexto originario se ha perdido al llegarnos tan solo piezas enigmáticas de un puzzle incompleto. No se me escapa que, tal vez, pueda haber en la interpretación que he propuesto más dosis de proyección de uno mismo que de reconstrucción verdadera del pensamiento de Jenófanes. O tal vez no.

Porque también puede ser que lo aquí afirmado sea cierto y que, por tanto, el pensamiento perdido de Jenófanes pueda ser semejante a la reconstrucción que aquí he propuesto de él. No obstante, ¿qué aventura interpretativa de los fragmentos presocráticos está libre de tal duda respecto de sus propios resultados?<sup>47</sup>

Sea como fuere, en cualquier caso, como dice el propio Jenófanes, «ténganse tales conjeturas por semejantes a verdades» (DK 21, B35 [159]). Por lo menos, ténganse por tales en tanto en cuanto no se dé con otra visión que corrija y enmiende, con suficientes razones y un firme fundamento, parte o todo de cuanto aquí se ha dicho. En ese caso yo mismo estaré encantado de cambiar mi opinión sobre el pensamiento de este enigmático e interesante filósofo cuyo pensamiento, me temo, no dejará nunca de interrogarnos.

<sup>47</sup>Cfr. POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, 55-97, esp. 58: «sugiero que uno de los logros más importantes de Jenófanes fue el de anticipar y expresar vigorosamente las principales ideas de la Ilustración europea. Entre ellas se cuentan las ideas de la lucha por la verdad y contra el oscurantismo; la de hablar y escribir con claridad y modestia; la de practicar la ironía, especialmente aplicada a uno mismo; la de evitar la pose de pensador profundo; la de considerar críticamente a la sociedad; y la de mirar al mundo con asombro y con una curiosidad contagiosa». Uno se pregunta si el filósofo austríaco —y posteriormente ciudadano británico— está hablando objetivamente de Jenófanes o, más bien, encuentra en Jenófanes un reflejo de sí mismo. En diferente grado y respecto de un tema tan tardío, particular y casi siempre mal planteado como el de la relación entre la religión y la ciencia, le pasa otro tanto a J. BARNES, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 103-124, esp. 119, cuando afirma anacrónica y superficialmente, hablando de Jenófanes: «la ciencia y la teología son, después de todo, antagonistas naturales». Y un poco después: «el antagonismo entre la ciencia y la religión era tan fuerte en la mente griega como en la inglesa». Vemos aquí sus presupuestos personales proyectados en la figura y el tiempo de Jenófanes. Pero es que, anteriormente, el mismo autor, ante la posibilidad de dar verosimilitud a un cierto *a priori* místico en el pensamiento de Jenófanes, afirma en un tono muy elocuente y nada objetivo: «si ello es cierto, Jenófanes se convierte en el progenitor de la pestilente tribu de irracionales teológicos, cuyo más ruidoso miembro es Martín Lutero y cuyas recientes aspiraciones a una respetabilidad filosófica han recibido desde la tumba el apoyo del paralizado espectro de Wittgenstein. ¿De verdad cometió Jenófanes este tremendo pecado póstumo?» (107). Pese a todas estas exageraciones y proyecciones, considero que las interpretaciones tanto de Popper como de Barnes son, por diversas razones, sumamente interesantes e instructivas, si bien muestran a las claras los peligros inherentes a todo ensayo de reconstrucción.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adrados, F. R. (1959). *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, vol. II, Alma. Barcelona: Mater.
- Babut, D. (1974). "Sur la «theologie» de Xénophane", en: *Revue Philosophique* 164, 410-411.
- Barnes, J. (1992). *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada.
- Bowra, C. M. (1938). "Xenophanes, Fragment 1", en: *Classical Philology* 33, 353-367.
- (1938). "Xenophanes and the Olympic Games", en: *American Journal of Philology* 59, 257-279.
- Cabada Castro, M. (2008). *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Calogero, G. (1950). "Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di dio", en: V. E. Alfieri – M. Untersteiner (eds.), *Studi in Filosofia Greca*, Bari, 31-55.
- Calzolari, A. (1981). "Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria", en: *Studi classici e orientali* 31, 69-99.
- Cassin, B. (1980). *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille.
- Castelao, P. (2020). "La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del «triángulo primordial»", en: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, número 373, 263-314.
- Cherniss, H. F. (1951). "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy": *Journal of the History of Ideas* 12, 319-345.
- Cleve, F. M. (1965). *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Darkus, S. M. (1978). "The Phren of the Noos in Xenophanes' God": *Symbolae Osloenses* 53, 25-39.
- Diels, H. y Kranz, W. (1961). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Finkelberg, A. (1990). "Studies in Xenophanes": *Harvard Studies in Classical Philology* 93, 103-167.
- García-Baró, M. (2004). *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Guthrie, W. K. C. (1991). *Historia de la filosofía griega*, vol. I. Madrid: Gredos.
- Heitsch, F. (1994). *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. Stuttgart.
- Jaëger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: FCE.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kélessidou, A. (1988-1989). "Le temps et l'espace chez Xénophane", en: *Philosophia* 119-120, 531-537.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Leshner, J. H. (1992). *Xenophanes of Colophon. Fragments*. Toronto-Buffalo-London.
- Lorite Mena, J. (2032). *Jenófanos y la crisis de la objetividad griega*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Marinone, N. (1972). *Lessico di Senofane*. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag.
- Mckirahan, R. (1984). *Philosophy Before Socrates*. Indianapolis.
- Mogyoródi, E. (2006). "Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge", en: M. M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, 123-160.
- Mourelatos, A. P. D. (2008). "The Cloud. Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism", en: Curd-Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 134-168.
- Nietzsche, F. (2012). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Gredos.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta.
- Pascal, B. (2000). "Pensées", en: *Euvres Complètes* (ed. M. Le Guern), 2 vols. Paris: Gallimard.

- Popper, K. R. (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós.
- Pötscher, W. (1964). "Zur Xenophanes frag. 23", en: *Emerita* 32, 1-13.
- Reiche, H. A. T. (1971). "Empirical Aspects of Xenophanes' Theology", en: J. P. Anton y R. E. Justas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, 88-110.
- Reinhardt, K. (1973). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt: Klostermann.
- Roig, A. A. (1955). "La teología de Jenófanes", en: *Revista de Estudios Clásicos*, 203-235.
- Rosenzweig, F. (2007). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Schäfer, C. (1996). *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*. Stuttgart-Leipzig.
- Soleri, G. (1960). "Politeísmo e monoteísmo nel vocabolario teológico della letteratura greca da Omero a Platone", en: *Rivista di Studi Classici*, 24-56.
- Tulin, A. (1993). "Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress", en: *Hermes* 121, 129-138.
- Untersteiner, M. (1956). *Senofane. Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Vlastos, G. (1952). "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", en: *The Philosophical Quarterly* 2, 97-123.
- Wiesner, L. (1997). "Wissen und Skepsis bei Xenophanes", en: *Hermes* 125, 17-33.

Universidad Pontificia Comillas  
C/ Universidad Comillas, 3-5  
28049 Madrid  
castelao@comillas.edu

PEDRO CASTELAO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]